SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ

PODŁUG

D-RA JANA JAUGEY'A

OPRACOWANY I WYDANY STARANIEM

X. Władysława Szcześniaka

Magistra św. Teologii

I GRONA WSPÓŁPRACOWNIKÓW.

TOM I.

WARSZAWA.

DRUKARNIA STANISŁAWA NIEMIERY

Plac Warecki Nr. 4.

1894.

Printed in Poland

Cena tomu Rs. 4 k. 50.

SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ.

Ex Libris
A. E. Panizer, T.

APPROBATUR.

Varsaviae, d. 1 Novembris 1893 anno.

† **Vincentius**

Archiepiscopus Varsaviensis.

№ 4558.

ОДОБРЕНО.

Варшава $^{2}/_{14}$ Ноября 1893 года.

Судья Суррогатъ Варш. Р.-Катол. Духовной Консисторіи,
Каноникъ Митрополитальнаго Капитула

Кс. Р. Филоховски.

Секретарь

Кс. Л. Поневчинскій.

SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ

PODŁUG D-ra JANA JAUGEY'A

OPRACOWANY I WYDANY
STARANIEM

X. Władysława Szcześniaka, Mag. Teol.
I GRONA WSPÓŁPRACOWNIKÓW.

TOM I.

WARSZAWA.
W DRUKARNI ST. NIEMIERY, PLAC WARECKI N. 4.
—
1894.
Printed in Poland

Дозволено Цензурою.

Варшава 11 Ноября 1893 года.

JEGO EXCELENCYI JAŚNIE WIELMOŻNEMU

WINCENTEMU TEOFILOWI CHOŚCIAK

POPIELOWI

DOKTOROWI ŚW. TEOLOGII

KOŚCIOŁA METROPOLITALNEGO WARSZAWSKIEGO

ARCYBISKUPOWI

ASYSTENTOWI TRONU PAPIESKIEGO

JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI PRAŁATOWI DOMOWEMU

WIELU ORDERÓW KAWALEROWI

NAJDOSTOJNIEJSZEMU SWEMU ZWIERZCHNIKOWI I NAJLEPSZEMU OJCU

w dowód największej czci i synowskiej miłości

niniejszą pracę

POŚWIĘCAJĄ

Wydawca i współpracownicy.

OD WYDAWCY.

Podajemy do rąk polskiego czytelnika dzieło ze wszech miar zasługujące na jaknajszersze rozpowszechnienie zarówno ze względu na swą przedmiotową wartość, jak na potrzeby naszego społeczeństwa. O przedmiotowej wartości niniejszego dzieła przekona się czytelnik z przedmowy francuskiego wydawcy i z bogatej treści omawianych tu przedmiotów; potrzeby zaś naszego społeczeństwa — moralne i duchowe — są olbrzymie. Lubimy się, co prawda, chlubić naszą wiarą i przywiązaniem do niej, ale chlubę tę naszą opieramy na pozorach, nie chcąc lub może nie umiejąc widzieć wielkich braków w samej istocie *naszej* wiary. Podkreślam wyraz *naszej* wiary, bo nie mówię tu o wierze samej w sobie uważanej, ani nawet o wierze prostaczków i osób ślepo a konsekwentnie Kościołowi i słowu jego wierzących, ale o wierze tych szerokich mas naszej t. zw. „intelligencyi," która szanuje, a nawet czci nazwę „katolicyzmu," ale go, ogółem biorąc, nie rozumie i w praktycznem życiu nie odczuwa. Prawda, na taki stan rzeczy wiele składało się i do dziśdnia składa przyczyn, których tu nie miejsce wymieniać. Nie dość bowiem, że stoimy ustawicznie pod wpływem wolnomyślnych i racyonalistycznych prądów zagranicy, szkodliwszych z wielu względów u nas,

aniżeli w swej atmosferze rodzinnej, ale nadto w nas samych, t. j. w charakterze naszym i w zewnętrznych okolicznościach posiadamy niewyczerpane źródło moralnego i duchowego niedomagania.

Trudno ukrywać przed sobą, że mamy charakter lekkomyślny i powierzchowny, daleki od wytrwałości, konsekwencyi, pracy...

Na takiem tle charakteru narodowego chrześcijańskie oko dostrzega boleśniejsze jeszcze od powyższych niedomagania. Czy to wrodzona lekkomyślność, czy też brak logiki i konsekwencyi w moralnej naturze naszej, a najpewniej i jedno i drugie — przy niedostatecznem uwzględnieniu religijnego pierwiastku w wychowaniu — wytworzyło u nas dziwną i niezrozumiałą połowiczność w życiu religijnem. Wiedzeni instynktowną i naturalną religijnością, czcimy naszą wiarę i jesteśmy do niej przywiązani, ale względnie do wysokości tej czci bynajmniej się nie staramy wiary tej poznać, ani jej należycie w praktycznem życiu wyzyskać. Uważamy ją nieledwie za rodzaj mądrego filozoficzno-religijnego systematu, albo wzniosłej jakiejś instytucyi dla duchowego dobra narodów, ale instytucyi czysto zewnętrznej, nie mającej prawa przenikać do wnętrza naszych sumień i regulować nasze zasady i nasze czyny. Stąd idzie praktyczne lekceważenie religii, powszechna a przerażająca nieznajomość katechizmowych jej zasad, stąd chwiejność w przekonaniach, nadzwyczajna powolność wobec wszelkiego rodzaju — niezawsze nawet znakiem pozornej uczoności patentowanych — zarzutów i pretensyj, Bóg wie przez kogo i na czyją korzyść przeciw Kościołowi i wierze podnoszonych... I tu właśnie jesteśmy prawdziwie narodem półśrodków, jak ktoś niedawno o nas powiedział.

Jak zaś opłakane praktyczne następstwa takiego stanu rzeczy, nie trzeba chyba tłómaczyć. Nie widzą ich tylko ci, co zasadniczo i gruntownie nad temi rzeczami się nie zastanawiają. Większa lub mniejsza szkodliwość negacyi zależy od większej lub mniejszej doniosłości odrzucanej zasady, albo jak złotousty Skarga w jednem z kazań swoich powiada: „im rzeczy droższe i należystsze, tem szkodliwsza jest na nich omyłka i pochybienie prawdy.“

A zatem każdy, komu dobro społeczeństwa na sercu leży, powinien myśleć o zaradzeniu złemu. Tu pole prawdziwego postępu i rzeczywistego rozwoju!

Jakie zaś środki na zaradzenie tej moralnej niemocy? Otóż, jak liczne są jej przyczyny, tak liczne powinnyby być środki zaradcze. Niechby każdy rozumnie i wytrwale pracował w swoim zakresie, całość musiałaby się złożyć inaczej, aniżeli się dziś przedstawia. W szczegóły tu wchodzić nie możemy. Ogólną tylko zrobimy uwagę: wieki stwierdziły, że na wszystkie biedy ludzkiego ducha Kościół znajdował zawsze w sobie samym najskuteczniejsze lekarstwo, co się sprawdza podziśdzień choćby tylko w ostatnich wiekopomnych encyklikach socyalnych Leona XIII Papieża. I dla nas więc nie zbraknie w Kościele odpowiedniego lekarstwa. Trzeba tylko jednego warunku, a mianowicie, trzeba otrząsnąć się z zaściankowych uprzedzeń do jego nauki i działalności, zrozumieć ją lepiej i bardziej się do niej przywiązać.

Wszelka samodzielność zasad w kierunku religijnym jest aktem nierozwagi i ciasnego samolubstwa; raz doszliśmy do Prawdy, a drugiej prawdziwszej nie wymyślimy. Choć ona nieraz twarda i niewygodna, ale prawdziwa i święta... Największą klęską społeczeństw jest religijna i kościelna samowola. Ona to głównie w niwecz obróciła najpiękniejsze niegdyś prowincye kościelne — Kościoły afrykański i syryjski, które były w swoim czasie duchowymi śpichlerzami Kościoła... A dziś, gdzie ślady ich wielkiej przeszłości? Zwiędły naprzód pod rozkładowem działaniem religijnej samowoli, zatraciły ducha karności i posłuszeństwa, aż wreszcie legły pod naporem Wandalów i Saracenów... Nie zapominajmy, że wszędzie jedna i taż sama logika faktów... **Nie wśród uprzedzeń,** ale **w miłości i w posłuszeństwie** wierzyć potrzeba...

Do rozwiania właśnie tych, chrześcijańskiego i rozumnego charakteru niegodnych, uprzedzeń, przyczynić się ma książka niniejsza. Wiemy, że przez nią jednym zamachem nie naprawimy złego, wiemy, że dla wielu przejdzie ona niepostrzeżenie, ale jesteśmy przekonani,

że spełniamy w miarę możności to, do czegośmy w swoim zakresie obowiązani, a nadto, że ogółowi naszemu dajemy jedną więcej sposobność duchowego zbliżenia się do prawdy, jedną mniej wymówkę, że się tej sposobności nie miało.

Staraliśmy się zastosować w tej pracy do potrzeb miejscowych, dlatego też dodajemy niektóre artykuły, mogące rozjaśnić zarzuty, które się do nas zabłąkały z piśmiennictwa niemieckiego, odnoszące się do zakresu historyi Kościoła. Obrobiliśmy je na podstawie niemieckich autorów, przeważnie zaś Kard. Hergenrötera *(Kirchengeschichte)* i bardzo cennej książki anonimowej p. t.: *Geschichtslügen,* 9-te wyd. Paderborneńskie z r. 1889.

W końcu dzieła załączymy szczegółowy podwójny skorowidz imion i rzeczy, w dziele tem zawartych, co ułatwi oryentowanie się w jego całości i wyszukiwanie potrzebnych szczegółów.

Polecamy tedy naszą pracę wszystkim, co dbają o zdrowie ducha naszego społeczeństwa.

Warszawa, d. 1 Listopada 1893 r.

X. W. Szcześniak.

PRZEDMOWA

DO FRANCUSKIEGO WYDANIA.

Przystępując do tak poważnego, jak niniejszy *Słownik apologetyczny*, wydawnictwa, uważamy za konieczne powiedzieć słów kilka o celu i zasadach, jakieśmy mieli przed oczyma przy jego układzie i przy naukowem obrabianiu przedmiotów.

I. *Cel.* Niegdyś w chrześcijańskim naszym świecie rodzono się z wiarą; dziś dziecię przychodzi na świat z zarodkiem sceptycyzmu; skoro tylko rozumować zaczyna, poddaje się wątpliwościom. We wszystkich wiekach sceptycyzm miewał swe ofiary, lecz nigdy podobno fatalna ta choroba nie przybierała tak olbrzymich rozmiarów, jak w obecnych czasach. Nie tylko bowiem toczy ona umysły ludzi oświeconych, u których bywa często następstwem źle prowadzonych nauk lub skutkiem nadużywania władz umysłowych, ale, co gorsza, sieje spustoszenie w umysłach maluczkich i objawia się nietylko już w wieku dojrzałym i w starości, jako owoc rozczarowań i zawodów życiowych, ale w młodości, w wieku, kiedy niedoświadczony jeszcze umysł zaledwie podejrzywać jest zdolny istnienie kłamstwa i złości.

Prawda, że współczesny sceptycyzm obejmuje nie wszystkie przedmioty naszego poznawania; nie rozciąga się on mianowicie do nauk, mających za przedmiot materyę i opierających się na doświadczeniu, ale natomiast dosięga wszystkich wierzeń religijnych; nie ogranicza się jak ongi, do pewnych prawd poszczególnych, lecz rzuca się na pierwsze zasady, na podstawowe prawdy wszelkich religijnych i moralnych przekonań. Sceptycyzm religijny można uważać za najgłówniejsze zło naszych czasów, za robaka, toczącego

korzenie chrystyjanizmu w społeczeństwach dzisiejszych. Ktokolwiek ulega zgubnemu jego wpływowi, traci natychmiast wiarę chrześcijańską, będącą z istoty swej stałem, bezwzględnem a nie przejściowem wierzeniem w głoszone przez Kościół prawdy boże, zatraca niebawem nawet to, co zwać można naturalną wiarą w Boga, w nieśmiertelność duszy, w życie przyszłe, albo przynajmniej, jeśli nie zatraca tej wiary całkowicie, to odczuwa ją w sposób chwiejny i niepewny. Sceptyk nie łatwo zdoła się otrząsnąć z przygnębiających go myśli, azali przypadkiem i on sam nie jest igraszką przywidzenia...

Temu to właśnie chorobliwemu usposobieniu umysłów, obok innych wszystkim czasom wspólnych pokus, przypisać należy ową znacznie pośród nas zmniejszoną ilość ludzi wierzących i niedostateczną ich religijną odporność. Tem usposobieniem również tłómaczy się dziwny objaw pomyślnego z jednej strony działania Kościoła w zakresie dzieł miłosierdzia i umoralnienia ludu, a słabych z drugiej strony rezultatów starań tegoż Kośoiola o zachowanie wiary w umysłach oświeconych.

Czyżby w tej nadzwyczajnej skłonności do religijnego sceptycyzmu, którą dzisiejsze pokolenia ze sobą na świat przynoszą, należało dopatrywać skutków praw atawizmu? Maż-to być spuścizna, z życiem nam przekazana przez ubiegłe pokolenia, które od półtora wieku wszystko zawzięcie roztrząsają, krytykują, wszelkie w zakresie religii próby podejmują, by wreszcie dojść do zwątpienia, to znaczy do religijnego i filozoficznego nihilizmu? Być może—ale w tym przypuszczalnym atawizmie można dopatrywać częściową tylko przyczynę rzeczonego sceptycyzmu. Są inne jeszcze jego przyczyny, i na te właśnie chcemy pokrótce zwrócić uwagę czytelnika.

Pierwszą i najważniejszą przyczyną złego są, naszem zdaniem, okropne i naturze ludzkiej przeciwne warunki, pośród których dziś powstaje, rozwija się i uzupełnia moralne życie jednostek. By osiągnąć pewność, konieczną w zakresie wiary, to jest w zakresie prawd, wychodzących po za obręb zmysłów, potrzebuje człowiek pomocy społeczeństwa, musi być nauczany drogą powagi i w pewnem znaczeniu pociągany do wierzenia. Inaczej bowiem, zostawiony własnym siłom, może wprawdzie osiągnąć pewność w przedmiotach wiary, ale tylko przez nadzwyczajne zamiłowanie prawdy i przez znaczne ku zdobyciu jej podejmowane wysiłki; skutkiem czego, tylko wyjątkowe osobniki mogą dochodzić o własnych siłach do posiadania całkowitej, albo raczej dostatecznej prawdy religijnej. Tymczasem cóż się dzieje we współczesnych cywilizowanych społeczeństwach, gdzie wszystkie religije wyznają się swobodnie i publicznie, gdzie obok siebie żyją ludzie wszelkich religijnych przekonań:

katolicy, ateusze, bezwyznaniowcy; gdzie wrażają się w umysł dziecka, młodzieńca i dojrzałego człowieka wszelkie argumenta, wszelkie zasady, wszelkie błędy, wszelkie religijne zwyczaje; gdzie wreszcie najsprzeczniejsze przekonania religijne bywają otaczane jednakowemi względami? Otóż w tych społeczeństwach dzieje się to, że przeciwne sobie wpływy nawzajem się ubezwładniają, i że oddziaływanie społeczeństwa, które przecież i z myśli bożej i z potrzeb natury ludzkiej powinno znaczną siłą moralną działać na umysł jednostki i wytwarzać w nim pewność rzeczy religijnych, bywa prawie zupełnie unicestwione. A wtedy skłania się człowiek ku wierze już tylko siłą łaski bożej, oraz siłą uroku, jaki wiara z natury swej wywiera na umysł nieskażony.

Ujemne wpływy otoczenia w dzisiejszych czasach nietylko pozbawiają umysł potężnego i moralnie koniecznego środka zdobywania pewności religijnej, ale co więcej, samemu zdobywaniu jej i zachowaniu raz zdobytej wprost przeciwdziałają. Istotnie, mając wiecznie przed oczyma obraz najsprzeczniejszych doktryn religijnych, wyznawanych przez ludzi jednakowo wykształconych, jednakowo dobrych, a niekiedy jednakowo, na pozór przynajmniej, cnotliwych, mimowolnie się wnioskuje, że w rzeczach wiary nie można posiadać żadnej pewności, i że roztropność każe wstrzymywać się od wszelkiego ostatecznego i bezwzględnego o nich sądu. Tym sposobem powoli dokonywa się w umysłach głuchy ale zasadniczy proces o wynikach często przerażających, proces bezwiedny, który sprawia, że mnóstwo ludzi traci przekonania religijne, zanim się zdoła opatrzeć, że jest w niebezpieczeństwie.

Nadto zgubne wpływy złego otoczenia potęgują się jeszcze przez powszechne nawyknienie do czytania rzeczy, uwydatniających tę sprzeczność wierzeń religijnych, jak również przez wolność mówienia i pisania o wszystkiem.

W rzeczy samej, od zarania swego życia widzi się umysł wciągniętym w chaos sprzecznych pojęć i argumentów, w którym to chaosie ledwie z największą trudnością może odszukać prawdę. Ostateczny i najbliższy skutek podobnego stanu rzeczy bywa ten, że człowiek odwraca się od zagadnień, które uważa za nierozwiązalne, i nabiera przekonania, że w tych zagadnieniach dojść można tylko do opinii prowizorycznych i prawdopodobnych, których prawdziwość zależy nie od nich samych, lecz od okoliczności miejsca i czasu.

Oto główna, zdaniem naszem, przyczyna złego, o którem wspomnieliśmy na początku.

Do tych ujemnych rezultatów w zakresie moralności niemało przyczynia się także zadziwiający postęp w naukach przyrodzonych,

i wielkie materjalne korzyści, jakie ten postęp dla ludzkości sprowadził. Nie znaczy to, aby postęp jakiejkolwiek gałęzi wiedzy ludzkiej mógł sam przez się szkodę przynosić wierzeniom religijnym, owszem przeciwnie, wzmacnia on je raczej z natury swej i rozwija; ale może dawać sposobność do złowrogich nadużyć, i to właśnie się dzieje. Ludzie naszych czasów tak dalece oddali się badaniom materyi, tak dalece przejęli się systemem, przyjętym w badaniach przyrodniczych, że się stali prawie niezdolni do badań religijnych. Wszystko, czego doświadczeniem udowodnić trudno, co pod zmysły podciągnąć się nie da, co się usuwa z pod prawa niezłomnie i stale działającego w zakresie materyi, wszystko to dziś wydaje się pozbawionem rzeczywistości, należącem do świata przypuszczeń i złudzeń.

Obok tego religijnego sceptycyzmu, jakoby wrodzonego nowoczesnym pokoleniom, postawić trzeba nienawiść do chrystyanizmu, która przez wszystkie wieki popychała pewną garść ludzi do zwalczania wiary chrześcijańskiej. Ci, że powiem, osobiści wrogowie Chrystusa są dziś liczni i potężni, słowa ich obijają się o uszy wszystkich, a pisma ich we wszystkich znajdują się rękach. Wreszcie i to zauważyć tu trzeba, że rozpowszechniona umiejętność czytania i pisania, jak również odmienne od dawnych warunki życia politycznego i społecznego, nieskończenie pomnożyły liczbę pracowników na wszystkich polach wiedzy ludzkiej. Stąd to pochodzi ów potop zarzutów przeciw wierze katolickiej, w którego falach spodziewają się ją zatopić przeciwnicy. Jedne z tych zarzutów są stare w swej istocie, ale w nowej ukazują się szacie; są to przeważnie zarzuty z dziedziny filozofii, teologii, historyi; inne znów są względnie świeże i odnoszą się przeważnie do Pisma św.; są one owocem nowoczesnej krytyki racyonalistowskiej; inne wreszcie zarzuty czerpane bywają z nauk przyrodniczych, przedewszystkiem zaś z prahistoryi, z językoznawstwa, z etnologii i z historyi religij.

Otóż, przez wzgląd właśnie na te moralne okoliczności i na niebezpieczeństwa, jakiemi one grożą prawdzie religijnej, powstała i urzeczywistniła się myśl ułożenia tego *Słownika Apologetycznego*. Ma on czytelnikom uprzytomniać i pod rękę niejako podsuwać główne dowody wiary katolickiej, oraz zasadnicze odpowiedzi na stawiane przeciw niej zarzuty. Zebraliśmy i wykazaliśmy tu mnóstwo dowodów, faktów i rozumowań, które można byłoby wprawdzie zdobyć innemi środkami, ale nie bez mnóstwa dzieł naukowych, nie bez wielkiej pracy i materyalnych kosztów.

II. ***Zasady przyjęte przy układzie tego dzieła.*** Następujące są zasady, któremi rządzić się winien apologeta katolicki, gdy staje na wyżej wskazanem stanowisku: prawowierność, bezstronność, wiedza i miłość.

Prawowierność. Stawiamy ją na pierwszem miejscu dlatego, że apologeta, któryby dla rzekomej konieczności obrony wiary zmieniał lub omijał, jako niedający się utrzymać, jakikolwiek — nawet drugorzędny — szczegół nauki, przez Kościół do wierzenia podawanej, wywracałby z gruntu wszelką obronę wiary katolickiej. Kościół bowiem głosi się powołanym przez Boga do nauczania prawdy religijnej, a w wykonaniu swego powołania podaje się za nieomylny; ktoby więc przypuszczał, że jakiś szczegół przez Kościół do wierzenia podawany jest nieprawdziwy, przyznawałby tem samem, że Kościół nie jest nieomylny, że myli się sam lub nas omylić pragnie, gdy przywilej nieomylności sobie przypisuje, i że tem samem nie pochodzi od Boga. W apologetyce tedy znajdują najściślejsze zastosowanie słowa Chrystusowe: „Ktoby tedy rozwiązał jedno z tych przykazań najmniejszych a takby ludzi nauczał, będzie zwan najmniejszym w Królestwie niebieskiem.“ (Mat. V. 19).

Lecz jak z jednej strony uważać sobie powinien apologeta za najświętszy obowiązek, by nie pomijał żadnego szczegółu nauki, przez Kościół do wierzenia podanej, tak z drugiej — najsurowiej strzedz się powinien, by do skarbca tej nauki nie dorzucał nic z własnej lub jakiejkolwiek ludzkiej powagi. Wielkiego dopuszczałby się wykroczenia, gdyby to prawo naruszał. Istotnie bowiem, podając jakąś nie kościelną naukę za pewną prawdę wiary katolickiej, przywłaszczałby sobie władzę, która doń nie należy, a broniąc z jednakową pewnością zarówno prawd, zapewnionych nieomylną powagą Kościoła, jak własnych prywatnych przekonań, wprowadzałby opłakane zamieszanie w umysły. Tak postępować, znaczyłoby bronić nie wiary katolickiej, lecz osobistych przekonań apologety,— dwie rzeczy, których mieszać nigdy nie należy! A zatem, świętem winno być prawem dla apologety, nigdy nie podawać za dogmatyczne żadnego zdania, któreby nie było przedmiotem nieomylnego orzeczenia Kościoła, albo któreby nie należało z pewnością i niezawodnie do zwykłej a powszechnej jego nauki.

Wszelako, zadanie apologety nie ogranicza się do obrony samych prawd, podawanych przez Kościół za przedmiot wiary; zadanie to dalej się rozciąga. Naprzód więc ma on bronić zdań, które chociaż nie stanowią niewątpliwych artykułów wiary katolickiej, są przecież powszechnie w Kościele przyjęte i przez Stolicę Apostolską po szkołach katolickich zalecane. Następnie, przeciwne tym zdaniom opinje piętnować ma jako błędne i niebezpieczne. Wprawdzie nie jest on obowiązany popierać i jako nieomylne bronić prawdy, chociaż powszechnie w Kościele przyjęte, ale za nieomylne nie podane, owszem powinien nawet nadmienić, że omawiana przezeń prawda czy zasada nie jest zapewniona dogmatycznem

orzeczeniem najwyższej władzy kościelnej; ale obok tego obowiązkiem jego wykazać, że Kościół, popierając te prawdy, aczkolwiek dogmatycznie nieokreślone, lecz powszechnie przyjęte, rządzi się zazwyczaj zasadami roztropności i działa na korzyść prawdy. Mówimy „zazwyczaj," albowiem nie jest wykluczona możliwość błędu w jakiemś tymczasowem orzeczeniu Kościoła, wypowiedzianem na korzyść jakiej zasady, powszechnie wprawdzie przez uczonych kościelnych przyjętej, ale nie wychodzącej po za obręb opinii; taką możliwość błędu apologeta powinien otwarcie wypowiadać, a w danym razie sumiennie taki błąd uznać.

Przeciwnicy Kościoła nietylko uderzają na jego naukę, ale i na jego działalność, i oto druga część zadania współczesnego apologety. Apologeci pierwszych wieków nie potrzebowali podejmować wymierzonych przeciw działalności Kościoła zarzutów, bo Kościół nie posiadał jeszcze historyi, ale dziś ma on po za sobą ośmnasto-wiekową przeszłość, i trzeba wykazać, że w tym długim szeregu wieków nosił zawsze na sobie znamiona dzieła bożego, że nigdy nie takiego nie zrobił, nie takiego nie przedsiębrał, coby w nim znamionowało instytucyę czysto ludzką.

Tysiącznemi sposobami napadają przeciwnicy Kościoła na jego boskość, uważając ją słusznie za jeden z dowodów prawdziwości wiary katolickiej; zadaniem więc apologety boskości tej bronić. Jakichże zasad trzymać się mu należy, by prawowierności swej nie obraził, a jednak historycznej prawdzie zadośćuczynił? Zasady te wynikają same przez się z dwóch następujących pewników: naprzód, że Boski założyciel Kościoła, Chrystus Pan, nigdy swego dzieła nie opuścił; powtóre, że Kościół składa się z ludzi, słabościom ludzkim podległych. Z pierwszego pewnika wypada, że Kościół nigdy i nigdzie w swych dziejach nie przedstawia nic takiego, coby się nie zgadzało z charakterem instytucyi, której Bóg szczególnym sposobem w spełnieniu danego jej posłannictwa przewodniczy, że wszystkie jej prawa, jej działalność i wynikające z niej rezultaty, noszą na sobie znamię nieustannej boskiej assystencyi. A przeto, poczucie prawowierności każe nam uznawać i udowadniać, że Kościół nigdy nie zalecał ani pochwalał żadnego czynu, żadnego zwyczaju przeciwnego czy to prawu natury, czy też pozytywnemu prawu Bożemu; że prawodawstwo Kościoła było zawsze mądre i zdolne do uświątobliwienia człowieka, że ono w rzeczywistości było dla wielu przyczyną uświątobliwienia; ale po za tem katolicka prawowierność nasza bynajmniej nie wymaga, byśmy wierzyli, że prawa Kościoła i jego postępowanie były zawsze możliwie najdoskonalsze i możliwie do celu najodpowiedniejsze. Drugi z powyższych dwóch pewników uczy nas, że członkowie Kościoła: papieże,

biskupi, kapłani, zakonnicy podlegali większym lub mniejszym słabościom ludzkim. Prawowierność tedy nie obowiązuje nas wcale do bezwzględnej obrony postępowania papieży, biskupów, kapłanów, zakonów; owszem, w pewnych razach wymaga głośnego ich potępienia, boć i sam Kościół otwarcie nieraz uznawał grzeszność wielu sług swoich i rzeczywistość nadużyć, jakie się do jego łona nieraz zakradły. Słowem, prawowierność apologety polega na tem, żeby nic nie dodając i nic nie odejmując, bronił wszystkich szczegółów nauki Kościoła w zakresie dogmatu i moralności według tej miary pewności czy prawdopodobieństwa, jaką im sam Kościół przyznaje; sumienie nam mówi, żeśmy w niniejszym *Słowniku* pozostali wierni tej zasadniczej regule apologetyki katolickiej.

Bezstronność. Drugim obowiązkiem apologety jest bezstronność. W istocie swej jest ona niczem więcej, jak tylko pewną odmianą sprawiedliwości; w apologetyce zaś — jest stałą gotowością do przyznawania każdemu argumentowi, każdej opinii tej siły dowodowej i tego znaczenia, jakie jej się należy, i jakie jej każdy przyjaciel prawdy przyznać musi. Sąd, jaki wydajemy o pewnej jakiejś opinii, lub o pewnym jakimś argumencie, zależy przedewszystkiem od zasad, według których o danej rzeczy sądzimy; stąd to wytworzył się dosyć rozpowszechniony przesąd, że apologeta — to obrońca, adwokat, a nie sędzia. Dwie są przyczyny, które w przekonaniu ogółu zawsze muszą w podejrzenie podawać bezstronność apologety: pierwsza — osobiste jego przekonanie, druga — chęć wywiązania się wobec czytelnika z zadania, jakie przyjął na siebie. Zbadajmy bliżej te dwie mniemane przyczyny przypisywanej apologetom stronności.

Pierwsza z nich t. j. osobiste przekonanie apologety, jeżeli wywiera wogóle wpływ jaki, to działa jednakowo na każdego, kto przystępuje do naukowego roztrząsania zagadnień religijnych, lub jakichkolwiek wreszcie innych; zarówno działa na wierzących, jak na niedowiarków i na sceptyków. I rzeczywiście trzeba przypuszczać, że autor, przystępujący do traktowania zagadnień apologetycznych, przeprowadził pewne badania przygotowawcze, bez których nie byłby zdolny przejrzeć gruntownie naukowe dowody i należycie ocenić ich wartość. Jakoż badania te koniecznie musiały wyrobić w nim przekonanie albo o prawdzie wiary katolickiej, albo o jej błędności lub niepewności. W pierwszym razie, nie może on być, powiadają, bezstronny, bo wewnętrzne jego przekonanie pcha go nieprzeparcie do przeceniania wartości dowodów przychylnych, a do zmniejszania doniosłości argumentów przeciwnych.—Rozumie się, że toż samo powiedzieć trzeba i o człowieku niewierzącym, że przeświadczenie jego o błędności religii pociąga go w stronę, prawdziwej

wierze przeciwną. Pozostaje zatem sceptyk, przekonany, że prawda religijna jest wątpliwa, że z zupełną pewnością osiągnąć jej nie można. Ale czemuż ma być lepsze stanowisko tego sceptyka od stanowiska człowieka wierzącego lub niedowiarka? Wszak jego z góry powzięte przekonanie, że w rzeczach wiary wszelka pewność jest niemożliwa, samo przez się skłaniać go będzie do obniżania wartości dowodów, mogących go przekonać o prawdziwości lub błędności religii, i do nadmiernego przeceniania wartości argumentów, bądź to wierze bądź niewierze przeciwnych. Istotnie, gdyby taki sceptyk uznał siłę dowodową choćby jednego tylko argumentu w jakimkolwiek zresztą kierunku, czy wiary czy to niewiary, siłą logiki zburzyłby odrazu swą niepewność i zostałby człowiekiem szczerze wierzącym lub szczerze niewierzącym. Położenie zatem jego ze stanowiska bezstronności jest zupełnie takie same, jak innych; umysł sceptyczny, powziętem z góry przekonaniem skrzywiony, podług tego przekonania swego sądzi o niepewności prawdy religijnej. Gdyby wogóle wymierzone przeciw apologetom uprzedzenia były uzasadnione, należałoby następujący niedorzeczny wyprowadzić wniosek: kto tak zasadniczo zbadał kwestye religijne, iż sam się o ich prawdzie najmocniej przekonał, nie może o nich wyrokować, gdyż nie jest bezstronny, a ten tylko o tych kwestyach może mówić bezstronnie, to znaczy rozumnie, kto się ich nigdy nie uczył, ani ich gruntownie nie badał.

Mniejszą jeszcze posiada wartość druga z wyżej wspomnianych rzekomych przyczyn stronności apologety, tj. chęć wywiązania się z zadania. Powiadają mianowicie, że obrońca religii bywa skłonny do przeistaczania prawdy albo przynajmniej do jej osłaniania wskutek tego, że pragnie korzystniej przedstawić religję w oczach swego czytelnika; innemi słowy, podejrzywają sumienność apologety z przyczyny jego miłości dla religii, jak również z przyczyny przypuszczalnej jego próżności, pragnącej wygrać sprawę wobec czytelnika. Ale jeślić wierzącemu człowiekowi z trudnością przychodzi wyznać, że nie znajduje dostatecznej odpowiedzi na wymierzony przeciw jego wierze zarzut, lub że przytoczony przezeń argument nie zawiera tyle siły, ileby pragnąć było można, to czyż w podobnym wypadku nie dozna tej samej przykrości ateusz lub sceptyk, gdy mu przyjdzie się przyznać do podobnejże bezsilności? Czyż ateusz lub sceptyk mniej gorąco, aniżeli człowiek wierzący, pragnie tryumfować w oczach swego czytelnika? Gdyby ten dowód coś znaczył, to w takim razie bez narażenia się na zarzut niesumienności, nie wolno byłoby już nigdy bronić jakiejkolwiek opinii, nawet dla wykazania jej wątpliwości. Od pokusy niesumienności w sporach naukowych broni pisarza jego sumienie, nakazujące mu

przedewszystkiem szanować prawdę; a ten głos sumienia słyszeć się daje zarówno przyjaciołom jak nieprzyjaciołom religii. U katolików nadto wzmacnia go głos zewnętrznej władzy Kościoła, która im poleca bronić religii drogą prawdy i tylko drogą prawdy. Niedawno jeszcze uroczyście przypominał ten obowiązek Głowa Kościoła w brewe *Saepenumero considerantes* (1883), gdy mówił: „Niechaj pisarze mają przedewszystkiem tę prawdę na uwadze: pierwsza to zasada historyi, aby się nie ważyła mówić nic nieprawdziwego, następnie, aby się nie wahała mówić prawdę, aby w pisaniu nie było ani cienia pochlebstwa lub złości.“ [1])

Wspólne tedy wszystkim ludziom prawo sumienia, a następnie święte dla każdego katolika prawo Kościoła, — oto co zasłania apologetę katolickiego od pokusy stronności; prawo to powinno odsunąć od niego bardziej aniżeli od kogokolwiek innego wszelki zarzut niesumienności w sporach naukowo-religijnych.

Więcej powiem: apologeta katolicki znajduje się pod względem bezstronności w daleko lepszem położeniu, aniżeli jego przeciwnicy, albowiem głębokie jego przekonanie o prawdziwości religii i o jej ostatecznem kiedyś zwycięztwie, jak również gruntowność dowodów, na których ona się wspiera. gruntowność, mówię, wypróbowana doświadczeniem ośmnastowiekowych rozmyślań oraz stwierdzona świadectwem tylu wielkich genjuszów świata, pozwalają apologecie temu lekceważyć puste a sztuczne frazesy i sofistyczne rozumowania, któremi wojują obrońcy nowych a niepewnych systematów. Apologeta katolicki nie ma potrzeby szukać wykrętów. Nawet przypadkowa niemożebność rozwiązania jakiejś nieprzewidzianej trudności nie odbiera mu odwagi, ani go przeraża. Wie on, że odpowiedź na postawione zarzuty z pewnością istnieje, i że jeśli on sam na razie znaleźć jej nie może, to inny ją znajdzie. Nic go przeto zmusić nie może do uciekania się do sofizmatów i wyrażeń dwuznacznych, jak to zbyt często przeciwnicy jego czynić muszą, gdy chcą podtrzymać swe osobiste, zawsze chwiejne i swej przyszłości niepewne, teorye. Zresztą, religija jest dlań rzeczą tak świętą, że bez świętokradztwa nie będzie jej bronił niegodnemi środkami. Wie on, że prędzej lub później sofizmaty jego i dwulicowość wyszłyby na jaw i obróciłyby się na zohydzenie świętej sprawy, której obronę przedsięwziął. Sama miłość i poszanowanie religii wkładają nań święty obowiązek najzupełniejszej szczerości.

---

[1]) Illud in primis scribentium observetur animo: primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat; deinde ne quid veri non audact, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis.“

Jesteśmy pewni, że nikomu z czytelników nawet na myśl nie przyjdzie podejrzywać naszą bezstronność w dziele niniejszem; łatwo zresztą przekonają się wszyscy, że przy wykładzie zarówno dowodów, jak zarzutów i odpowiedzi na nie, najzupełniejszą rządziliśmy się bezstronnością.

Wiedza. Jeśli dobra wiara i prawość serca wystarczają przy łasce bożej, by uczynić kogoś wierzącym, to nie wystarczają wcale, by go uczynić apologetą. Inna bowiem rzecz przeświadczenie, jakie się ma o prawdzie, a inna zupełnie — udowodnienie tej prawdy. By udowodnić prawdę religijną potrzeba czegoś więcej, aniżeli samego głębokiego przeświadczenia: potrzeba wiedzy i to wiedzy bardzo rozległej. W istocie, potrzeba apologecie wiedzy teologicznej i filozoficznej, to jest, gruntownej znajomości tego wszystkiego, czego Kościół naucza, oraz znajomości dowodów, na których swą naukę opiera; potrzeba mu znajomości różnych nauk ludzkich, w których przeciwnicy szukają zarzutów przeciw wierze prawdziwej, a znajomość tych nauk musi być głęboka, nie powierzchowna, jeśli dowody mają być dobrze zrozumiane i wyłożone. To właśnie skłoniło nas do starania się o współpracownictwo przy niniejszym *Słowniku* wielu uczonych katolickich; dziś już bowiem przeszedł ten czas, kiedy to jeden pisarz mógł streszczać wszystkie gałęzie współczesnej mu wiedzy. Tak wielką obecnie mamy rozmaitość i rozległość różnych nauk ludzkich, że żaden człowiek, żaden genjusz nawet pochlebiać sobie nie może, iż je wszystkie gruntownie posiada. Już same tylko nauki kościelne: teologja — dogmatyczna i moralna, filozofja, Pismo św., liturgika, prawo kanoniczne, historya kościelna, oraz poznanie dziejowego ich rozwoju przez wieki, przechodzą umysłowe siły jednostki. A przecież do tych nauk współczesny apologeta musi dołączyć znajomość historyi powszechnej, historyi religij, językoznawstwa, etnologii, geologii, prahistoryi, kosmologii, pewnego działu medycyny, ekonomii politycznej i t. d. Z takiego stanu rzeczy wynika, że zagadnienia apologetyki mogą dziś być gruntownie i zasadniczo podejmowane tylko przez specyalistów. Tej też zasady trzymaliśmy się wiernie w niniejszej pracy, jak wskazują podpisy nazwisk pod poszczególnemi artykułami. Nie znajdzie tu czytelnik żadnego ważniejszego artykułu, któryby nie był podpisany przez autora, wyrobionego już i znanego z poprzednich prac na odnośnem polu.

Oprócz wiadomości, stanowiących materyał wiedzy, potrzebna apologecie nadto metoda i naukowa forma. Umysły dzisiejsze są tak bardzo nawykłe do metody naukowej, że pragną ją stosować wszędzie, w tych nawet przedmiotach, które żadnej metody nie znoszą. Trzeba przyznać, że ta metoda miewa często tylko pozory naukowe, nie mniej jednak zadawalnia wymagania ogółu; co samo

już dowodzi, jak wielki urok wywiera na umysły współczesne forma naukowa, w którą bywają ujęte dowodzenia. W wieku zeszłym i na początku bieżącego apologeta chrześcijański przywiązywał wielkie znaczenie do dowodów, które moglibyśmy dziś nazwać sentymentalnemi i literackiemi: zgodność dogmatu i kultu katolickiego z potrzebami ludzkiego serca i z martwą przyrodą, nadzwyczajne korzyści, jakie religja przynosi naukom i sztuce, — oto były dowody apologetyczne, które nadto ojcowie nasi lubili spowijać we wszystkie czary form literackich. Dziś przeciwnie, smak i potrzeby ogółu są zupełnie inne; aby się więc do nich zastosować, nadaliśmy pracy naszej formę Słownika, która wyklucza wszelką gadatliwość literacką, a dopuszcza tylko wyrazy nieodzownie konieczne do wypowiedzenia myśli. Z tego samego powodu odsunęliśmy na dalszy plan dowody, oparte na pewnych subtelnościach metafizycznych i na więcej lub mniej prawdopodobnych pomnikach i śladach pierwotnego objawienia, zwłaszcza, że charakter tych dowodów, słaby zkądinąd sam przez się, nie odpowiada pozytywnemu duchowi naszych czasów. Niechaj więc czytelnik nie szuka tu wysokich i poetycznych poglądów, stanowiących taki urok w dziełach najsławniejszych apologetów, niech nie szuka owej literackiej werwy, stanowiącej tak ponętną stronę dzieł polemicznych. Wszystko to są przymioty, których wprawdzie lekceważyć nie należy, aczkolwiek świat dzisiejszy rzeczywistą ich wartość obniżył, ale w naszym *Słowniku Apologetycznym* krasomówcze ozdoby zupełnie pomijamy.

Miłość. Nie należy brać za jedno miłości, którą stawiamy w szeregu zasad katolickiej apologetyki, z pobłażliwości dla błędu, ze szlachetnością jakąś źle zrozumianą i z liberalizmem względem błędnych i fałszywych pojęć. Powiedzieliśmy wyżej, że katolicki apologeta powinien przyjmować całą prawdę katolicką, i że wobec doktryn, nauce Kościoła przeciwnych, okazywać się powinien nieugiętym; ale innym ma on być względem ludzi, którzy te doktryny wyznają. Nieprzyjaciel religii jest zawsze w oczach apologety człowiekiem dobrej woli i przyjacielem prawdy, chyba żeby jawnie stwierdzał usposobienie przeciwne. W apologetyce tedy miłość niczem więcej nie jest, jak tylko sprawiedliwością. Niegdyś wrogowie religii bywali prawie zawsze rokoszanami, ludźmi zepsutych obyczajów, ludźmi złej woli, u których błędy ducha były następstwem i karą za zbrodnie serca. Dziś zdaje się być inaczej: ogromna większość przeciwników katolicyzmu zdaje się żyć w dobrej wierze. Dla wielu ta dobra wiara była zawsze wolna od grzechu dlatego, że albo nie otrzymali łaski chrztu św., albo że byli wychowani bądź to w błędnej religii, bądź też w ateizmie. Dla innych błąd ich religijny początkowo tylko był grzechem: z czasem wyrobiła się w nich

dobra wiara, a skoro się zważy, ile tym ludziom trzeba było odwagi, ciągłych i drobiazgowych borykań się dla podtrzymania w sobie religii pośród niepomyślnych warunków dziecięcego i młodzieńczego wieku, to litować się raczej nad nimi, aniżeli potępiać ich przyjdzie. Ileż to pomiędzy tymi zbłąkanymi braćmi naszymi — niewierzącymi i sceptykami — znajdzie się dusz, łaknących i poszukujących prawdy, lecz niestety, nie mających odwagi, do jej zdobycia koniecznej! Niech nas Bóg chroni od wszelkiego gorzkiego przeciw nim słowa. Łatwo zrozumieć zbłąkanie tych ludzi, skoro się zważy wszystkie trudności, na jakie przy rozważaniu prawd wiary katolickiej bywają narażeni ci, co nie mieli szczęścia wychować się na łonie tego jedynego, będącego filarem prawdy, Kościoła Chrystusowego. Ileż to zarzutów, ile wszelkiego rodzaju trudności piętrzy się w umysłach, których przesądy zwracają się przeciwko prawdzie! A skoro wreszcie karmiony błędną nauką umysł odważy się przystąpić do szczegółowego rozpatrywania prawd wiary, to i wtedy jeszcze najwidoczniejsze dowody boskości chrystyanizmu, same nawet cuda i proroctwa, tak niszczącej podlegają krytyce, że tracą znaczną część swej siły dowodowej; pewne zresztą zarzuty z trudnością dały się odeprzeć obrońcom wiary katolickiej, a odpowiedzi ich nie zawsze posiadały tę siłę, którą pragnęłoby się widzieć po stronie prawdy. Ci tylko mogą zaprzeczyć istnienia poważnych trudności, jakie przy badaniu zagadnień religijnych zwykły się budzić w umysłach ludzi po za religią wychowanych, którzy trudności tych z bliska nie rozpatrywali, ani ich gruntownie nigdy nie roztrząsali. Jako święty obowiązek przeto zaleca się katolickiemu apologecie miłość względem tych, których zwalcza. Zresztą z chwilą kiedy się zacznie wątpić o dobrej wierze swego przeciwnika, próżne się stają wszelkie z nim rozprawy.

Treść. Całą treść niniejszego dzieła wypowiada jego tytuł. Zawiera ono główne dowody wiary katolickiej i rozwiązanie stawianych jej zarzutów. Przy wyborze dowodów prawdziwości wiary katolickiej, trzymaliśmy się drogi wytkniętej przez Sobór Watykański w konstytucyi *Dei Filius* (cap. 3 *De Fide*): „Aby cześć dla wiary naszej, powiada Sobór, zgadzała się z rozumem, podobało się Bogu do wewnętrznych pomocy Ducha Św. dorzucić zewnętrzne dowody swego objawienia, mianowicie czyny boskie, zwłaszcza cuda i proroctwa, które, okazując jasno wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga, są bardzo pewnymi i do pojęcia wszystkich zastosowanymi znakami boskiego objawienia.“

„Dlatego to właśnie Mojżesz i prorocy, a nadewszystko sam Chrystus Pan czynił tyle i tak świetnych cudów; o apostołach zaś czytamy: „a oni wyszedłszy przepowiadali wszędy, a Pan dopoma-

gał y utwierdzał mowę przez cuda pozad idące.“ (*Mar. XVI, 20*). I w innem miejscu napisano: „Y mamy mocnieyszą mowę prorocką, której się dzierżąc, iako świece w ciemnym mieyscu świecącej dobrze czynicie, ażby dzień oświtnął, a iutrzenka weszła w sercach waszych.“ (*II Piotr, I. 19*).

Dalej nieco dodaje św. Sobór: „Kościół sam przez się, przez swe cudowne rozszerzenie, przez swą szczególną świętość, przez swą niewyczerpaną wszelkich darów pełność, przez swą katolicką jedność i niewzruszoną stałość, jest nieustanną wielką pobudką do wierzenia (*motivum credibilitatis*), jest niewzruszonem świadectwem boskiego swego posłannictwa. Przez to wszystko, jak gdyby znak jaki wzniesiony pośród narodów, przyciąga on do siebie tych, którzy jeszcze nie uwierzyli, i daje dzieciom swym pewność, że wiara, którą wyznają, spoczywa na bardzo trwałej podstawie.“

A przeto pierwszorzędne dowody prawdziwości wiary katolickiej czerpać trzeba z potrójnego źródła: z proroctw, z cudów i z cech boskości, jakie na sobie nosi Kościół Rzymski. Dlategoteż główną uwagę w *Słowniku* niniejszym zwracaliśmy na proroctwa, jako na dowody prawdziwości naszej wiary. Odnośne artykuły, w których są rozpatrywane najpewniejsze i najczęściej przez głosicieli i obrońców Ewangelii przytaczane teksty messyaniczne, wyszły z pod pióra takich głośnych pisarzy, jak: Mgr. Lamy'ego, professora Pisma św. na Uniwer. Katol. w Lowanium, O. Corluy i O. Knabenbauer'a, również professorów Pisma św. — pisarzy, których wiedzę i prawowierność stwierdzają liczne a poważne dzieła, dobrze znane tym, co się zajmują egzegezą biblijną. Proroctwo Ps. XXI obrobił znany uczony profesor w seminaryum w Langres, X. Philippe. Kwestyę cudów badają szczegółowo: X. Vacant, prof. w seminaryum dyecezyalnem w Nancy, X. Forget prof. na uniwer. w Lowanium, i O. Corluy; kwestyę cech boskości, widniejącej w faktach założenia, trwałości i nadprzyrodzonego życia Kościoła, traktuje tu głównie X. Kanonik Didiot, prof. katolickiego uniwersytetu w Lille.

Logicznie biorąc, pozytywne to udowodnienie wiary katolickiej już z góry przypuszcza udowodnienie pierwszych zasad religii naturalnej i filozofii, jakimi są np.: istnienie i przymioty Boga, stworzenie świata, Opatrzność, duchowość i nieśmiertelność duszy, pewność wolności woli, prawa moralności itp., itp. Te pierwszorzędnego znaczenia kwestye omawiają tu naukowo: X. Vacant, O. Coconnier, prof. w Instytucie katolickim w Tuluzie, oraz Mgr. Bourquard, członek Akademii św. Tomasza z Aquinu.

Niektóre z powyższych artykułów, zawierające główne dowody boskości naszej wiary, tworzą prawdziwe naukowe rozprawy; pewni

jesteśmy, że czytelnik znajdzie w nich wszystko, co w danym przedmiocie odnosić się może do argumentacyi katolickiej; pominięto zaś w artykułach tych wszystko, co należy wyłącznie do teologii, do nauk egzegetycznych lub do ścisłych abstrakcyj filozoficznych, wogóle to wszystko, co należy do zakresu czystej erudycyi. Z pozytywnemi dowodami boskości wiary łączymy zawsze dowody negatywne, tj.: odpowiedzi na zarzuty przeciw wierze stawiane; tym sposobem każdy artykuł stanowi sam przez się skończoną całość.

Znacznie poważniejsza i trudniejsza zarazem była druga połowa naszego zadania, obejmująca wykład i rozwiązanie zarzutów, czerpanych z różnych gałęzi wiedzy ludzkiej; zarzutom tym i rozmaitości ich nie ma prawie końca. Pomimo starannej zwięzłości mowy, sądzimy, żeśmy nie przeoczyli żadnej ważniejszej trudności, a główniejsze traktowaliśmy w taki sposób, żeby mogły zająć każdego czytelnika, specyalnie z danemi kwestyami nie obznajmionego. Podręczny cel naszego *Słownika*, jak również konieczność zachowania w nim ścisłości, skłoniła nas do całkowitego prawie pominięcia zarzutów, zaniechanych już dziś przez samych nawet przeciwników Kościoła: gallikanów i dawnych protestantów, a tem samem przedstawiających już tylko wartość historyczną; natomiast zwróciliśmy baczniejszą uwagę na ten rodzaj broni, którym się dziś posługują nieprzyjaciele prawdy.

Zarzuty odnoszące się do Pisma św. w ogólności, a do Nowego Testamentu w szczególności, opracowane tu są przeważnie przez O. Corluy; szczegółowe zaś trudności ze Starego Testamentu rozbiera X. Duplessy, pracujący pod kierunkiem i przy pomocy swego znakomitego nauczyciela, X. Vigouroux, który prócz tego łaskawie przeglądał wszystkie jego artykuły. Artykuły z zakresu teologii dogmatycznej i moralnej pochodzą przeważnie od XX. Didiot'a, Perriot'a, Rektora w Seminaryum w Langres, Dupont'a, prof. na Uniw. w Lowanium, Combier'a, doktora tegoż uniwersytetu, i od O. Lahousse; artykuły z dziedziny historyi, chronologii, archeologii, karności kościelnej, hagiografii obrobili przeważnie XX. Guilleux, Oratoryanin z Rennes, Paweł Allard, uczony autor dzieła *L'histoires des persécutions*, Robiou, członek-korespondent Instytutu Katolickiego, Vaffelaert, profesor Seminaryum w Bruges, Souben, Bourdais, prof. katolickiego fakultetu w Angers, O. I. Brucker, L. Arthuis, Barré prof. Seminaryum w Laval, Leclerc, prof. Uniwersytetu w Lowanium. Nadzwyczaj dziś ważne przedmioty z zakresu historyi religij, których wadliwe badania sprowadziły już opłakane następstwa dla wiary, opracował mistrz w tej materyi Mgr. Harlez, prof. na uniwersytecie katolickim w Lowanium. Wreszcie kwestye z geologii, z historyi naturalnej i prahistoryi, tak bardzo dziś na

czasie będące, zbadał i w tem dziele opisał znany katolikom specyalista w zakresie tych nauk, X. Hamard, Oratoryanin z Rennes. Uważaliśmy za rzecz właściwą poświęcić tym kwestyom znaczną część naszego *Słownika*, i mamy nadzieję, że nie wezmą nam tego za złe ci, co znają obecny stan rzeczonych nauk i dzisiejszy ruch umysłowy.

Pomimo rozmaitości przedmiotów i autorów, *Słownik* niniejszy zachował wielką jednolitość. Zapewne, że zdolności i sposób traktowania przedmiotów jest różny, a każdy ze współpracowników, jak słuszność wymaga, odpowiada tylko za te artykuły, które podpisał, ale na wszystkich stronicach tego dzieła czytelnik znajdzie tę samą miłość prawdy i Kościoła, tego nieomylnego nauczyciela prawdy, tę samą uległość dla wskazówek i rad Stolicy Apostolskiej, toż samo poszanowanie dla wiedzy. Jeśliśmy zaś w czemkolwiek pomimo woli zbłądzili, z góry to potępiamy i odwołujemy wszystko, co władza kościelna uznałaby za błędne i na potępienie zasługujące.

Oby wspólne usiłowania nasze osiągnęły cel pożądany: obronę wiary chrześcijańskiej, to jest nauki św. Kościoła katolickiego, apostolskiego, rzymskiego. Spodziewamy się tego po dobroci Pana naszego Jezusa Chrystusa, dla którego chwały pracowaliśmy, jak również po wstawiennictwie Najświętszej Jego Matki.

J. Jaugey.

Autenil.
d. 28 Czerwca 1888 r.

SŁOWNIK APOLOGETYCZNY

WIARY KATOLICKIEJ.

A.

ABRAHAM. — Abraham jest ojcem narodu żydowskiego; z tego też tytułu zajmuje on ważne miejsce w Piśmie świętem. Ta właśnie okoliczność tłómaczy nam, dlaczego racyonaliści podnoszą tak liczne przeciw Abrahamowi zarzuty. Sprowadzić je można do trzech działów: 1-o do historyi osoby Abrahama. 2-o do ofiary syna jego, Izaaka. 3-o do obietnic messyanicznych, Abrahamowi uczynionych.

I. ABRAHAM (*Historya A a*). — Zarzuty, czynione Abrahamowi ze stanowiska historyi, zamknąć można w czterech głównych punktach, które kolejno rozpatrzymy.

1. **Pochodzenie A'a.** — Według Księgi Rodzaju Abraham urodził się w mieście Ur, w Chaldei, skąd wyszedł do Haran, gdy go Bóg powołał do ziemi Chanaan, obiecując ją dać w posiadanie jego potomkom.

Przeciw temu opowiadaniu powstaje Hitzig. Abraham, jego zdaniem, jest czysto indyjskiego pochodzenia, na dowód czego wystarczy porównać imię jego z imieniem Rama, bożka indyjskiego, i z sanskryckim wyrazem *Brahman*. Co się zaś tyczy żony jego Sary, to imię jej przypomina nimfę Saraju; a zatem historya jego nie zasługuje na wiarę, a zatem jest ona mytem.

Wniosek ten jest nietylko zbyt śmiały, ale nadto zupełnie błędny. Imię Abrahama może być pochodzenia Assyryjskiego czyli Chaldejskiego, bo znajduje się na liście urzędników Niniwy; więcej powiem: jeżeli, jak twierdzimy, Abraham przyszedł z Chaldei, to język i zwyczaje, które ze sobą przyniósł, powinny były zostawić po sobie głębokie ślady u jego potomków. Jakoż to właśnie stwierdziły nowoczesne odkrycia, i to nawet w takim stopniu, że podobieństwa odkrytych szczegółów nie można przypisywać przypadkowi; a przeto by stwierdzić prawdę biblijnego podania, wystarczy dowieść wspólności pochodzenia obu narodów: hebrajskiego i assyryjskiego. Zbierzmy po krótce te wspólne obu rzeczonym ludom cechy. 1-o *Słownik* hebrajski jest prawie taki sam jak słownik assyryjski, przynajmniej odnośnie do nazw, wyrażających pojęcia bez wątpienia znane za czasów Abrahama: Bóg po assyryjsku nazywa się *Ilu*, a po hebrajsku *El;* prawie identyczne są wy-

razy, które w obu językach oznaczają stosunki rodzinne (ojciec, matka i t. d.), terminy geograficzne (morze, rzeka, gwiazda i t. d.), oręż (łuki, włócznia i t. d.), metale; zwierzęta; nadto są i inne imiona jak np.: trunki fermentowane, liczby, kalendarz, miary i t. p., które w skutek swego podobieństwa w obydwóch językach, okazują, że cywilizacya hebrajska, po za swoim pierwiastkiem boskim, jest oddzielną gałęzią cywilizacyi chaldejskiej. 2-o *Gramatyka* jest również jedna i ta sama w obydwóch językach. Gdy Abraham opuszczał Mezopotamię, język hebrajski był już wyrobiony i giętki (patrz art. *Języki*), i jak wszystkie języki semickie, posiadał swoją określoną cechę; a zatem wystarcza odnaleść, między temi dwiema gramatykami, assyryjską i hebrajską, dostateczną ilość cech podobieństwa, aby udowodnić ich wspólne pochodzenie; jakoż dostrzegamy to w sposób rzeczywiście uderzający. Nie tylko bowiem odnajdujemy ogólne cechy języka assyryjskiego w języku hebrajskim, jako to: rzadkość terminów abstrakcyjnych, brak partykuł, ubóstwo czasów i trybów w czasownikach, bogactwo form dla wyrażenia w jednem i tem samem słowie czynności, bierności, przyczyny, siły natężenia i t. d., lecz nadto znajdują się między tymi językami węzły jeszcze bardziej ścisłego pokrewieństwa. Weźmy kilka przykładów. Zaimki osobowe, dzierżawcze lub wskazujące są do siebie podobne; zasady formowania rodzaju i liczby rzeczowników są te same w obydwóch językach; takież podobieństwo napotykamy w słowach i partykułach; w wierszach nawet tak w assyryjskim jak w hebrajskim języku jest pewna jednakowa równomierność i rytm pewnego rodzaju. Wreszcie za naszem twierdzeniem przemawia i ta okoliczność, że niektóre idyotyzmy hebrajskie, których przez długi czas nie umiano wytłómaczyć, obecnie, dzięki poznaniu języka assyryjskiego, zostały wyjaśnione. Tak np. *jedenaście* po hebrajsku jest *aste asar;* lecz chociaż wiedziano, że *asarah* znaczy *dziesięć*, to jednak nie znano zupełnie wyrazu *aste;* otóż obecnie język assyryjski wyjaśnia tę tajemnicę: *aste* lub *estin* znaczy *jeden*, a więc wyraz hebrajski oznacza *jeden i dziesięć.*

Aczkolwiek wskazane cechy pokrewieństwa nie stanowią wyjątkowej własności dwóch pomienionych języków, a pewną ilość rzeczonych cech możnaby odnaleść i w innych również narzeczach semickich, to jednak rzecz pewna, że nie ma dwóch innych języków tak ściśle ze sobą spokrewnionych, jak assyryjski z hebrajskim. Wreszcie cokolwiek byłoby, jeżli się weźmie pod uwagę rezultaty otrzymane z porównania dwóch tych języków z fantastyczną etymologią Hitzig'a, łatwo przekonać się będzie można, po czyjej stronie prawda.

Szczegóły ob.: Guénée *„Lettres de quelques juifs* 1872 t. II, str. 346 i nast. Vigouroux, *La bible et les decouverts modernes t. I.* Delitsch, *The Hebrew language viewed in the light of Assyrian Research;* Oppert, *Grammaire assyrienne. X. Zaborski.* Źródła hist. Wschodn. Krak. 1888, str. 194.

2. Podróż Abrahama do Egiptu. — Księga Rodzaju w rozdziale XII podaje, że głód zmusił Abrahama udać się do Egiptu. Racyonaliści napadają na wszystkie prawie szczegóły tego opowiadania: 1-o Abraham, zanim wszedł do Egiptu, w obawie by piękność jego małżonki nie stała się dlań przyczyną śmierci, poleca jej mówić, iż jest jego siostrą. Naturalnie, skorzystano z tych wyrazów, by spotwarzać charakter patryarchy. Co do nas zaś, to zaznaczamy

przedewszystkiem, że ten właśnie epizod jest dowodem autentyczności, w mycie bowiem nie znalazłoby się takie opowiadanie. Nadto prawdą jest, że Sara była bliską krewną Abrahama, jak nas w dalszym ciągu poucza taż księga Rodzaju (XX), a w językach wschodnich wyrazy *brat* i *siostra* używają się dla oznaczenia wogóle bliskiego pokrewieństwa. Jeżeli więc Abraham nie powiedział całej prawdy, przynajmniej to, co powiedział, nie było kłamstwem. 2-o Pewnego razu w Egipcie zabrano Sarę dla Faraona, a przez wzgląd na nią, Abraham stał się przedmiotem łask szczególniejszych. Faraon czynił mu liczne podarki, między innymi dał mu stada owiec, wołów, osłów i wielbłądów. Wszystkie te okoliczności służą racyonalistom za pretekst do występowania przeciw Biblii, wszystkie jednakże są dzisiaj sprawdzone i przez naukę za rzeczywiste przyjęte.

Naprzód tedy, królowie wschodni zawsze rościli sobie prawo do wprowadzania do swego haremu wszystkich niezamężnych niewiast, które się im podobały, a i to pewna, że królowie Egiptu posiadali żony drugorzędne. Oto np. co podaje pewien papyrus egipski: Jakiś robotnik zobaczył, iż dozorca zajął jego osła, upomniał się o to, i sprawa została przedstawiona Faraonowi, który po ukończeniu śledztwa, wydał następujący wyrok: „On nie odpowiada na to, o co go pytają... niech nam dadzą sprawozdanie na piśmie... niech jego żona i jego dzieci należą do króla... Ty jej będziesz dostarczał chleba.“ Czy ta historya nie jest podobna do historyi Abrahama?

Powtóre powiadają racyonaliści: jakim sposobem semita, jakim był Abraham, mógł otrzymać takie przyjęcie na dworze faraona, i to faraona chamity? Otóż, dwa egipskie pomniki obaliły ten zarzut, a potwierdziły opowiadanie biblijne.

1-o Na pewnym grobowcu egipskim przedstawiono przybycie do Egiptu nomadów Amu (z Arabii lub Palestyny); wódz ich nazywa się Abschah, — imię analogiczne z imieniem Abrahama; głód przypędził ich do Egiptu, gdzie byli uroczyście przyjęci przez rządcę.

2-o pewien papyrus zachował nam ciekawą historyę o Sineh'u: Anu czyli Egipcyanin wszedł na służbę do faraona i dostąpił wysokich godności; następnie uciekł z Egiptu, pozostawał długi czas w Palestynie, poczem powrócił, dostąpił łaski i stał się radcą króla z prawem siedzenia wyżej niż inni dworzanie.

W tych dwóch opowiadaniach widać zdarzenia podobne do opowiadania Biblii.

Lecz najgłówniejsze zarzuty podnoszono odnośnie do podarków, akie Abraham otrzymał od faraona: „Patrzcie, mówi Bohlen, jak nieszczęśliwie wypada opowiadanie tego biblijnego autora: koni było mnóstwo w Egipcie, a przecież wcale ich nie wspomina między zwierzętami danemi Abrahamowi; cytuje natomiast owce i wielbłądy, bardzo rzadkie w Egipcie, i osły, których tam nie cierpiano. Jakże tu więc przyjąć za autentyczne opowiadanie tak pełne błędów?“ — Cokolwiek wszakże, mówi Bohlen, szczegóły podane przez świętego historyka są zgodne z prawdą. *Owce* widzimy przedstawione już na pomnikach z czasów XII-ej dynastyi, a między innymi widzieliśmy napis, który głosi, że 3208 owiec należało do jednego tylko właściciela. To samo powiedzieć trzeba o *wołach:* w wykopaliskach geologicznych w Delcie Nilowej znajdowano ich kości na wielkiej głębokości, a według napisów służyły one do tego samego użytku, co

i dzisiaj; znana jest zresztą cześć, jaką Egipcyanie oddawali bykowi Apisowi, oraz historya złotego cielca. *Osły* są przedstawione całemi stadami na grobowcach piramid, gdzie napisy przyznają takiemu jednemu właścicielowi do 760 sztuk tych zwierząt; takież osły znaleziono wyobrażone na pomniku z czasów V-ej dynastyi. Główna trudność dotyczy *wielbłądów*. Rzadko wyobrażone bywają one na pomnikach. Lecz czyż można z tego wnioskować o nieistnieniu lub rzadkości wielbłądów w Egipcie? Bynajmniej. W rzeczywistości 1-o pewne prawa zabraniały artystom egipskim wyobrażać różne zwierzęta np. kury i koty; być może, iż zwyczaj podobny dotyczył także wielbłądów. 2-o Pewną jest rzeczą, że wielbłądy były w Egipcie za czasów Ptolomeuszów, a jednak nie spotykają się one na pomnikach z tej epoki; toż samo być mogło w wiekach poprzednich. 3-o Arabowie używali wielbłądów; musieli je znać także ich sąsiedzi, egipcyanie. 4-o Niektóre teksty stwierdzają, że Egipt w czasach bardzo starożytnych używał wielbłądów; też same teksty mówią, że uczono ich tańczyć. Salmanasar (857 r.) wspomina wielbłądy między podatkami, jakie Egipt opłacał. 5-o Nakoniec wykopaliska geologiczne odnajdywały kości dromaderów w gruncie egipskim na znacznej głębokości. Ogół tych świadectw jest tak kategoryczny, że Chabas, który z tego tytułu wystąpił był z zarzutem przeciwko Biblii, potem wyraźnie swój zarzut odwołał.

Co do *koni*, Bohlen krytykuje przemilczenie takowych w historyi Abrahama. A przecież przyczyna tego jest bardzo prosta: Konie wprowadzone zostały do Egiptu nie wcześniej jak w czasie napadu Hyksosów, a w hieroglifach zjawiły się dopiero w epoce XVIII-ej dynastyi; tymczasem podróż Abrahama do Egiptu, według ogólnie przyjętego twierdzenia, wypadła za XII-ej dynastyi.

3. Zwycięztwo nad Chodorlahomorem. Abraham powrócił do Palestyny, gdy Chodorlahomor, król Elam, Amraphel, król Sennaar, Arioch, król Elassar [1]), Thadal, król Guti [2]), zwyciężywszy pięciu królów chananejskich, zabrali ze sobą między innymi jeńcami synowca Abrahama, Lota. Na tę wiadomość Abraham zebrał 318 sług swoich, pognał za zwycięzcami, rozbił ich a jeńców oswobodził. Taka jest treść opowiadania XIV rozdziału księgi Rodzaju. Samo się przez się rozumie, że dla racyonalistów opowiadanie to jest legendą. Knobel w r. 1860, znalazłszy w tem opowiadaniu wszystko, czego wymaga tradycya historyczna, próbował jednak św. autorowi dowieść omyłki; nie mógł przypuścić np. żeby Elamici za czasów Abrahama mieli tak rozległe państwo: sądzi więc, że musiał się autor biblijny pomylić i wziął Assyryjczyków za Elamitów.

Po Knoblu nawet podstawy historycznej zaprzeczono opowiadaniu Biblijnemu. W oczach Bohlena Amraphel jest Sardanapalem, Arioch Arbacesem, a Chodorlachomor Belesysem; gdybyśmy chcieli wierzyć Hitzigowi, opowiadanie o tej wyprawie byłoby tylko naśladownictwem wyprawy Sennaherib'a. — Wszystkich atoli przeszedł w stawianiu hypotez Grotefend; dla niego najazd Elamitów niczem innem nie jest, jak tylko starym babilońskim mytem; opierając się

---

[1]) W Wulgacie „Ponti." [2]) W Wulgacie „Pogański."

na urojonej etymologii, o której zaraz powiemy, widzi on w Amraphelu wiosnę, w Ariochu lato i t. d., a w pięciu królach chananejskich widzi pięć dni dopełniających kalendarz babiloński. Odnośnie do tych mrzonek dosyć będzie uprzytomnić sobie to, co nam przyniosły nowe odkrycia, odnoszące się do tej właśnie wojny elamickiej.

Imie Chodorlahomor albo Kudur-Lagamar, jest najzupełniej elamickie. Kudur spotyka się w imieniu wszystkich królów Elam, a Lagama jest imię bóstwa, stąd Chodorlahomor znaczy „sługa Lagamara," a nie, jak chciał Grotefend, „powrósło od snopa;" co zaś do kraju Elem, podległego temu królowi, to starożytną jego potęgę stwierdzają odkrycia, dokonane w Suzie, stolicy królestwa Elamitów.

Szczęśliwszy jeszcze rezultat wykazała assyryologia odnośnie do osoby Ariocha, króla Ellassaru; odnaleziono mianowicie jego imię w imieniu *Eri-aku*, króla Larsy; tym tedy sposobem król ten tak bardzo starożytny, znany jedynie z księgi Rodzaju, a przez krytykę za myt uważany, ukazuje się nagle zapisany na pomnikach, pochodzących z głębokiej starożytności; cóż to za znakomite świadectwo, przemawiające na korzyść historycznego charakteru całego tego opowiadania! Zaznaczamy mimochodem, że wyraz Arioch znaczy „sługa boga księżyca", a nie „lwa", jak utrzymywał Grotefend, chcąc uczynić z Ariocha uosobienie lata.

Chociaż imiona innych sprzymierzonych królów nie zostały odnalezione na historycznych pomnikach, to niemniej jednak etymologia ich jest pewna. Grotefend tłómaczy Amraphel przez „wielki baranek," tymczasem wyraz ten znaczy „syn jest emirem" (władcą). Thadal, albo lepiej Thargal, znaczy prawdopodobnie „wielki wódz;" w każdym razie nie można przetłómaczyć tego wyrazu przez „doświadczenie" i „zachód słońca," jak chciał Grotefend, który upatruje w wyrazie Thadalu uosobienie zimy. Wobec niezawodnych naukowych danych, te i tym podobne rzekomo naukowe mrzonki utrzymać się nadal nie mogą.

Co do 4-go zarzutu ob. art. „Obrzezanie." Szczegóły o Abrahamie ob. V i g o u r o u x: „La Bible et les decouvertes modernes", t. I; C h a b a s: „Etudes sur l'antiquité histor.; A l l e n „Abraham," O p p e r t: „Ueber Kedorlaomer." (*Theol. studien*, str. 509. *X. Zaborski. Dz. cyt. wyż.* *Duplessy.*

X. F. P.

II. ABRAHAM *(Ofiara A'a).* — Historyę A'a, taką jak ją podaje Biblia, szczególniej zaś historyę ofiary Izaaka, chciano uważać za kopię legendy indyjskiej. Rzeczywiście w „Itihasach," czyli w religijnych legendach sanskryckich, znajdujemy pewien fakt, który w jednym szczególe przypomina opowiadanie biblijne, choć w innych zupełnie się z niem różni. Niektórzy pisarze, w szczególności Jaccolliot („*La Bible dans l'Inde*"), celem wykazania bardziej uderzającego podobieństwa między Biblią a *Itihasami*, zmyślili po prostu cały szereg szczegółów i dołączyli takowe do tekstu legendy.

Podobieństwo rzeczone polega na tem, że pewien młodzieniec miał być ofiarowany bóstwu, i że pewna interwencya, do pewnego stopnia nadprzyrodzona, uchroniła go od śmierci. Na tem kończy się analogia. Co do reszty szczegółów, to nawet same indyjskie księgi nie są ze sobą zgodne. Podług pisarza, przekazującego le-

gendę pamięci potomnych, prócz imienia młodzieńca, które powtarza się wszędzie jedno i to samo (Synassepa), wszystko pozostałe jest odmienne. Prawdopodobnie nawet, jak zobaczymy, początkowo nie szło bynajmniej o ofiarę bóstwu. Rzeczywiście w Rig-Vedzie niema o tem wzmianki; mówi się tam poprostu, że Varuna czyli Agni oswobodził więźnia Synassepę od więzów i słupów. (Ob. „Rig-Veda“, I, 24, 13 i V. 2, 7). Prawa Manu, jak zobaczymy dalej, zawierają zupełnie odmienne opowiadanie. (Manava dh. c. X, 105). Źródła historyczne, w których jest mowa o ofierze, podają dwa główne, różniące się w szczegółach, opowiadania. W pierwszem, należącem do najdawniejszych ksiąg bramińskich, znajdują się fakta następujące: pewien król, imieniem *Hariskandra*, miał sto córek a żadnego syna. Pewien mędrzec, imieniem *Narada*, radzi mu udać się do Varuna i uczynić ślub, że ofiaruje mu syna, którego na te modły otrzyma. Hariskandra usłuchał tej rady, lecz zaledwo został ojcem, a już Varuna upomniał się o wypełnienie ślubu. Pod różnymi pozorami uprosił król u boga zwłokę w wypełnieniu ślubu do czasu, póki syn jego, zwany *Rohita*, nie będzie zdolny do noszenia broni. Wtedy Rohita, uprzedzony o losie, jaki go czekał, rzucił się na pięcioletnie tułactwo po jakimś lesie; wreszcie ostrzeżony przez Indrę, udał się do rishi (mędrzec indyjski) *Adżigarty*, i prosił go, aby mu odstąpił jednego z trzech swoich synów na zastępczą za niego ofiarę. Adżigarta zgodził się oddać mu drugiego z rzędu swego syna, Synassepę. Rohita prowadzi go do swego ojca i akcya ofiarna się zaczyna, atoli nikt nie chce związać ofiary, nikt nie chce jej zabić. Wreszcie uwiedziony bardzo kosztownemi darami, ojciec Synassepy przyjmuje na siebie rolę kata. Synassepa, ofiarowany bogom syn jego, udaje się o pomoc do bogów; zwraca się do Pradżapati, który go odsyła do Agni, ten zaś do innego bożka, który go podobnież do innego znów odsyła, dopóki wreszcie Synassepa nie wezwał bogini Aurory. Wówczas więzy jego opadają natychmiast. Adżigarta napowrót chce zabrać swego syna, lecz ten go odpycha i idzie za świętym rishi Visvamitrą, który go przyjmuje za syna, chociaż ma już stu innych synów, a miłuje go po nad wszystkich.

Ramayana inną podaje wersyę o tym samym mycie. Król *Ambarisa* składał przebłagalną ofiarę z człowieka. Indra niespostrzeżenie mu go uprowadził. Bramin ofiarnik, sądząc, że jakiś bezbożnik porwał mu ofiarę, domagał się od króla nowej ofiary; pobożny monarcha począł takowej poszukiwać. Spotkawszy po drodze pewnego ubogiego i liczną rodziną obarczonego bramina, imieniem *Ricika*, prosił go, aby mu odstąpił jednego ze swych synów w zamian za sto tysięcy krów. Ricika nie chciał odstąpić najstarszego ze swych synów, lecz sprzedał mu drugiego z rzędu, Synassepę, którego król zabrał ze sobą. Nieszczęśliwy młodzieniec uciekł się do świętego i potężnego pustelnika Visvamitry, błagając go o zachowanie od śmierci. Visvamitra, przejęty szczególniejszem współczuciem dla młodzieńca, błagał swych synów, aby który z nich siebie zamiast niego oddał na ofiarę. Ci wszakże odmówili i zostali przez ojca Visvamitrę wyklęci.

Natenczas pustelnik, aczkolwiek gorąco zachęcał młodzieńca do spełnienia obowiązku, nauczył go przecież modlitwy do Indry, którą miał głośno odmówić w czasie przygotowań do ofiary, a któ-

rej moc miała go od śmierci wybawić. Zrobił jak mu radzono. Przywiązany Synassepa do ofiarnego słupa, zaczął wzywać Indrę tajemniczemi słowy, których się był nauczył, a bóg widzialnie wziął go do nieba, zachowując tym sposobem i życie cnotliwego młodzieńca i honor króla, obowiązanego do złożenia ofiary. („Ramayana" I, 61, 62, 63, 64, wyd. Gorres. — Prw. „*Indische Studien*" I, 457: II, 212).

Harivansa zna dwóch Synassepów: jednego syna *Riciki*, a drugiego syna *Visvâmitry*.

W księdze Manu legenda inną przybiera postać. Powiada mianowicie, że Adżigarta chciał zabić swego syna, ale bynajmniej nie zamierzał ofiarować go bogom. Rodzina jego, i on sam, była już blizka śmierci głodowej. Adżigarta tedy osądził, że może ofiarować bogom jedno ze swych dzieci, aby ocalić resztę.... Łatwo w tem dopatrzeć pierwotnego podania; przynajmniej wyjaśnia się tu ono w sposób naturalny. Co do innych legend indyjskich, to nie zbyt długo trzeba dowodzić, by się przekonać, że one jeśli mają coś wspólnego z historyą A'a, to chyba fakt, iż jakiś młodzieniec miał być ofiarowany bogom i że został przez cudowne wstawiennictwo bóstwa ocalony. Reszta szczegółów jest zupełnie odmienna, a nawet, jeśli podanie *Praw Manu* prawdziwe, to między legendą a historyą A'a nie ma żadnego podobieństwa. W każdym razie to jedno pewne, że jeżeli opowiadanie biblijne i indyjska legenda są echem jednej i tej samej tradycyi, to oba opowiadania są niezależne jedno od drugiego, nie zostały przepisane jedno z drugiego, a ta właśnie ich różność jest najsilniejszym dowodem, przemawiającym za rzeczywistością historycznego faktu.

Rozumiał to dobrze Jaccolliot, że dla udowodnienia przekopiowania lub naśladownictwa nie wystarcza analogia. Dlatego też swoim zwyczajem wymyślił całe mnóstwo szczegółów, które wprawdzie przekształcają legendy indyjskie nie do poznania, ale które czynią je we wszystkiem podobnemi do opowiadania biblijnego. Widzimy więc w tych zmyślonych szczegółach odtworzoną niepłodność Sary, rozmowę jej z Abrahamem, ukazanie się Boga, rozkaz boży złożenia ofiary i t. p., zupełnie tak samo jak w Biblii. Wszystko to wytworzyła wyobraźnia autora, wsparta na tekstach przez niego samego zmyślonych, których pochodzenia wskazać nie chciał, gdy tego odeń żądano.

Wielu widzi w mycie indyjskim obraz słońca, złożonego nocy na ofiarę, i napowrót ukazującego się po jutrzence. Dla Indyi takie tłómaczenie może mieć jakieś znaczenie, chociaż zawsze będzie ono bardzo naciągnięte. Zresztą człowiekowi, który nie uznaje pierwiastku nadprzyrodzonego, nic innego nie pozostaje, jak tylko wytwarzać sobie wszędzie tłómaczenie czysto naturalne i ludzkie. *(Harlez).*

X. F. P.

III. ABRAHAM. *(Obietnice o Messyaszu uczynione A'wi).* — Pomimo świeżej pamięci o wielkiej karze, zesłanej na zepsuty ród ludzki w postaci powszechnego potopu, potomkowie Noego rychło popadli w bałwochwalstwo i jego zbrodnie. Gruby ten zabobon owładnął nietylko potomstwem Chama i Jafeta, lecz wcisnął się nawet do błogosławionej gałęzi Sema, i byłby skaził cały rodzaj ludzki, gdyby Bóg w swem miłosierdziu nie przeszkodził temu wyrokiem, godnym dobroci bożej. Oto Jehowa postanowił wybrać sobie lud, któryby strzegł znajomości prawdziwego Boga, objawień

bożych, obietnic messyanicznych,—lud, któregoby On sam był królem, opiekunem i wszechpotężnym dobroczyńcą,—lud, któryby nie znał innego prawa, innej czci nad prawo i cześć Jehowy. Pniem tego ludu, do wielkich powołanego przeznaczeń, został Abraham, wyprowadzony ze swego kraju, ze swej rodziny, z domu ojca swego; wiarą swą i posłuszeństwem zasłużył on na nazwę „przyjaciela Boga“ i „ojca wierzących.“ Razem z doczesnemi obietnicami otrzymał obietnice messyaniczne. Obiecany Ewie Odkupiciel miał powstać z jego rodu. Przepowiednia ta napełniła Abrahama nadzwyczajną radością, jak o tem świadczy sam Zbawiciel [1]). Postaramy się więc podług zasad egzegezy i krytyki wyjaśnić te obietnice, uczynione Abrahamowi, a odnowione Izaakowi, i potwierdzone Jakubowi, a zarazem zechcemy odeprzeć zarzuty współczesnego racyonalizmu.

Abraham, syn Thare, z pokolenia Sema, opuścił Ur w Chaldei i przybył na stały pobyt do Haran w Mezopotamii, gdy w nadprzyrodzonem objawieniu powiedział mu Bóg. „*Wynidź z ziemi twoiey y od rodziny twoiey y z domu oyca twego, a idź do ziemi, którą ukażę. A uczynię cię narodem wielkim y będęć błogosławił, y uwielbię imię twoie, y będziesz błogosławiony. Będę błogosławił błogosławiącym tobie, a przeklnę te, którzy cię przeklinaią, a w tobie będą błogosławione wszytkie narody ziemię*“ [2]).

Taka jest pierwsza obietnica messyaniczna, uczyniona Abrahamowi. Była ona wielokrotnie ponawiana i wyjaśniana świętemu patryarsze. Dodał Bóg do niej nadto obietnice doczesne, mianowicie obietnice licznego potomstwa, oraz posiadania ziemi Chanaan. Tak. np. gdy Abraham przybył do tego kraju, Bóg rzekł do niego: „*Nasieniu twemu* (potomkom twoim) *dam ziemię tę*“ [3]). Innym razem powtórzył tę samę obietnicę: „*Wszytką ziemię, którą widzisz, tobie dam y nasieniu* (potomstwu) *twemu, aż na wieki. Y uczynię nasienie twoie* (rozmnożę potomstwo twoje) *iako proch ziemię*“ [4]). Innym znów razem: „*Weyzrzy na niebo, a zlicz gwiazdy, ieśli możesz.... tak będzie nasienie twoie*“ [5]). Gdy święty patryarcha doszedł do 90 lat, Bóg mu powtórzył: „*Imię twoie nie będzie daley zwane Abram, ale będziesz zwan Abraham, bom cię oycem wielu narodów postanowił... Y dam tobie y nasieniu* (potomstwu twemu) *wszytkę ziemię Chananeiską*“ [6]). Gdy w swym namiocie przyjął trzech aniołów, była mu powtórzona obietnica messyaniczna w następujących wyrazach: *Izali mogę zataić przed Abrahamem co uczynię? Ponieważ on ma bydź w lud* (będzie narodem) *wielki y siły mocny, a błogosławione bydź maią* (będą) *w nim wszytkie narody ziemie*“ [7]). Wreszcie, gdy Bóg poddał wielkiej próbie wiarę ojca wierzących, żądając odeń ofiary syna jego Izaaka, poraz ostatni potwierdził mu obietnicę Odkupiciela w następujących wyrazach: „*Przez mię samego przysiągłem mówi Pan, ponieważeś uczynił tę rzecz, a nie sfolgowałeś synowi twemu iednorodzonemu dla mnie, błogosławić ci będę y rozmnożę nasienie twoie iako gwiazdy niebieskie y iako piasek, który iest na brzegu morskim: posiądzie nasienie twoie brony* (bramy)

---

[1]) Jan VIII, 56. [2]) Ks. Rodz. XII, 1—3. [3]) Ks. Rodz. XII, 7. [4]) Ks. Rodz. XIII, 15, 16. [5]) Ks. Rodz. XV, 5. [6]) Ks. Rodz. XVII, 5, 9. [7]) Rodz. XVIII, 17.

nieprzyiaciół swoich, y błogosławione będą w nasieniu (w potomstwie) *twoim wszytkie narody ziemi*“ [1]).

W podobnych lub równoznacznych wyrazach te same obietnice były powtórzone Izaakowi i Jakóbowi [2]). Jedna z nich wyjaśnia drugą i pomaga tym sposobem do zupełnego zrozumienia ich znaczenia. Racyonalizm stanowczo nie chce widzieć w tych słowach obietnicy messyanicznej. Między innymi Reuss mówi [3]): „Tradycyjne tłómaczenie, które chce w powyższych wyrazach widzieć proroctwo messyaniczne, opiera się na błędnem tłómaczeniu greckiem“. (Rzym IV, 13, nast.). To co Reuss nazywa tu błędnem tłómaczeniem greckiem, jest wyjaśnieniem, danem przez św. Pawła pod natchnieniem Ducha Św. w liście do Rzymian. Dla chrześcijan tłómaczenie to wystarcza, ale ponieważ ono nie wystarcza dla racyonalistów, przeto rozważymy, kto lepiej rozumiał Pismo św., Reuss, czy św. Paweł.

Bóg, chcąc uchronić Abrahama od bałwochwalstwa, rozpoczyna od wyprowadzenia go z rodziny, zarażonej czcią bałwanów, a jednocześnie doświadcza jego wierność i posłuszeństwo. Cóż bowiem może być milszego i droższego nad ziemię ojczystą, rodzinę i ojcowską strzechę? Abraham obowiązany to wszystko opuścić. Nie długo będzie on musiał do powyższych prywacyi dodać ofiarę swego jedynego i umiłowanego syna. Ale w ślad za tą ofiarą pójdzie niebawem nagroda. Abraham stanie się głową i ojcem wybranego przez Boga narodu; z niego narodzi się Odkupiciel, przyobiecany rodzajowi ludzkiemu.

„*A uczynię cię narodem wielkim*“ (XII, 2); naród ten będzie wielki *liczbą: „y będziesz oycem wiela narodów*“ (XVII, 4), *y rozmnożę nasienie twoie iako gwiazdy niebieskie*“ (XXII, 4). Rzeczywiście liczne narody pochodzą od Abrahama: Arabowie Izmaelscy, przez Izmaela, Madianici, Sabejczycy i inne plemiona przez Cethurę, Idumejczycy przez Ezawa, Izraelici przez Izaaka i Jakóba. Ci ostatni rozmnożyli się jako gwiazdy na niebie i jako ziarnka piasku w morzu i t. d. nietylko materyalnie w ziemi Chanaan, lecz nadewszystko duchownie przez Chrystusa po wszystkim świecie. Naród ten stanie się wielkim przez swe *przywileje*, przez swych praojców Abrahama, Izaaka i Jakóba, przez swego boskiego prawodawcę Mojżesza, przez swych proroków, przez znajomość prawdziwego Boga, którą wśród ludzi zachowa, przez cześć, jaką Mu oddawać będzie, przez księgi święte, których będzie stróżem, a nadewszystko przez Messyasza, którego królestwo ani granic ani końca mieć nie będzie.

„*I będęć błogosławił, y uwielbię imię twoie,*“ (uczynię imie twoje sławnem, XII, 2). Imię Abrahama w rzeczywistości stało się sławnem nietylko pomiędzy żydami, którzy się zawsze chlubili ze swego pochodzenia od Abrahama, lecz między arabami i między narodami pogańskimi, jak świadczą historycy Józef i Euzebiusz [4]). Dziś jeszcze wszyscy muzułmanie czczą Abrahama, a Koran nazywa go „*El Kalil*,“ t. zn. przyjaciel Boga.

---

[1]) Ks. Rodz. XXII, 16—18, [2]) Ks. Rodz. XXVI, 3, 5. XXVIII, 13, 14.
[3]) „La Bible.“ (Nowe tłóm.), 3-cia część, t. I, 341.
[4]) *Joseph. Fl.* Antiqu. I, VII; *Euzeb.* Praepar. Evang. IX.

„*I będziesz błogosławiony*“ (hebr. bądź błogosławiony). Wulgata doskonale wyraża sens właściwy, lecz tekst hebrajski jeszcze jest wyraźniejszy. Błogosławieństwo boskie w całej swej pełności przynosi nietylko samą obfitość dóbr doczesnych, jak to niektórzy utrzymują, ale także obejmuje obfitość dóbr duchownych, które Chrystus miał wyjednać. Tłómaczenie powyższych wyrazów, dane przez Reussa, zmienia pierwotne znaczenie oryginału, i jest z tekstem niezgodne. Tłómaczy on mianowicie w ten sposób: „*i uczynię imię twoie tak wielkiem*, że ono służyć będzie za formę błogosławieństwa.“ Tymczasem przysłówek „*tak*“ nie istnieje ani w tekście hebrajskim, ani w żadnym starożytnym przekładzie; Reuss dorzucił go samowolnie, by następującym po nim wyrazom nadać znaczenie, jakiego one same przez się nie mają. W rzeczywistości P. Bóg dodał: „bądź błogosławieństwem,“ ale wyrazy te znaczą, jak to wykładają wszyscy tłómacze: „ty będziesz błogosławiony.“ Strassburski zaś profesor, przez wstawienie przysłówka „*tak*,“ zmienia to na formułę błogosławieństwa, i stosuje do wyrazu „imię“ to, co tekst stosuje do Abrahama. Tym tedy łatwym sposobem zamiast literalnego tłómaczenia: „uczynię imię twoje sławnem, ty będziesz błogosławiony,“ otrzymuje zupełnie nowe tłómaczenie: „ja uczynię imię twoje tak wielkiem, że ono służyć będzie za formułę błogosławieństwa.“ Taką drogą możnaby z każdego tekstu wyprowadzić tysiące formuł, które przecież w tym tekście wcale się nie znajdują.

Przystępujemy do głównej i istotnej części proroctwa: „*a w tobie będą błogosławione wszystkie narody ziemie*.“ Hebrajski tekst ma w tem miejscu: „wszystkie rodziny ziemi,“ ale w miejscach równoznacznych mówi: „wszystkie narody“ lub „wszystkie nacye.“ Sens jest jeden i ten sam. Znaczenie tych wyrazów chciano ograniczyć do samej tylko ziemi Chanaan, lecz w tekście nic nie upoważnia do takiego ograniczenia. Owszem przeciwnie, wyraz „גּוֹיִם *goim*,“ który znajduje się w miejscach równoznacznych, oznacza wogóle narody pogańskie. Dalej, gdy Bóg obiecywał Abrahamowi ziemię Chananejską, wyraźnie ją oznaczył, mówiąc: „*Nasieniu* (potomstwu) *twemu dam ziemię tę*.“ Podnieś oczy twoie y poyźrzy z miejsca, na którymeś teraz, na północ i na południe, na wschód i na zachód, „*wszytkę ziemię, którą widzisz* tobie dam y nasieniu twemu.“ I znów: „Nasieniu (potomstwu) twemu dam *tę ziemię* od rzeki Egiptskiej aż do rzeki wielkiej Euphratesa. Y dam tobie y nasieniu twemu ziemię pielgrzymowania twego, wszystką ziemię Chananejską“ [1]). Daje tem do zrozumienia, że narody chananejskie nietylko nie będą błogosławione w Abrahamie, lecz owszem będą zgładzone [2]), co rzeczywiście się stało. Izraelici z rozkazu Boga zgładzili narody Chananejskie, aby się osiedlić w ziemi obiecanej. A zatem, gdyby należało ograniczyć to proroctwo tylko do ziemi Chananejskiej, to ono by się nie spełniło i byłoby nieprawdziwe.

„*W tobie będą błogosławione*.“ Ten tekst tłómaczą racyonaliści w ten sposób, że obietnica messyaniczna, jaka się w nim zawiera, ginie i nic z niej nie pozostaje.

---

[1]) Ks. Rodz. XII, 7; XIII, 15; XV, 18; XVII, 8. [2]) Ks. Rodz. XV, 16.

Oto tłómaczenie Reussa: „Wszystkie pokolenia ziemi *życzyć sobie będą twej pomyślności.*“ Zapewne, gdyby Bóg nie obiecywał Abrahamowi nic innego, jak tylko to, że narody życzyć sobie będą jego pomyślności, to obietnica nic by nie dodawała do tego, co było wyżej powiedziane, a zawarta w tych wyrazach emfaza nie miałaby racyi bytu. Ponieważ w wyrazach powyższych zawiera się sama istota zarzutu, przeto musimy tu nieco mocniej nacisnąć racyonalistów. Posłuży nam ku temu filologia. Według wszystkich lexikografów, nie wyłączając racyonalisty Gezeniusza, hebrajski wyraz בָּרַךְ, *berek*, znaczy „błogosławić.“ Stąd pochodzą znaczenia: błogosławić Boga, chwalić Go, błogosławić komu, pozdrawiać go, życzyć mu powodzenia i szczęścia.

Wyraz ten w żaden sposób nie znaczy, jak chce Reuss: „pragnąć posiadania czyjegos szczęścia.“ W tem miejscu wyraz ten jest użyty w formie biernej „niphal.“ Ta sama forma jest użyta w równoznacznych miejscach (Ks. Rodz. XVIII, 18 i XXIV, 14), podczas gdy w dwóch innych miejscach: Ks. Rodz. XXII, 18; XXVI, 4; znajduje się forma względna „hithpaël.“ Stąd płynie właśnie poważna trudność, tem poważniejsza, że według najlepszych hebraistów, forma „niphal“ bywa niekiedy używana w znaczeniu względnem, a forma „hithpaël“ — w znaczeniu biernem. Zachodzi przeto pytanie, w jakiem znaczeniu tu ją przyjąć należy, czy w znaczeniu względnem, czy też biernem? Czy należy przetłómaczyć: „będą błogosławione,“ czy też: „błogosławić się będą?“ Tłómacze nie zgadzają się na jedno. Jedni tłómaczą to przez formę bierną, drudzy przyjmują znaczenie względne. Niektórzy nawet każdej z form powyższych zachowują jej właściwe znaczenie i trzy razy tłómaczą przez: „będą błogosławione,“ a dwa razy „błogosławić się będą,“ albo raczej „będą sobie obiecywali dobra.“ Co do mnie, to bez wahania zaliczam się do tych, którzy wszędzie tłómaczą przez „będą błogosławione,“ i którzy zatem formie hithpaël יִתְבָּרְכוּ *hithbarku*, dają znaczenie bierne, jakie ona niekiedy posiada. Siedmdziesięciu Tłómaczy, wszyscy targumiści, wersya Syryjska, Wulgata i wszyscy ojcowie, którzy poszli za jednem lub drugiem ze wspomnianych przekładów, przyjmują w tych pięciu równoznacznych miejscach znaczenie bierne, i św. Paweł w swoim liście do Galatów (III, 8) używa również formy biernej. Zauważyć należy, że słowo hebrajskie בָּרַךְ *barak* w całem Piśmie św. tylko sześć razy jest użyte w formie hithpaël: dwa razy w proroctwie, o którem mówimy, raz w Deuteronomium XXIX, 19 (hebr. 18), raz w psalmie 72 (71), 17; następnie u Izaiasza LXV, 16 i u Jeremiasza IV, 2. Zdaje się, że znaczenie względne odpowiada miejscu w Deuteronomium, co i Wulgata przypuszcza, tłómacząc: *„benedicat tibi in corde suo.“* Można jednak to miejsce oddać i przez formę bierną: „niech będzie błogosławiony w sercu swojem, w myśli swojej.“ W Psalmie 72, 17, gdzie wyraźnie jest mowa o Messyaszu, zdaje mi się, że wyraz ten ma znaczenie bierne: *„y będą w nim błogosławione* (יִתְבָּרְכוּ *weithbareku) wszytkie pokolenia ziemskie*, i z tego powodu *wszyscy narodowie wielbić go będą.“* Wulgata używa formy biernej *„benedicentur.“* U Izaiasza LXV, 16, zdaje mi się, że należy tłómaczyć przez for-

mę bierną, jak tłómaczą św. Efrem i św. Hieronim: „ten, który jest błogosławiony w Bogu albo przez Boga," Vulg. *„benedicetur in Deo."* Tekst Jeremiasza tłómaczy się tak jak psalm 72, i w tem samem znaczeniu. Tak więc na sześć miejsc, w których spotyka się forma hithpaël, niema żadnego, któreby wymagało znaczenia względnego, owszem w pięciu z nich jest wskazane, a nawet wymagane znaczenie bierne. Z tego zaś wszystkiego wnioskujemy, że w tych pięciu miejscach równoznacznych, w których powtarza się obietnica, uczyniona Abrahamowi, należy przyjąć znaczenie bierne, jak to uczynili wszyscy starożytni tłómacze, a za nimi Ojcowie Kościoła.

Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia hebrajskie wyrażenie בְּךָ *beka „w tobie"* lub *„przez ciebie."* W ten sposób można je podwójnie tłómaczyć; rzecz to jednak małoznacząca, ponieważ sens ogólny proroctwa pozostaje ten sam, którekolwiekbyśmy z tych tłómaczeń przyjęli. Lecz w jednem z miejsc równoznacznych Pan Bóg zamiast powiedzieć: *„będą błogosławione w tobie,"* powiedział: *„będą błogosławione w nasieniu twoim" (in semine tuo)*, albo w potomstwie twojem. Na innem znów miejscu rzekł: *„w tobie i nasieniu twoim,"* z czego zdawałoby się, że błogosławieństwo, o którem mowa, odnosić się winno zarazem do osoby Abrahama i do potomstwa jego. A przecież tak nie jest. Często partykuła hebrajska *vav* ו, którą oddajemy przez łącznik *„i,"* ma znaczenie wyjaśniające, jak egzegetyczne greckie καὶ odpowiada naszemu „to jest." Tu właśnie takie ma znaczenie. A zatem sens jest taki: „wszystkie narody będą błogosławione w tobie, to jest w twojem potomstwie," albo jeśli kto chce, „wszystkie narody będą napełnione błogosławieństwy przez ciebie, to jest przez twoje potomstwo."

Wyraz hebrajski זֶרַע *zera*, podobnie jak łacińskie *semen*, ma dwojakie znaczenie: oznacza on w ogólności czyjeś potomstwo, albo też jednego pojedynczego zstępnego, jednego potomka. Gdy Bóg powiedział do Abrahama: „rozmnożę twoje *zera* jako gwiazdy niebieskie", wyraz zera wzięty jest w znaczeniu potomstwa. Przeciwnie, gdy mówił: „wszystkie narody będą błogosławione w twojem *zera*," nie może być mowy o jego potomstwie w ogólności, lecz o jednym jego pojedynczym potomku, czy to Dawidzie, Salomonie, Jozyaszu, czy też o Messyaszu. Takiego sensu wymaga to zdanie. A więc należy przełożyć: „wszystkie narody będą błogosławione w nasieniu twojem," to jest w potomku twoim, albo, przez potomka twego. I rzeczywiście, widzimy dalej te same obietnice powtórzone Izaakowi, a przeto potomkowie Abrahama z Agary i z Cetury zostali wykluczeni. Dalej jeszcze obietnica powtórzona jest Jakóbowi, a zatem wykluczone zostało potomstwo Izaaka przez Ezawa. Niema przeto tu mowy o potomstwie Abrahama wogólności, lecz tylko o jednym z jego potomków, o czem wyraźnie uczą nasi dwaj wielcy apostołowie Piotr i Paweł, których świadectwa przytoczymy nieco poniżej. Któż zatem jest owym potomkiem Abrahama, w którym, czy przez którego będą błogosławione wszystkie narody? Czy Dawid, który całe swe życie spędził na polu walki? Czy może Salomon, książę pokoju? Może Ezechiasz lub Jozyasz? Ale któżby śmiał utrzymywać, że w jednym z tych książąt były napełnione błogosławieństwami wszystkie narody ziemi? To też ży-

dzi, stróże proroctw, stosowali tę obietnicę tylko do Messyasza. O Messyaszu to myślał Dawid, gdy śpiewał w psalmie 71: „*będą w nim błogosławione wszytkie pokolenia ziemskie*," jak również sam Zbawiciel, gdy mówił do żydów: „*Abraham Ociec wasz z radością żądał, aby oglądał dzień mój, y oglądał y weselił się*" [1]). Św. Piotr bezpośrednio po zesłaniu Ducha Św. oznajmia żydom: „*Wyście są syny prorockimi;* to jest dziedzice ich wyroczni, *y testamentu, który postanowił Bóg z oycy naszymi mówiąc do Abrahama: y w nasieniu twoim błogosławione będą wszytkie narody ziemie. Wam naprzód Bóg wzbudziwszy Syna swego, posłał go błogosławiącego wam, aby się nawrócił każdy od złości swey* [2]). Św. Piotr najwyraźniej oświadcza, że ten, którego Bóg obiecał Abrahamowi, jest Jezus Chrystus, a błogosławieństwo, które przez Niego ma spłynąć na wszystkie narody, nie jest obfitością dóbr doczesnych, lecz obfitością dóbr duchowych, przez Chrystusa na wszystkie narody wylanych w Jego nauce i w Jego krzyżu, jest obfitością światła i łask, odwodzących każdego od jego złości. O duchowem też błogosławieństwie myślał Bóg, gdy mówił do Abrahama: „*wiem co on* (Abraham) *rozkażę synom swoim i domowi swemu;* on im rozkaże *strzedz głosu Pana, wypełniać prawo i sprawiedliwość, aby Bóg ze względu na Abrahama urzeczywistnił wszytko, co mu przyobiecał.*" Wiem-ci ja, że przeciwnicy nasi nie uznają boskiej powagi św. Piotra, ale i oni przyznać muszą, że skoro św. Piotr w ten sposób przemawiał do żydów swego czasu, to widocznie żydzi musieli dane Abrahamowi obietnice, stosować do Messyasza.

Nie mniej kategorycznie św. Paweł oznajmia Rzymianom, złożonym z żydów i z pogan, że „*nie przez zakon obietnica Abrahamowi abo nasieniu jego, aby był dziedzicem świata, ale przez sprawiedliwość wiary... Dla tego z wiary, aby wedle łaski była mocna obietnica wszystkiemu nasieniu, nietylko temu, które jest z zakonu, ale y temu, które iest z wiary Abrahamowey, który iest ociec nas wszytkich, iako iest napisano: żem cię oycem wielu narodów postanowił*" [3]). Jaśniej mówi tenże apostoł do Galatów: *a upatrując pismo, iż z wiary Bóg usprawiedliwia Pogany, przed tym opowiadało Abrahamowi* (tę dobrą nowinę): *Iż będą błogosławione w tobie wszystkie narody.*" W dalszym ciągu dodaje: „*Abrahamowi opowiedziane są obietnice y nasieniu iego. Nie mówi: Y nasieniom, iakoby* (była mowa) *w wielu: ale iako w iednym: Y nasieniu twoiemu, który iest Chrystus*" [4]). To też R. Samuel, jeden z talmudycznych rabinów powiada: „obietnice, uczynione Abrahamowi, sprawdzą się za czasów Messyasza, gdy święte potomstwo Abrahama ukaże się na ziemi" [5]).

Zbyteczna wreszcie dowodzić, że wszystkie narody zostały istotnie błogosławione w Chrystusie, synu Dawida, synu Abrahama, że w Kościele, którego On jest Założycielem i Głową, wszystkie narody ziemi zostały napełnione wszelkiemi błogosławieństwami łaski i wszelkiego rodzaju dobrami duchowemi. *(T. J. Lamy).*

X. F. P.

---

[1]) Jan VIII, 56. Alluzye do uczynionych Abrahamowi obietnic znajdują się nadto u św. Łuk. I, 54, 55, 63, 72, 73. [2]) Dzieje Ap. III, 25, 26.
[3]) Rzym IV, 13, 16, 17. [4]) Gal. III, 8, 16.
[5]) Patrz: *Mgr. Meignan.* „Les propheties messianiques," str. 355.

AGGEUSZ (*Proroctwo messyaniczne A'a*).—Jak prorok Micheasz przed niewolą, tak Aggeusz po niewoli widział prorockim duchem kilka szczegółów, dotyczących Messyasza, a w szczególności widział pobyt Jego w świątyni Jerozolimskiej. Podobnie jak wszystkie prawie przepowiednie messyaniczne, tak i proroctwo Aggeusza przedstawia poważne trudności. Tłómacze racyonalistowscy, bardzo zresztą między sobą niezgodni, szukają rozwiązania takowych przez zupełne usunięcie sensu messyanicznego ze słów proroczych. Mylą się wszakże, naszem zdaniem, i zamiast rozwiązać pomnażają trudności. Katoliccy zaś i wierzący protestanccy tłómacze, zgadzają się ze sobą co do prawdziwości tłómaczenia, aczkolwiek różnią się w wielu miejscach co do messyanicznego znaczenia wyrazów. Celem niniejszego artykułu jest rozjaśnić proroctwo Aggeusza i obronić je przeciw zarzutom ze strony biblijnego racyonalizmu.

W drugim roku Daryusza, syna Hystaspa (520 przed Chr.), prorok Aggeusz został posłany do Zorobabela i do arcykapłana Jezusa, syna Jozedeka, oraz do ludu żydowskiego, bolejącego nad tem, że ta druga świątynia, którą oni pośród tysiąca trudności odbudowali, nie dorównywa pierwszej pod względem piękności i wspaniałości. Prorok pociesza ich i zwiastuje, że ta druga świątynia, chwałą i wspaniałością przewyższy pierwszą, albowiem nawiedzi ją Messyasz.

„*Kto się między wami został*, woła prorok, *który widział dom ten w ozdobie iego pierwszey?*“ Żyła jeszcze bez wątpienia jakaś garstka starców, którzy widzieli, świątynię Salomona przed jej zburzeniem. „*A teraz co się wam ten widzi? Izali nie tak iest iakoby nie był w oczach waszych?*“ (jakoby był rzeczą nic nieznaczącą). Następnie, zachęcając ich do dalszego odbudowywania świątyni, dodaje: „*Nie bóycie się, bo to mówi Pan zastępów. Yeszcze iedna mała chwila iest* (dosłownie: jeszcze jeden raz, to jest: trochę), *a ia poruszę niebo y ziemię, y morze, y suchą. Y poruszę wszystkie narody. A przydzie pożądany wszem narodom* (dosłownie: a przyjdą pożądanie wszech narodów), *y napełnię dom ten chwałą, mówi Pan zastępów*“. „*Moie iest srebro, y moie iest złoto, mówi Pan zastępów*“. „*Większa będzie chwała domu tego pośledniego, niż pierwszego, mówi Pan zastępów. A na tem mieyscu dam pokóy, mówi Pan zastępów*“ [1]). Tak brzmi proroctwo Aggeusza.

Wulgata podaje znaczenie tekstu hebrajskiego z niektóremi tylko odmianami w szczegółach.

Hebrajskie wyrażenia עוֹד אַחַת מְעַט הִיא oddane są przez „jeszcze jeden raz,“ to jest „trochę.“— Siedemdziesięciu Tłómaczy, św. Paweł, który się trzyma ich przekładu w liście swoim do Żydów, XII, 26, oraz przekład syryjski oddają te wyrazy przez „jeszcze jeden raz,“ a zupełnie opuszczają wyraz מְעַט „*mało*,“ który znaczy albo *mało* (trochę) czasu, albo też *mało* jakiejkolwiek rzeczy.

Wulgata tłómaczy te wyrazy tak, jak gdyby tekst mówił:

---

[1]) Agg. II, 4, 8—10.

„עוֹד מְעַט „jeszcze mało czasu“ (jeszcze mała chwila), co wszakże nie jest dokładne [1]).

Oparci na tem tłómaczeniu „jeszcze mała chwila,“ twierdzili wykładacze racyonalistowscy, że prorok nie mówił o Messyaszu, ponieważ Messyasz przyszedł w pięćset lat po przepowiedni proroka, lecz że Aggeusz mówi tu o wypadku, który się ma wydarzyć „małą chwilą“ potem. Tłómaczenie LXX i tłómaczenie św. Pawła obala ten zarzut. Zresztą obrońcy Wulgaty słusznie odpowiadają, że podobne wyrażenia u proroków, którzy często mówią z emfazą, nie sprzeciwiają się bynajmniej okresowi czasu pięciu wieków.

Przez te wyrazy „jeszcze jeden raz, a ja poruszę i t. d.,“ prorok zdaje się mówić: „jak poruszyłem ziemię, morze góry, narody okoliczne, gdy ogłosiłem stare przymierze na górze Sinai, tak jeszcze raz odtworzę te same wypadki, gdy w czasach messyanicznych ogłoszę nowe przymierze.“ Takie jest tłómaczenie św. Hieronima.

U proroków wstrząśnienie ziemi, nieba, morza, lądu i wszystkich narodów, jest cechą messyanicznych czasów. Podobnie też Izajasz widział ziemię w posadach poruszoną i narody wzburzone za zbliżeniem się Messyasza, którego królestwo jest przedstawione jako powszechne odrodzenie [2]).

Znane są również słowa Joela: „*Lecz y na sługi moie, y na służebnice w one dni wyleię ducha mego. I dam cuda na niebie y na ziemi, krew y ogień, y parę dymową. Słońce obróci się w ciemność, a księżyc w krew, niż przydzie dzień Pański wielki a straszny*“ [3]).

Jakoż uczy nas natchniony tłómacz, Piotr św., że te wyrazy mają na względzie przyjście Messyasza [4]). I rzeczywiście niebiosa się poruszyły, gdy aniołowie z wysokości zstąpili do Bethleemu, by zwiastować narodzenie Messyasza, gdy otworzyły się przy chrzcie Chrystusa w Jordanie, gdy zaćmiło się słońce przy śmierci Zbawiciela; wtedy również drżała ziemia i skały pękały; a gdy spał w łódce i gdy chodził po wodach, morze przez wichry wzburzone bywało. Narody również wstrząśnięte zostały na przyjście Messyasza. Daniel widział, jak waliły się państwa i następowały jedne po drugich, a ostatnie w proch obrócone zostało przez kamień, który bez ludzkiej ręki oderwał się od góry, to jest przez Kościół Chrystusa. Jak zaś była prawdziwa zapowiedź proroka o wzburzeniu ludów przed przyjściem Chrystusa, okazują wojny Greków z Persami, podziały, zaszłe między następcami Aleksandra Wielkiego, niepokoje i wojny Rzymskie, trwające aż do chwili narodzenia się Zbawiciela.

Można zarzucić, że Aggeusz używa nieco dalej tych samych wyrażeń gdy mówi o Zorobabelu. Lecz trzeba zauważyć, że w tém miej-

---

[1]) Wyraz אחת odnosi się do עוֹד, i nie łączy się z מְעַט, albowiem w takim razie powinienby być położony po מְעַט. W hebrajskim zawsze stawia się on po rzeczowniku. Należy więc czytać עוֹדְאַחַת „jeszcze raz,“ jak to przetłómaczyli LXX.

[2]) Izai. LI, LX, LXV, LXVI, 22. [3]) Joel. II, 29—31. [4]) Dz. Ap. II, 20.

scu Zarobabel jest właśnie figurą Messyasza, i że wyrazy, zwrócone do Zorobabela, mają na myśli jego potomstwo, to jest Messyasza, który ma się z niego narodzić, tak samo jak obietnice, uczynione Abrahamowi i Dawidowi, wypełniają się nie w tych świętych mężach, lecz w ich potomstwie, w pochodzącym od nich według ciała Chrystusie.

Przystępujemy do głównego i najbardziej spornego punktu proroctwa A'a: „*A przydzie pożądany wszem narodom.*“ Starożytne przekłady Pisma św. rozmaicie oddają to miejsce, a zarówno katoliccy jak niekatoliccy tłómacze bardzo różnią się w zdaniach co do prawdziwego znaczenia tekstu oryginalnego. W tekście hebrajskim powiedziano dosłownie: „*I przydą pożądanie wszystkich narodów.*“ Św. Hieronim w Wulgacie przełożył: „*Et veniet Desideratus conctis gentibus.*“ Tłómaczenie to, jako oddające prawdziwy sens oryginału, przyjęli Ribera, Sanctius, Korneliusz a Lapide, Vatable, Kalmet a później Bade, Vigouroux, Corluy; przeciw niemu zaś występują Reinke, Trochon i Knabenbauer. My zaś zaliczamy się do liczby pierwszych. Parafraza chaldejska przyjmuje tekst hebrajski bez żadnych objaśnień. Przekład LXX różni się bardzo od Wulgaty: „I przyjdą drogocenne rzeczy wszystkich narodów. καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνων.“ Podług tego przekładu, św. Cyryl Aleksandryjski stosuje to miejsce do nawrócenia się pogan. „Ponieważ, mówi on, nieskończona liczba wszystkich narodów, które połączyły się ze sobą w domu Bożym, są jako dary drogocenne i jako obrazy, upiększające go i przyozdabiające.“

Przekład syryjski tak te wyrazy oddaje: „Oni (według św. Efrema, królowie Gog) przyprowadzą pożądanie narodów“ [1]). Widać z tego, jak bardzo różnią się ze sobą przekłady Pisma św. przez Kościół przyjęte. Różnice te odnoszą się do wyrazów: חֶמְדָּה *hem Dah*, i do wyrazu בָּאוּ *bau.*

Co należy rozumieć przez wyraz „hem-Dah?“ Wyraz ten, który zaledwie kilka razy spotyka się w Biblii, pochodzi od słowa *hamad* (חָמַד) *pożądać*, *pragnąć*, oznacza więc w oderwanem znaczeniu *pożądanie*, a w znaczeniu konkretnem — tego, który jest pożądany, czyli *pożądanego*. Mówi się w hebrajskim języku „ziemia pożądania (hem-dah)“ w znaczeniu: ziemia rozkoszna, „przedmioty pożądania,“ w znaczeniu: przedmioty drogocenne [2]). Przy takiej konstrukcyi wyrazów, jak w tem zdaniu, wyrażenie „wszystko pożądanie Izraela“ oznacza wszystkie przedmioty, których Izrael jaknajbardziej pragnął [3]). U Daniela [4]) „pożądanie niewiast,“ jest to bałwan, którego pragnęły czcić przedewszystkiem kobiety. Siedemdziesięciu Tłómaczy rozumieli, że „hemdah“ narodów oznacza rzeczy wybrane, przedmioty drogocenne dla narodów. Uczeni, którzy w ostatnich czasach sprawdzali urzędowe przekłady angielskie, przetłómaczyli to wyrażenie przez: „wszystkie rzeczy godne pożądania narodów,“ a na marginesie pozwalają tłómaczyć przez:

---

[1]) S. Ephrem Syri. Hymni et sermones. Mechlin, 1886, t. II, 303.
[2]) Jer. III, 19; II Par. XXXII, 27; XXXVI, 10; Ezech. XXVI, 12.
[3]) I. Król. IX, 20. [4]) Dan. XI, 37.

„wszystkie rzeczy pożądane przez narody.“ Atoli równie dobrze można przetłómaczyć ten wyraz przez „pożądany,“ jak przez „rzeczy pożądane,“ albo „godne pożądania;“ wyraz ten bowiem pozwala zarówno na jedne jak i na drugie tłómaczenie. Pierwsze, przyjęte przez św. Hieronima, oznacza Messyasza, którego znów drugie tłómaczenie, przyjęte przez Siedemdziesięciu wyklucza. Lecz, jak zauważył św. Cyryl Aleksandryjski, wyrazy te można zarówno stosować do czasów messyanicznych jak i do nawrócenia pogan.

O. Knabenbauer z wielką erudycyą broni tego drugiego zdania. Uczony ten egzegeta mniema, że tego wyrazu „pożądanie“ nie można uważać za jedno z imion Messyasza, bo w Piśmie św. nigdzie więcej tego imienia się nie spotyka. Wszelako argument to nie dosyć silny, boć imiona „Siloh“ [1]) i „Emmanuel“ [2]), również raz tylko jeden nadane są Messyaszowi. Lecz co najbardziej zniewala O. Knabenbauera do przyjęcia tego zdania, to wyraz בָּאוּ *przyjdą*, który jest postawiony w liczbie mnogiej, podczas gdy podmiot „hemdah“ jest w liczbie pojedynczej. Wskutek czego wnioskuje on, że „hemdah“ jest imieniem zbiorowem, gdyż w języku hebrajskim tylko imiona zbiorowe przypuszczają czasownik w liczbie mnogiej. Uwaga to bardzo prawdziwa. Niemniej jednak nie zdaje mi się ona być rozstrzygającą. Naprzód Ribera sądzi, a jego zdanie wydaje mi się nie bez podstawy, że בָּאוּ jest błąd kopisty: zamiast בָּאָה; i w rzeczywistości autor przekład ָ u syryjskiego miał przed ָ oczyma tekst, w którym było חֵבִיאוּ „*sprowadzą.*“ Święty Hieronim dwa razy powtarza: „melius haberi in hebraeo: et veniet Desideratus;“ zdaje się przeto, że musiał on czytać czasownik w liczbie pojedynczej. A zatem w tem miejscu był waryant, czyli inaczej, nie jest wykluczone prawdopodobieństwo, że mamy tu przed sobą błąd kopisty. Następnie zauważyć należy, iż u Izaiasza XLV, 8, wyjątkowo spotyka się oderwany wyraz „zbawienie“ w znaczeniu konkretnem „zbawiciel,“ i oznaczając Messyasza, jest postawiony, jak i w tem miejscu, ze słowem w liczbie mnogiej. Knabenbauer wie o tem i wyraz „zbawienie“ w tem miejscu uważa za imię zbiorowe, gdyż Messyasz jest zbawieniem wielu. Zdaje mi się przeto, że to samo wyjaśnienie stosuje się do wyrazu „pożądany“ w naszym tekście, gdyż Messyasz jest pożądauy przez wielu. Jak więc wyraz „zbawienie“ tak samo i wyraz „pożądany“ będzie miał tu siłę liczby mnogiej; albowiem pożądany zawiera w sobie pragnienie wszystkich, lub też ogół dóbr, których narody pożądają, jak to objaśnia Corluy.

Należy również zauważyć z Bade'm, że słowo בּוֹא *przyjść*, jest wyrazem ruchu, używanym odnośnie do istot żyjących. Prawda, że wyraz ten znajduje obszerne bardzo zastosowanie, tak np. mówi się: „owoce przyjdą“ [3]), t. zn. obrodzą się; „wyrocznie przyjdą,“ t. j. wypełnią się; ale o rzeczach nieżyjących nie mówi się, że one przyjdą, chyba tylko przez prozopopeę. Zdaje mi się więc, zgodnie z ogółem tłómaczy, że św. Hieronim pojął prawdziwe zna-

---

[1]) Ks. Rodz. XLIX, 10. [2]) Iz. VII, 14. [3]) Lew. XXV, 22.

czenie tekstu Aggeusza i że należy z Wulgatą powiedzieć: „*A przyjdzie pożądany narodów*,“ czyli Messyasz.

Prorok nie mówi dokąd Messyasz przyjdzie, lecz ponieważ bezpośrednio po tych wyrazach dodaje: „Napełnię ten dom chwałą“, wskazuje tem samem aż nadto wyraźnie, że Messyasz przyjdzie do świątyni, którą właśnie wtedy odbudowano. Przez pobyt Messyasza świątynia ta będzie napełniona chwałą i wskutek tego przewyższy ona świetność świątyni Salomona, o czem nieco dalej wspomina. Trudno zrozumieć, jakim sposobem miałaby spłynąć na świątynię ta chwała wskutek dóbr mcssyanicznych w ogólności, a nie wskutek pobytu w niej Messyasza.

Zarzucają nadto, że Messyasz nie może się nazywać „pożądany narodów“ gdyż narody go nie znały. Odpowiadamy na to: Narody miały pewne nieokreślone pojęcie o przyszłym Odkupicielu i oczekiwały odkupienia. Izajasz, mówiąc o Messyaszu i o chwale, której On przyczyni Izraelowi, powiada, że „wyspy go oczekują,“ [1]), a św. Paweł dodaje, że w oczekiwaniu tem „wszelkie stworzenie wzdycha“ [2]). Zarzucają także, że Messyasz przyszedł nie do drugiej świątyni, lecz do trzeciej, nie do świątyni, odbudowanej przez Zorobabela, lecz do świątyni odbudowanej przez Heroda. Atoli znika ta trudność, skoro się zważy, że przeróbka Heroda jest raczej odnowieniem świątyni, i że żydzi zawsze rozróżniali tylko pierwszy i drugi kościół. Budowla Heroda jest tąż samą budowlą Zorobabela. Zbawiciel, nawiedzając w dniu swego ofiarowania i w różnych okolicznościach swego życia odnowioną przez Heroda świątynię, zaszczycił nie trzecią, lecz drugą świątynię, i tym sposobem wypełnił proroctwo Aggeusza. Z tego wszystkiego widać, że czy weźmiemy wyraz „hemdah“ w znaczeniu dóbr messyanicznych, czy też w znaczeniu samego Messyasza, to przypuścić będziemy musieli, że to proroctwo Aggeusza stosuje się, co najmniej, do czasów Messyasza; o tem wyraźnie uczy nas św. Paweł w swym liście do Żydów (XII, 26, 27). Prócz tego, poruszenie ziemi i nieba, wzburzenie narodów, chwała i pokój, wylane na miejsce święte, u Izajasza i u innych proroków są charakterystycznemi znakami przyjścia Messyasza.

Prw. *J. Knabenbauer:* „In prophetas minores“ t. II, 183, 199 *L. Reinke:* „Der prophet Haggai,“ str. 68 i nast.; *J. Corluy:* „Spicilegium dogmatico-biblicum,“ t. I, 515—524; *F. Keil:* „Die zwölf kleinen Propheten,“ 2-a edyc., str. 501—514; *Vigouroux:* „Dictionnaire de la Bible,“ artyk. „Aggée.“ *T. I. Lamy.*

X. F. P.

AGNI, w religii Wedów oznacza bożka ognia lub też sam ogień. Emil Burnouf w książce swej p. t. „*La science des religious*“ utrzymuje, że ewangeliczne *Agnus Dei* jest niczem więcej, jak tylko owym Agni wedyjskiem, a Chrystus Pan jest bożkiem ognia Wedów. Całe dowodzenie jego opiera się na podobieństwie wyrazów. „Czyż to nie widoczne, pyta on, że Agnus jest słowem *Agni* z końcówką łacińską?“ Odpowiedź na tę niedorzeczność wcale nie

---

[1]) Iz. XLII, 4; LI, 5; LX, 9. Ob. również Iz. II, 2 i nast.
[2]) Rom. VIII, 19, 22

trudna. W istocie bowiem między Chrystusem a bożkiem indyjskim niema pod żadnym względem najmniejszego podobieństwa. Agni bowiem w Wedach nie jest żadną osobą ani też nie istnieje niezależnie od pierwiastku ognia, lecz jest to po prostu ogień, ukazujący się na ołtarzu lub też w obłokach, i zostający bogiem. A jeśli Wedy mówią o jego „narodzinach," to tylko dla tego, że chcą metaforycznie wyrazić wybuch płomienia; metafora zaś ta jest zawsze zrozumiała i stosuje się tylko do pierwiastku materyalnego. Agni jest ogniem materyalnym, dającym życie wszelkiej istocie.

Całe zatem rzekome podobieństwo obraca się około dwóch wyrazów *Agni* i *Agnus*.

Zauważymy przedewszystkiem, że wyraz *Agni* jest pospolitą nazwą, oznaczającą ogień, nie zaś jakiemś mataforycznem imieniem; jest to łacińskie *ignis*, a starosłowiańskie *ogni*. *Agnus Dei* zaś to Baranek Boży, który ofiarą i poświęceniem swojem gładzi grzechy świata. Otrzymał zaś tę nazwę dla tego, że figurą Jego niegdyś był baranek wielkanocny i że został ofiarowany, podług wyrażenia Izajasza, jako baranek bez skargi: *„Ofiarowan jest, iż sam chciał, a nie otworzył ust swoich... jako baranek..."* (Iz. LIII, 7).

Figura zatem Baranka Bożego została zaczerpnięta z księgi Rodzaju i z księgi Izajasza proroka, nie zaś ze świętych hymnów indyjskich.

Te niezaprzeczone fakta byłyby mogły dostatecznie ustrzedz Burnoufa od tak wielkiego błędu! Ale więcej mamy podobnych dowodów. Jan Chrzciciel i ci wszyscy, którzy pierwsi nadali Jezusowi tytuł Baranka Bożego, mówili po hebrajsku, nie zaś po łacinie. Nazwali Go zatem *Kar*, nie zaś *Agnus*. A następnie, czyż można wymyślić coś bardziej nad to niemądrego? Boć uważmy tylko dobrze. Zdaniem Burnouf'a, uczniowie czy też wynalazcy Chrystusa, gdy Go już zrobili ewangelicznym prorokiem, umyślili Go nazwać Barankiem Bożym na pamiątkę, czy też na cześć bożka ognia, sławionego w starożytnych pieśniach indyjskich. Ależ jak mogła myśl podobna przyjść im do głowy? W jakimże celu uczynili oni to nie pojęte zestawienie Chrystusa z indyjskim Agni. Skądżeż znali tego bożka indyjskiego? Burnouf twierdzi, że cześć *Agni* została zaprowadzona wśród chrześcijan przez jakieś tajemne, rozpowszechnione na Wschodzie, stowarzyszenie, które pokryjomu rozsiewało swoje nauki. Ale nie mówi gdzie i kiedy istniało podobne stowarzyszenie ani też jakie pozostawiło ślady swego istnienia.

Emil Burnouf i jego zwolennicy utrzymują jeszcze, że chrześcijanie czczą ogień i że cześć tę zapożyczyli od czci *Agni*. Jako dowód przytacza kilka wyjątków z modlitwy, przeznaczonej przez Kościół na dzień Wielkiej Soboty, i dodaje, że czytając tę modlitwę, możnaby sądzić, iż się ma przed oczyma stronicę hymnów na cześć *Agni*. Zobaczmy więc na czem się opiera to jego zdanie.

W czasie nabożeństwa, poprzedzającego Mszę Wielko-Sobotnią, kapłan błogosławi świecę, przeznaczoną do umieszczenia na boku ołtarza i mającą być zapalaną w czasie nabożeństwa aż do Wniebowstąpienia Pańskiego. Do świecy tej zwanej inaczej paschałem, przymocowywa kapłan w kształcie krzyża pięć gran kadzidła.

Jasne samo przez się znaczenie tej ceremonii i tych emblematów, jeszcze dokładniej określa modlitwa na Wielką Sobotę przepi-

sana, i to określa tak wyraźnie, że najmniejszej nie pozostawia wątpliwości co do znaczenia rzeczonej ceremonii kościelnej. Symbolizm ów przywodzi nam na pamięć Chrystusa zmartwychwstałego, ślady pięciu ran noszącego na ciele, ukazującego się od czasu do czasu uczniom swoim, a nakoniec niknącego zupełnie i wznoszącego się do nieba w dzień Wniebowstąpienia. Otóż podług Burnoufa, ceremonja ta zapożyczona jest z kultu *Agni*, a nawet same wyrazy mszału, czytane dnia tego, przypominają hymny wedyjskie. Przytoczymy tu kilka charakterystycznych ustępów tych hymnów, a następnie, dla porównania podamy modlitwę Wielkosobotnią, i niech sam czytelnik osądzi, jaka jest wartość zarzutu podnoszonego przez Burnoufa.

W pierwszym hymnie: poczęcie *Agni* jest przedstawione na podobieństwo poczęcia dziecka: dwa kawałki drzewa, są to rodzice *Agni* [1]). „Oto nasienie wyższe, do zapłodnienia zdolne! przynieście niewiastę, uczynimy *Agni* jak za dni dawnych. Bóg, który zna wszystkie istoty, mieści się w dwóch drewnach, jak owoc dobrze umieszczony w żywocie płodnych matek. *Agni* winien być czczony codziennie przez ludzi czuwających, zaopatrzonych w ofiary. Na rozłożone to niewieście drzewo przynieście inne. Począwszy, porodzi ono tego (boga) męża. Ten bóg jaśniejący, światłem przyozdobiony, syn modlitwy, narodził się w skutek tego aktu cudownego. Kładziemy cię, o *Agni*, na pępku ziemi, abyś nosił nasze ofiary. Wydajcie, o ludzie, mędrca, któryby w błąd nie wprowadzał nikogo,—rozumnego, nieśmiertelnego, główny, bardzo zbawienny sztandar ofiary.“ (Rig. Ved. II, 23). „Narodził się on jako człowiek, ów najgodniejszy ofiarnik, który we wszystkiem słucha tego, kto mu jest życzliwy. Bogactwa niech służą temu, kto pragnie chwały tego boga! Niech on nas broni przed gniewem wielkiego boga Waruny.“

„Ofiarą swoją rozweselcie boga, który zna wszystkie istoty; uczcijcie *Agni* ofiarami i libacyami, tego boga kochanego, świetnego, niebios kapłana. Noc i zorza wydają na cześć jego okrzyki radości; przebija on obłoki, a promieniami swych oczu niebo i ziemię ogląda. Daj, niech nam przyświecają, o *Agni*, bogactwa obfite; uczyń nam litościwemi niebo i ziemię, a bogom uczyń przyjemną ofiarę naszą. Daj nam tysiączne obfite dobra; otwórz nam skarby.“ (I, 2).

„Ty jesteś, *o Agni*, Indrą, przywódcą mężów walecznych; ty jesteś Wisznu czcigodny, o krokach olbrzymich; tyś król Waruna, stróż prawa, i Mitra, podziwu i chwały godny. Jak Twasztar, dajesz siłę wyznawcy twemu; ty jesteś Rudra, duch niebios podniosły, ty jesteś wszystkim bogom równy. Ty jesteś im podobny, o *Agni*, potęgą równy, a nawet większy, ty ich wszystkich przewyższasz; ty napełniasz niebo i ziemię.“ (II, 1).

„*Agni* narodził się w niebie, zstępuje na ziemię, a obcując z ludźmi przez Bhrigów, stara się ustawicznie wznieść ponownie do miejsca swego pochodzenia; rzuca się tam z zapałem, w okamgnieniu unosi go rydwan świetny i o jasnych barwach rumaki rącze.“ (II, 8, 1, 10, 2).

„*Agni* jest najmędrszy, zna on wszystkie istoty; daje rozum i mądrość; udziela wszystkiego dobra śmiertelnym; daje im skarby,

---

[1]) Porów. *Burnouf*. „La science des religions,“ str. 204—5; 221—225.

stada bydła, konie, deszcz, pożywienie. Syn mocy i nieskończonej potęgi, daje zwycięztwo walczącym. Jest on głową nieba a pępkiem ziemi. Jak promienie skupione są w słońcu, tak skarby w *Agni*. O *Agni*, który jesteś dla wszystkich ludzi, wielkość twoja przewyższa wielkość niebios. Skutkiem zwycięzkiej bitwy dałeś bogom swobodne przestrzenie. Jak Indra zwyciężyłeś nieprzyjaciela bogów, zabiłeś Dasyu, upokorzyłeś jego sztandary, rozćwiertowałeś wydziercę dóbr." (Patrz 1, 27, 7—11. — 1, 59,2—5. — 1. 8, 1, 10—2).

Oto krótki rzut oka na istotę *Agni* i na cześć mu oddawaną. Obaczmy teraz, jakie są ceremonije i modlitwy katolickie, które dały powód do powyższego zarzutu. Nabożeństwo Wielko-Sobotnie rozpoczyna się od poświęcenia nowego ognia; kleryk mniejszych święceń krzesze z krzemienia iskry ognia na węgle drzewne i takowe rozżarza, poczem kapłan przystępuje do święcenia ognia. Oto są wyrazy, które przy tem wymawia:

„Boże, któryś przez Syna Twego, ów węgielny kamień świata, ogień jasności swojej wiernym udzielił, poświęć ten z kamienia dla naszego użytku wydobyty nowy ogień i spraw, byśmy przez te święta Wielkanocne tak byli *niebieskiemi pragnieniami zapaleni*, iżbyśmy na gody *wiecznej jasności* czystem sercem przybyć mogli.

„Panie Boże, Ojcze wszechmogący, *światło niegasnące*, *Stwórco wszelkiego światła*, błogosław to światło, poświęcone i błogosławione przez Ciebie, któryś wszystek świat oświecił, abyśmy byli tem *światłem rozpaleni i ogniem jasności Twojej oświeceni*, a jako oświeciłeś Mojżesza wychodzącego z Egiptu, tak *oświeć serca i zmysły nasze*, abyśmy do życia i *światła* wiecznego przyjść zasłużyli."

„Panie święty, Ojcze wszechmocny, wieczny Boże, racz nam błogosławiącym ten ogień w imie twoje, i jednorodzonego Syna Twego a Pana naszego Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego dopomódz; wspomóż nas przeciw ognistym pociskom nieprzyjaciela i oświeć nas Twą łaską niebieską."

Tu następuje długi śpiew, z którego zacytujemy wyjątki odnoszące się do ognia: „Niech się weseli z radości anielska niebios rzesza... i za takiego Króla (Jezusa Chrystusa) zwycięztwo, niech się rozlega trąba zbawienia! Niech się raduje i ziemia, takiem światłem promieniejąca, wiecznego Króla jasnością oświecona i niech obaczy, że znikły światła ciemności! Niech się również raduje i święta Matka, Kościół, przyozdobiony jasnością takiego światła."

„Rzecz zaprawdę godziwa i sprawiedliwa całem sercem i całą duszą głosić niewidzialnego Boga Ojca wszechmogącego i Syna Jego jednorodzonego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który za nas się ofiarował. To są bowiem święta Wielkanocne, podczas których ofiarował się ten prawdziwy Baranek paschalny. Ta bowiem jest noc, kiedyś o Boże, suchą nogą przez morze Czerwone przeprowadził ojców naszych, synów Izraelskich, wybawionych z Egiptu. Ta zatem jest noc, kiedy *słup światła* rozproszył ciemności grzechów. Ta noc jest, która łasce i świętości ponownie oddała po całym świecie wierzących w Chrystusa, uwolnionych od zbrodni świata i od *ciemności grzechu*. Ta to noc, która oglądała Chrystusa, kiedy zerwawszy więzy śmierci, zwycięzko wstępował do nieba, gdy został Syn Boży oswobodzony, by sługę wybawił. Ta to noc,

o której powiedziano: noc będzie oświecona jako dzień... To zatem święcenie tej nocy rozprasza zbrodnie, gładzi błędy, grzesznym przywraca niewinność, a radość strapionym. O błogosławiona ta noc, w której niebo łączy się z ziemią, a Bóg z człowiekiem! Spraw, Panie, aby ten paschał na cześć Twoją poświęcony, służył *ku rozproszeniu ciemności tej nocy;* niechaj się on pali aż do owej jutrzenki, która będzie (stworzona przez tego), który powróciwszy z otchłani, *oświecił rodzaj ludzki.* „Błogosław więc nas, Panie, zasłaniaj nas i prowadź do życia wiecznego."

Nie będziemy dłużej nadużywali cierpliwości czytelnika przytaczaniem dowodów przekonywających, że pojęcia chrześcijańskie nie mają nic wspólnego z pojęciami Wedów. Albowiem przy czytaniu powyższych wyciągów łatwo dostrzedz, że nie tylko nie mogły pojęcia Wedów wytworzyć pojęć chrześcijańskich, i dziś nie mają z nimi najmniejszego stosunku, ale owszem pojęcia te pozostają względem siebie na dwóch przeciwległych biegunach myśli ludzkiej.

W Wedach ogień jest bogiem, którego proszą, którego wzywają, i od którego oczekują wszystkiego dobra. Akty zatem, których on jest przedmiotem, stanowią prawdziwy kult czci i błagania. Jeśli wytwarzają ogień, to dla tego, by zrodził sobie boga.

We mszale zaś rzymskim ogień jest żywiołem materyalnym, stworzeniem bożem, poświęconem swemu Stwórcy dla przypomnienia zależności człowieka od Niego i używanem jako symbol jasności duszy cnotliwej, jako symbol oświecenia wiernego rozumu, chwały Boga i szczęścia wybranych; symbol przeciwstawiony ciemnościom, które wyobrażają nieświadomość, grzech i śmierć wieczną. Podkreśliliśmy odnośne ustępy, w przytoczonej modlitwie kościelnej, a zatem zbyteczna byłaby rzecz do nich powracać.

Ogień, poświęcany w dzień Wielkosobotni, jest ogniem nowym, roznieconym w myśl tej biblijnej zasady, że Bóg miłuje pierwociny wszelkich dóbr ziemskich, ogień ten jest nowym symbolem prawa pierwszeństwa, jakie posiada Bóg do uczuć serca ludzkiego, oraz symbolem najwyższego panowania Boga nad wszystkiem. (Patrz między innemi: Exod. 23, 19; 24, —26, — Levit. 23, 10, —Deut. 18, 4. etc.).

Jak mógł tego nie zauważyć Burnouf, ten, który przywiązuje tyle znaczenia do dwóch kawałków drzewa, rodzących ogień u Aryjczyków, że katolicki rytuał przepisuje krzesać iskrę ognia nie z drzewa, lecz z krzemienia, i nie w nasienie drzewne *(Arani)*, lecz na węgle? Już to samo byłoby dostateczną przestrogą dla odważnego mytologa, by nie zestawiał dwóch rytuałów i dwóch doktryn tak bardzo ze sobą różnych? Lecz Burnouf nie widział nic prócz tego, co chciał widzieć. Nie słyszał on wcale o symbolizmie chrześcijańskim, który przecież jest poezyą ze wszystkich poezyi najczystszą i najwznioślejszą.

Kościół katolicki, rozumiejąc znaczenie sentencyj, że „droga przez przykazania jest długa, a przez przykłady — krótka," że „nic bardziej nie porusza umysłu, jak to, co oczy widzą," stara się nauczać wiernych i przejmować ich umysły prawdami wiecznemi przez uprzytomnianie im prawd oderwanych w przedmiotach zewnętrznych. Tak np. świece zapalone na ołtarzu przypominają chrześcijaninowi miłość jaką winien Bogu, ten płomień miłości, którym serce jego pałać powinno, jak również tę władzą najwyższą, której

wszelkie życie, wszelkie stworzenie bezwzględnie podlega. Świeca paschalna, oprócz znaczenia mistycznego, które zaznaczyliśmy wyżej, przypomina swym płomieniem, że Chrystus, którego ona jest godłem, przez swą naukę i przez swą łaskę jest światłością umysłów. Ogień nowy, jakeśmy to powiedzieli, jest godłem pierwocin, godłem najwyższego prawa Stwórcy nad stworzeniem; ogień ten oznacza przytem światło, rzucone na świat nauką Chrystusa, oznacza chwałę zmartwychwstałego Syna Bożego, nowy dzień łaski, rozjaśniony na świecie przez odkupienie człowieka, oznacza wreszcie chwałę Bożą i chwałę wybranych w niebie.

Atoli ogień ten nie jest bynajmniej przedmiotem jakiejkolwiek z naszej strony czci, w właściwem jej znaczeniu. Jest to poprostu stworzenie materyalne, służące do użytku ludzkiego i poświęcane Bogu dla duchowej korzyści człowieka, co wszystko najzupełniej usprawiedliwiają przytoczone powyżej sentencye. Wszystko to objaśnia powyższa wielkosobotnia modlitwa tak dokładnie, iż wszelkie na tym punkcie nieporozumienie poprostu wytłómaczyć się nie da. Burnouf nic nie chciał rozumieć w tych wzniosłych figurach, w które obfituje rytuał chrześcijański, a nawet naturę ich całkowicie zapoznał. Czyżby postępowanie takie było mimowolne? Pragnęłoby się w to wierzyć, choć się nie ma odwagi. Jakże bowiem przy dobrej wierze można wytłómaczyć owo oskarżanie katolickiego Kościoła bez najmniejszej do tego podstawy? Jakże można byłoby mieszać poświęcenie ognia Bogu ze czcią bożka - ognia, będącą najwyraźniejszem przeciwstawieniem owego wielkosobotniego aktu w kulcie katolickim? *(Harlez).* (Ob. *X. dr. Pawlicki*, „O początkach chrześcijaństwa.“ Kraków, 1884). *X. P. S.*

AGNOSTYCYZM. Stuart Mill, Herbert Spencer i inni pozytywiści angielscy utrzymują, że, przypuszczając możliwość istnienia lub nawet samo istnienie bytu absolutnego to jest Boga, wyznać należy, iż Jego natura jest dla nas niemożliwą do poznania; dla tego też doktryna rzeczonych pozytywistów otrzymała nazwę *agnostycyzmu.* (Ob. art. „Pozytywizm“). W pierwszej części artykułu „Bóg“ wyjaśniamy teoryę agnostycyzmu i wykazujemy jej bezpodstawność; dowodzimy tam mianowicie, iż za pomocą światła naturalnego możemy osiągnąć prawdziwe i pewne poznanie istnienia Boga i Jego przymiotów.

Chociaż tu na ziemi możemy poznać Boga, to jednak niezdolni jesteśmy natury Boskiej zrozumieć. W niebie dopiero przy pomocy światła nadprzyrodzonego będzie mógł nasz rozum bezpośrednio poznawać Istotę Nieskończoną. (Ob. art. „Niebo“). Póki zaś jesteśmy na ziemi, nasza naturalna znajomość Boga jest wynikiem rozumowania, opartego na istnieniu stworzeń i na ich przymiotach; rozumowanie to daje nam poznać Boga przez porównania, wzięte ze stworzeń skończonych. Taka jest nauka teologii katolickiej.

Zapytajmy teraz: 1) pod jakim względem *agnostycyzm* różni się od tej nauki katolickiej? 2) czy można się zgodzić na zasady *agnostycyzmu?* Oto dwa pytania, które mamy pokrótce rozważyć.

I. *Różnice zachodzące pomiędzy agnostycyzmem, a nauką katolicką.*

1. Jedni z agnostyków, jak np. Stuart Mill, uważają istnienie Boga tylko za prawdopodobne; inni, jak Spencer, przyjmują istnienie to jako pewne; ale jedni i drudzy jednozgodnie twierdzą, że nie możemy poznać Boga i Jego przymiotów, a pojęcia nasze o Bogu są ze sobą sprzeczne.

Teologia katolicka przeciwnie naucza, a mianowicie, że posiadamy pewne i prawdziwe poznanie istnienia i natury Boga; że aczkolwiek nie przenikamy istoty Jego ani Jego przymiotów, to jednak nasze twierdzenia o doskonałościach Boskich są prawdziwe i pewne, nie są ze sobą w sprzeczności, ani się też nawzajem nie wykluczają.

2. Podstawą teoryi agnostycznej jest *assocyacyonizm*, za pomocą którego agnostycy usiłują tłómaczyć pochodzenie wszystkich naszych myśli i sądów. (Ob. art. „Assocyacyonizm“).

Na mocy assocyacyonizmu uważają oni za żadne wszelkie pojęcie, któreby nie było urobione przez assocyacyę czyli połączenie danych doświadczalnych, przypadkowych, względnych i ze świata zewnętrznego zapożyczonych. Na mocy tegoż assocyacyonizmu za niedorzeczne uważają wszelkie pojęcie, z którem łączy się konieczność lub absolut. Wreszcie uważają za sprzeczne wszelkie pojęcie złożone z takich pierwiastków, których zjednoczenia w jednym i tym samym bycie wyobraźnia przedstawić sobie nie może. Postawiwszy zaś taką zasadę, jakże nie mają oni odrzucać pojęcia o Bogu, w którem to pojęciu nie ma nic przypadkowego, nic skończonego; w którem wszystkie pierwiastki są absolutnie konieczne, które uzmysłowić się nie da przez żadne wyobrażenie, zaczerpnięte ze świata stworzonego, którego to wreszcie pojęcia pierwiastki nie dałyby się odnaleść zjednoczone w stworzeniu. Dla tego też rzeczeni filozofowie wnioskują, że Bóg, jeśli w ogóle istnieje, jest nie do poznania, a pojęcie, jakie sobie o Nim wytwarzamy, żadną miarą nie może odpowiadać rzeczywistości.

Sposób w jaki dochodzimy do naturalnego poznania Boga, zupełnie inaczej tłómaczy teologia katolicka. Podług niej wychodzimy z danych przypadkowych, dostarczanych nam przez świat zewnętrzny, by drogą rozumowania wykazać, że Bóg istnieje i z konieczności posiada w sposób nieskończenie wyższy, aniżeli pojąć możemy, wszystkie doskonałości stworzeń. To przypuściwszy, poznajemy Boga nie inaczej, jak przez porównanie Go ze stworzeniami; poznanie to chociaż nie dozwala nam przeniknąć i zrozumieć istoty Bożej, to wystarcza jednak do okazania nam Boga za pomocą cech charakterystycznych, które odróżniają Go od wszystkich innych bytów.

II. *Błędność twierdzeń, stawianych przez agnostycyzm przeciw nauce katolickiej.*

Chcąc ocenić wartość tych twierdzeń agnostycznych, trzeba naprzód zbadać zasady, z których one są wzięte. Zasady te, jak widzimy, są to zasady assocyacyonizmu. Odrzuciliśmy już i całą tę teoryę i stosowanie jej przez agnostyków do zasady przyczynowości oraz do pojęcia o Bogu. Wykazaliśmy, że człowiek posiada dwa sposoby naturalnego poznawania: poznawanie zmysłowe, któremu za przedmiot służą rzeczy doświadczalne i przypadkowe, oraz poznawanie rozumowe, które ma za przedmiot to, co jest konieczne i absolutne. Drugie to poznawanie wytwarza się nie z tych samych pierwiastków co pierwsze, lecz z pierwiastków zupełnie odrębnych.

Nie wynika ono z assocyacyi danych empirycznych, lecz polega na rozumieniu tych danych. Wytwarza się nie wtedy, gdy sobie owe dane przedstawiamy, lecz kiedy pojmujemy ich przyczynę, konieczny ich ze sobą związek i porządek logiczny, kiedy tych danych wykazujemy przyczyny i ich następstwa. Ponieważ zaś nie można się zgodzić na zasady, które agnostycyzm uważa za punkt wyjścia dla siebie, nie można przeto się zgodzić i na jego wnioski o naturze i przymiotach Boga.

Zaiste, wcalebyśmy nie poznawali natury Boskiej, gdybyśmy nie byli zdolni pojąć nic więcej nad to, co przypadkowe i doświadczalne.

Należałoby za sprzeczne uważać pojęcie Boga, gdyby pierwiastki nie dające się zestawić w bytach skończonych, w takich jakie nam świat przedstawia, nie mogły się zjednoczyć i uzupełnić w bycie nieskończonym.

Ale nie jest prawdą jakoby nie było innych pojęć prawdziwych jak tylko te, które powstały z pierwastków wziętych ze świata przypadkowego, nieprawda, żeby wszelkie pojęcie, którego pierwiastki nie dadzą się odnaleść w stworzeniach, było już tem samem sprzeczne. W rzeczywistości rozum uznaje za możliwe w Bogu to, co nie mogłoby istnieć w stworzeniach, dopuszcza on istnienie doskonałości nieskończonych, które tylko w Bogu istnieć mogą.

Nieprawdą jest, jakoby wszelkie nasze poznanie było wynikiem połączonych danych empirycznych. Nieprawdą jest, żeby doskonałości Boże w ten sam sposób znajdowały się w Bogu, w jaki odnośne przymioty stworzone znajdują się w stworzeniach. Wszystkie przeto twierdzenia, jakie agnostycyzm stawia przeciw nauce teologów katolickich, utrzymać się nie dadzą. Nie podajemy tu dowodów z nauki katolickiej, gdyż znajdują się one w art.: „Bóg," „Assocyacyonizm," „Tajemnice." *(I. M. A. Vacant).*

X. S. G.

ALBIGENSI. Wojna krzyżowa, w początkach XIII wieku przeciwko Albigensom podjęta, stanowi jeden z donioślejszych wypadków w dziejach średniowiecznego Kościoła. Kościół sam musi ponosić zań odpowiedzialność. On to bowiem, w istocie, do południowej Francyi powołał Szymona z Montfortu i jego krzyżowców, on kierował wyprawą krzyżową, a raz odniósłszy zwycięstwo, zapewnił sobie jego korzyści rozmaitymi środkami, w szczególności zaś przez ustanowienie inkwizycyi. Wyprawa krzyżowa przeciw Albigensom nie łatwo daje się objąć zarówno w swej całości, jak w szczegółach, których powikłanie i nieskończona rozmaitość dostarczała i długo jeszcze dostarczać będzie przedmiotu do namiętnych a czczych wybuchów antyreligijnej krytyki.

Prawda, że historya tej wojny nie jest bynajmniej jedną z tych kart przeszłości, na których z przyjemnością spoczywa oko dziejopisarza, ale skoro się zważy, że bywają niekiedy konieczności historyczne, bolesne przejścia dla ludzkości, z których nie można się wydobyć bez użycia siły, przyznać będzie trzeba, że wojna krzyżowa przeciw Albigensom była właśnie taką historyczną koniecznością, że pośrednictwo Kościoła było w niej słusznem, a środki przezeń użyte jedynie odpowiedniemi. W braku miejsca na szczegółowe opowiadanie, ograniczymy się do wydarzeń najlepiej uwydatniają-

cych charakter i dążności Albigensów, jak również naturę interwencyi papieży w heretyckich zawichrzeniach.

Długo wahał się Kościół zanim przystąpił do użycia siły. Już od stu lat przeszło doktryna Albigensów przesiąkła w południowe prowincye Francyi i tam głębokie zapuszczała korzenie, gdy Szymon z Montfortu na czele północnych krzyżowców stanął pod murami Béziers (1208). W tym długim okresie czasu działał Kościół wyłącznie łagodnymi środkami perswazyi i przekonywania. Raoul Ardent (1101) i św. Bernard (1153) przebiegali kraje, herezyą dotknięte, wyszukując błędy, podniecając żarliwość biskupów - pasterzy i panujących książąt. Nie wielki przecież był skutek tego apostolstwa. Zamiast się polepszać, stan religijny południowych prowincyi Francyi pogarszał się bardziej; oto jaki sąd o nich wydał Rajmund V, hr. Tuluzy, w liście swym do Henryka, opata klasztoru Citeaux, do którego odwoływał się o pomoc (1177): „Sami księża, mówi on, dali się porwać herezyi; kościoły stoją pustkami albo w ruinach; chrztu św. odmawiają, obrzydliwie postępują z Najświętszym Sakramentem, za nic mają Sakrament pokuty świętej, zaprzeczają ciał zmartwychwstania, odrzucają całą hierarchię duchowną, ale, co gorsza, głoszą dwa pierwiastki... Wiedz, że jad herezyi przeniknął głęboko, sama tylko potężna prawica Boga i straszne Jego ramię potrafi ją wykorzenić. Serca tak twarde jak skały! Dla tego też obawiamy się, że miecz duchowny nie będzie już mocen odłączyć ich od herezyi: „sam tylko miecz, który godzi w ciało, będzie dla nich zbawienną przestrogą.“ A więc odwoływanie się do siły fizycznej wychodziło *ze strony władzy świeckiej*.

Kościół zgadzał się *w zasadzie* na tę apelacyę, ale żadną miarą nie nalegał na jej zastosowanie *w praktyce*. W 1180 r. papież Alexander III uważał wojnę krzyżową za konieczną, lecz to wcale nie przeszkadzało papiestwu przez jakieś trzydzieści lat jeszcze potem wyszukiwać pokojowych środków nawrócenia południowych sekciarzy.

Innocenty III, ten wielki papież, którego niektórzy historycy [1]) lubią przedstawiać jako łupieżcę i pogwałciciela swobód narodowych, postępował tąż samą drogą łagodności w ciągu pierwszych ośmiu czy dziesięciu lat swego pontyfikatu (1198 — 1216). Posyłał kolejno swoich legatów: Jana od św. Pawła, Raoula i Piotra z Castelnau z najwyraźniejszą missyą uspokojenia południowych prowincyj Francyi bądź drogą perswazyi, bądź też przy pomocy władz miejscowych; on to podtrzymywał żarliwość takich kaznodziejów, jak: Diego, biskupa z Osma, i św. Dominika; on wywołał missye cysterskie, w których widziano aż do dwunastu opatów tego zakonu przebiegających rozmaite okolice Langwedoku. Wszystkie te usiłowania rozbiły się o zdradę książąt i gwałty heretyków. „Nie byli to oddzielni sekciarze, pisze Michelet, ale cały kościół zorganizowany przeciw Kościołowi.“ Dobra duchowne wszędzie były najeżdżane; samą nazwę księdza uważano za zniewagę. Duchowni nie śmieli publicznie pokazywać swej tonsury, a jeżeli jacy odważali się nosić suknię duchowną, byli to nieliczni służalcy magnaccy,

---

[1]) *Michelet.* Hist. de France, t. II, str. 480.

których panowie na to przyoblekali w szatę duchowną, by pod jej osłoną łatwiej grabić mogli dobra kościelne. Gdy jaki misyonarz katolicki narażał się na głoszenie kazań, wnet podnosiły się szydercze okrzyki. Żadna świętość, żadna wymowa nie budziła poszanowania. Samego św. Bernarda pośmiewiskiem okrywano [1]).

A więc Albigensi dążyli do zniszczenia, ba nawet do zagłady Kościoła na południu Francyi.

W gruncie rzeczy, herezya ta była antytezą chrystyanizmu; *antytezą naukową*, bo albigensi za przykładem Gnostyków i Manichejczyków wyznawali dualizm wschodni, t. j. dwa odwieczne pierwiastki dobrego i złego, odrzucali fundamentalne dogmaty chrystyanizmu: sakramenta święte, cześć świętych i t. p., chrzest z wody zastępowali chrztem z ducha t. zw. *Consolamentum*, siebie samych tylko nazywali *czystymi* czyli *Katarami*, a Kościół katolicki uważali za uosobienie wszystkiego złego; następnie, herezya ta była *antytezą socyalną*, gdyż Albigensi znosili różność stanów, stworzyli ekscentryczną moralność, która nie przeszkadzała im popełniać najdzikszych niemoralności, a wreszcie, by nie stracić zażywanych pociech, przenosili się do tak zw. *Endura*, to znaczy przez otrucie, zagłodzenie, przecięcie arteryj sami odbierali sobie życie... Grabili wsie i miasta katolickie, burzyli kościoły, znieważali kobiety. Hostyę Najśw. deptali nogami i mordowali wszystkich, co do nich przystać nie chcieli [2]). Wyciągali przyjazne dłonie do sekt wschodnich, Europie chrześcijańskiej wrogich, i paktowali z żywiołem żydowskim i arabskim, tak potężnym podówczas w Langwedoku, a zwłaszcza na południowej stronie Pyrenejów.

„Monpellier, powiada Michelet, było ściślej złączone z Salerno i Kordubą [3]), aniżeli z Rzymem.“

Obok względu religijnego, na który przedewszystkiem miał oko zwrócone Innocenty III, nasuwało się nadto w sprawie Albigensów pytanie, czy godziło się pozwolić na to, aby w sercu chrześciaństwa utrwalało się zarzewie nieustannych zamieszek i nieporządków, i to w chwili, kiedy Saladyn po raz wtóry zabierał Jerozolimę, kiedy Almohadowie kołatali do wrót Hiszpanii, kiedy spokój w chrześcijańskiej Europie z największym ledwie mozołem podtrzymywać się dawał między tak potężnymi współzawodnikami, jak Filip August, francuski, i Jan, król angielski. Oto dlaczego Innocenty III okazał tyle energii i stanowczości w stłumieniu herezyi Albigensów.

Przytem nie od rzeczy będzie zaznaczyć, że pierwsze strumienie krwi popłynęły bynajmniej nie na rozkaz papieża; stało się to, przeciwnie, na skutek nikczemnego zamachu, jaki podług praw wszystkich czasów był uważany za *casus belli* przeciw winowajcy. Legat papieski, Piotr Castelnau, nalegał wielokrotnie na hrabiego Tuluzy, Rajmunda VI, o wystąpienie nareszcie w obronie Kościoła

---

[1]) *Michelet.* „Hist. de France“ t. II, str. 469.

[2]) Prw. *Stalberg—Brischar.* „Gesch. d. Rel. J. Chr.“ t. 51, 224, dokumenty historyczne i odnośna literatura.

[3]) W obu tych miastach naukowo i moralnie panował żywioł saraceńsko-arabsko-żydowski, w najwyższym stopniu zagrażający wtedy cywilizacyi chrześcijańskiej. Słusznie też Innocenty III nazwał Albigensów *gorszymi od Saracenów* (Ep. i XI ep. 28 ad regem Francorum).

przeciw herezyi. Hrabia obiecywał. Naciskany jednak o wykonanie obietnicy, wymawiał się pozorami, zdaniem legata, nic nie znaczącymi. Legat go za to ekskomunikował i rzucił interdykt na ziemie, poddane jego panowaniu. Wtedy Rajmund VI udaje skruchę i usilnie się stara o nową rozmowę z legatem, która się odbyła w Saint-Gilles. Ale tym razem hrabia się okazał gwałtownym, groził legatowi śmiercią. Nazajutrz Piotr Castelnau zabierał się już z powrotem do przeprawy przez rzekę Rodan, gdy znienacka został napadnięty przez jednego z jeźdźców hrabiego i dzidą przeszyty. Śmierć była prawie natychmiastowa. Umierającemu pozostało tylko tyle czasu, że, patrząc na swego zabójcę, powiedział (d. 8 stycznia 1208 r.): „Niech ci Bóg tak przebaczy, jak ja ci przebaczam.“ Zabójca nie był ścigany, owszem, znalazł nawet schronienie u przyjaciół hrabiego.

Wstrętny ten wypadek nabawił nie mało kłopotu pewnych historyków, otwarcie lub skrycie sympatyzujących z Albigensami. Naprzykład Martin, nie znajdując słowa nagany dla zabójcy i dla jego wspólników, natrząsa się nad ofiarą, parodyując jej słowa przebaczenia: „Ci ludzie, woła, nieubłagani w pomście za Boga, jak mówili w swym dziwnym języku—*vindices Dei*, umieli istotnie przebaczać za siebie samych [1]).

Śmierć Piotra Castelnau sprowadziła nową ekskomunikę na głowę Rajmunda VI. Innocenty III nakazał głosić krucyatę w północnej i wschodniej Francyi [2]). Też same kościelne przywileje nadano krucyacie przeciw Albigensom, co przeciw muzułmanom w Ziemi Świętej. To też niezliczone tłumy krzyżowców spieszyły na południe pod wodzą uznanego przez francuskiego króla dowódcy, Szymona z Montfortu.

Gdy dostrzegł hrabia Tuluzy te legiony zbrojnych, przyspieszył swe pojednanie z Kościołem, który mu też przebaczył. Zobaczymy wszakże niebawem, że pomimo przyjętej przez hrabiego pokuty kościelnej, pojednanie jego było nieszczere.

Wobec spóźnionego i wątpliwego żalu książęcia, niezdolnego już skądinąd do przywrócenia naruszonego porządku, raz ogłoszona krucyata nie mogła być cofnięta. Działania wojenne zostały więc rozpoczęte w dolnym Langwedoku. Szymon Montfort przygotowywał się do oblężenia miasta Béziers.

A co to, miły Boże, nie nagadano o krzyżowcach i o zwalczanych przez nich mieszkańcach południowej i północnej Francyi?! Południowa Francya, zdaniem historyków, Kościołowi w omawianej sprawie nieprzychylnych,—to bogactwo, pomyślność, cywilizacya, podczas gdy ówczesna Francya północna—to barbarzyństwo, ciemnota, nędza żarłoczna i gwałtowna. W takiem oświetleniu krucyaty przeciw Albigensom szukano i znaleziono sposób zrzucenia o jedną więcej zbrodni na barki Innocentego III, boć to on był przecież promotorem krucyaty, on a nie kto inny wypuścił ze smyczy barbarzyństwo przeciw cywilizacyi [3]).

---

[1]) Hist. de France, II p. liv. XXII. [2]) List Innocentego III z d. 9 marca 1208 r.
[3]) Ob. *Martin.* „Hist. de France“ t. III, str. 374. *Michelet.* „Hist. de France,“ t. II, 406, 199.

A przecież nie ma nic bardziej wątpliwego w historyi, jak mniemana wyższość południa nad północą ówczesnej Francyi. „Cywilizacya, piszę H. de l'Epinois, objawia się zazwyczaj nazewnątrz przez doskonalsze obyczaje, przez uprawę nauk i sztuk pięknych, przez rozwój kupiectwa, przez zapał dla szlachetnych przedsięwzięć; otóż, nic nie dowodzi, aby obyczaje na północy były więcej barbarzyńskie i bardziej zepsute, niż obyczaje na południu Francyi; na południu było mniej wiary, a więcej sceptycyzmu. Jeżeli się kto powoła na literaturę,—prawda, południowa Francya miała swych trubadurów i swoje *canzony*, ale i północna miała również swoich truwerów i swe epopeje, które dopiero teraz zaczynają poznawać francuzi. Jeśli się kto powoła na pielęgnowanie sztuk pięknych, to historya mu powie, że na północy Francyi było tyleż pomników architektury, tyleż gotyckich świątyń w rodzaju Notre-Dame-de-Paris, ile ich być mogło na południu. Jeśli kupiectwo kwitło w Narbonnie, w Beaucaire, w Langwedoku, to również nie brakło prawdziwie sławnych kupieckich targowisk w Saint-Denis, w Provins i w Champanii. Co się zaś tyczy zapału dla szlachetnych przedsięwzięć, to walczący w Palestynie krzyżowcy północnej Francyi wcale nie byli gorsi od południowych towarzyszów hrabiego Rajmunda. Nie widzę przeto, powiada tenże pisarz, tej okrzyczanej różnicy pomiędzy cywilizacyą północnej i południowej Francyi, „różnicy, którąby kazała uważać przybycie do Langwedoku Szymona Montfort i jego wojowników za nowy najazd barbarzyńców, za walkę rasowego antagonizmu.“

Armia tedy krzyżowców stanęła zbrojnym szykiem pod murami Béziers przygotowana do ataku.

Historycy tej krucyaty przedstawiają mieszkańców miasta Béziers jako ludzi oddanych wszelkiego rodzaju występkom i zbrodniom; to wszakże pewna, że Béziers było przedmurzem herezyi i że duch rokoszu posuwał się tam niekiedy aż do niesłychanych gwałtów. Czterdzieści dwa lata temu, mieszkańcy tego miasta zamordowali w kościele św. Magdaleny swego Vicehrabiego Trincanvel, a biskupowi, który im chciał w tej robocie przeszkadzać, wszystkie zęby wybili.

W każdym razie, przed rozpoczęciem kroków nieprzyjacielskich, dowódcy krzyżowców posłali do oblężonych swego biskupa Rinaldiego z Montpellier z warunkami pokoju. Znaczną większość mieszkańców Béziers stanowili katolicy. Gdyby byli chcieli wydać heretyków, których listę miał biskup przy sobie, lub też, w razie niemożności spełnienia tego, opuścić miasto, jak im proponowano, nie przyszłoby było do rabunku, albo przynajmniej byłby takowy do najmniejszych sprowadzony rozmiarów. Ale na nieszczęście, mieszkańcy Béziers wzgardzili głosem biskupa, wzywającego ich do poddania się, co więcej, sami zaczęli strzałami atakować oblegających, czem oburzone obozowe ciury (*canzone* nazywają ich „Ribaults“), wdarły się na mury i wzięły miasto szturmem (22 lipca 1209 r.).

Rzeź była straszna; siedm tysięcy ludzi, zbiegłych do kościoła św. Magdaleny, zostało w całej masie naraz wyrzniętych.

Zanadto jednak przesadzono w wykazywaniu liczby ofiar: jedni liczyli ich trzydzieści ośm tysięcy, inni aż sześćdziesiąt tysięcy osób! Liczby to dowolne; nie masz ich we współczesnych tym wy-

padkom kronikach. Legat Arnold w liście do Innocentego III podaje liczbę ofiar do dwudziestu tysięcy, a niema dostatecznej przyczyny powątpiewania o jego szczerości.

O tym Arnoldzie, Opacie klasztoru w Citeaux i legacie papieskim, obiegała legenda, stale powtarzana w pewnych dziełach historycznych [1]). Na niego to składają całą odpowiedzialność za okrucieństwa, popełnione w Béziers. Przed oblężeniem tego miasta miał on podobno przysiądz, że nie zostawi kamienia na kamieniu w Béziers i że wszystko odda na pastwę ognia i miecza, zarówno mężczyzn, jak kobiety i dzieci. W czasie gdy wodzowie krzyżowców rozmyślali nad sposobami odróżnienia heretyków od wiernych katolików, miał on jakoby się odezwać w te krwawe słowa: „Zabijajcie wszystkich, Bóg rozpozna swoich."

Wszelako dziwić się nie można, że zdala od teatru wojny, w jakie sto lub dwieście lat po oblężeniu Béziers, przy bolesnem wspominaniu o dawnych wypadkach, włożono te wyrazy w usta legata Arnolda, tem bardziej, że za prowadzenie krucyaty na niego przeważnie spada najważniejsza część odpowiedzialności. Ale ani w ówczesnych kronikach, ani w poemacie, napisanym wówczas o tej wyprawie krzyżowej, nie masz najmniejszej wzmianki o rzekomej okrutnej przysiędze, którą mu niektórzy przypisują. Spotykamy ją tylko w kronice, napisanej prozą w XIV wieku. Co się tyczy drugiej połowy wzmiankowanej legendy, t. j. słów: „Zabijajcie wszystkich; Bóg rozpozna swoich," to stanowią one, jak pisze H. de l'Epinois, *„piękne a tęgie oszczerstwo."* „Ani kronika z Saint-Denis, dodaje autor, ani Wilhelm Bretończyk, ani Wilhelm de Nangis, ani Alberyk des Trois-Fontaines, ani Piotr de Vaulx-Cerney, ani Wilhelm de Puylaurens, ani historya krucyaty, napisana wierszem i t. d. i t. d., najpoważniejsze kroniki współczesne—nawet jednem słowem nie wzmiankują o tej rzekomej odpowiedzi legata." Skądże ją tedy wygrzebano? Oto z pewnego niemieckiego pisarza, który mieszkał *o trzysta mil* od teatru wojny, z książki, której dążności już sam tytuł dostatecznie dowodzi, a w której dziwaczność walczy o lepsze z nieprawdopodobieństwem: *„Dialogi miraculorum* lib. V. cap. XXI" Piotra Cezarego Heisterbacha [2]). A w jakiejże formie podaje Piotr Cezary przypisywane Arnoldowi wyrazy? Oto—jako pogłoskę: *„Dixisse fertur"* „powiadają jakoby miał wyrzec." Zresztą i w Nocy św. Bartłomieja toż samo „miało" być powiedziane. Smutna to, że nawet niektórzy, za „krytycznych" uchodzący, pisarze, zbytecznie ufają w tym razie Cezaremu v. Heisterbach [3]).

Powyższy zarzut przeciw Arnoldowi nie zgadza się skądinąd ani z faktami historycznymi, ani z charakterem samego legata. W rzeczywistości wszyscy historycy przyznają, że początkowo chciano układać się z mieszkańcami Béziers, i że ta straszna rzeź była rzeczą niespodziewaną, nastąpiła bez rozmysłu ze strony do-

---

[1]) Prw. *Martin.* „Hist. de France populaire." pag. 250. *Michelet.* „Hist. de France," II, 493. *Meyer.* „Conversations-Lexicon.

[2]) Ob. *Barthélemy.* „Erreurs et mensonges historiques," III serie, p. 104.

[3]) Ob. protestanckiego historyka, sławnego *Gieseler'a.* Lehrbuch d. Kirchengesch, 3 Aufl. II, t. 2, Abth. str. 571.

wódców. Co się tyczy charakteru Arnolda, to ten okazuje w zupełnie innem świetle przy innej podobnej okoliczności, a mianowicie przy oblężenia Minerwy. Żądano odeń wtedy, aby orzekł, co czynić z jeńcami: „Na te słowa, powiada kronikarz Piotr Vaulx-Cerney, ksiądz posmutniał bardzo i nie śmiał ich potępić, *zważywszy, że był mnichem i księdzem.*“

Wszystkie podobne opowiadania o zakonnikach albo o biskupach, zachęcających do mordu i grabieży podczas krucyaty przeciw Albigensom, są to opowiadania kłamliwe, dla zabawy i złości wymyślone. Nie ulega wątpliwości, że podczas tej przeciągłej i strasznej walki palono niekiedy heretyków na stosach, że zdarzały się konfiskaty i więzienia, ale tych smutnych wypadków, tych gorzkich owoców, surowego i nieubłaganego prawodawstwa państwowego, tych wreszcie nieuniknionych następstw wojny, za konieczną uznanej, nie godzi się przypisywać duchowi zemsty lub osobisej złości; stronnością a nawet śmiesznością byłoby je składać na karb samych tylko katolickich krzyżowców lub katolickiego Kościoła. Dziś już tego rodzaju zarzutów gołosłownie stawiać nie wolno.

A czegóż to nie mówiono o wyniosłości krzyżowców i cysterskich zakonników! Szymon Montfort otrzymał hrabstwo Tuluskie; na miejsce deponowanych południowo-francuskich biskupów zostawali mianowani zakonnicy... Wszystko to ma stanowić zarzut przeciw Kościołowi. Ależ krzyżowcy nie dla parady wojskowej przyszli do południowej Francyi, i przyznać trzeba, że musieli myśleć o zapewnieniu sobie ziem i biskupstw. Wszak nie widziano jeszcze dotychczas, aby zdobywcy straż nad zdobyczą powierzali swoim nieprzyjaciołom. Może ktoś powiedzieć, że biskupi i wydziedziczeni książęta nie byli bezwzględnymi przeciwnikami krzyżowców, że Rajmund VI i jego syn, naprzykład, ukorzyli się przed Stolicą Apostolską i Kościołem; prawda—ale znów nikt nie zaprzeczy powolności tych panów dla antyreligijnej i antyspołecznej herezyi, a nawet rozmyślnego oporu ich przeciw samemu celowi krucyaty.

Zbyteczna rzecz przeto uciekać się do pobudek ambicyi, wyniosłości i t. p., dla wytłómaczenia postępowania krzyżowców. A przynajmniej, jeślić już ci krzyżowcy mieli być ambitni i wynioślі, to tej wyniosłości i ambicyi dowodami historycznymi wykazać niepodobna.

Po Béziers wzięli krzyżowcy Carcassone, Lavaur i inne punkta odosobnione, później nieco samą Tuluzę. Tymczasem na południu utworzyła się liga pod kierunkiem i przy poparciu króla Aragonii, celem zawarcia układów z papieżem przeciw krzyżowcow i celem zbrojnego przeciw nim wystąpienia. To atoli przedsięwzięcie spełzło na niczem w walce pod Muret (1215 r.). Pomimo to, cel krucyaty dopiero znacznie później ostatecznie osiągnięty został, gdy mianowicie syn Rajmunda VI, pojednany z Kościołem i z Francyą, przyjął środki zasądzone przez synod Tuluski dla zabezpieczenia wiary katolickiej w jego hrabstwie (r. 1229). Liczne wypadki, zaszłe w okresie czasu od oblężenia Béziers aż do synodu w Tuluzie, ze stanowiska zasad, przyjętych w albigeńskiej krucyacie, nie mają żadnego szczególnego znaczenia. Był to tylko dalszy ciąg planu, na początku wyprawy krzyżowej jasno zakreślonego.

Bibliografia. Ob. „Ogólne dzieje Kościoła.“ — Polecamy klasyczne dzieło strasburskiego profesora Schmidt'a: „Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois.“ Paryż, 1849, 2 tomy). Tenże sam Schmidt ogłosił w „Zeitschrift. f. hist. Teolog.“ 1849, IV. „Die Katharer in Südfrankreich,“ Strassb. 1847. *Cuuitz:* Ein Kathar. Rituale“ (Ende des 13 Jahrh.), Jena, 1852. *Jungmann:* „Dissert. in hist. eccl. t. V, Dissert. XXVII.“ *Douais, Les Albigeois, Donzas,* S. Raymond de Pennafort.—*Hefele:* „Conciliengesch.“ V, str. 732 nst. — Ostrzegamy przed niekrytycznem i pełnem anegdot pismem *Sismonde de Sismondi:* „Les Croisades contre les Albigeois,“ które protestanccy i wolnomyślni pisarze wspominają na pierwszem miejscu.—Bogatą literaturę tego przedmiotu obacz w *Hergenröthera:* „Kirchengeschichte'“ t. II, 3, Aufl. str. 477. *O. Guilleux.*

X. W. S.

ALEXANDER VI. (*Obyczaje A'a*). Wiadomo, że gorszące życie Alexandra VI bywa jednym z najczęstszych zarzutów przeciw świętości Kościoła. Katolicy na ten zarzut odpowiadali zawsze, że obyczaje jakiegoś papieża, kardynała lub biskupa absolutnie niczego nie dowodzą przeciw boskiemu początkowi i powadze Kościoła, bo choć jego członkowie a nadewszystko pasterze, są powołani do świętości, to każdemu z nich dana jest wolność pójścia lub niepójścia za tem powołaniem.

Odpowiedź wyborna, dla każdego człowieka dobrej wiary wystarczająca. Żarliwość atoli niektórych nowszych pisarzy próbowała dać inną odpowiedź, a mianowicie przez zaprzeczenie faktów, ciążących na Alexandrze VI. Co warta druga ta odpowiedź? Sądzimy, że zbadanie jej nie będzie bez korzyści dla dobra prawdy, a także dla okazania niebezpieczeństwa, jakie płynąć może z nierozważnych apologij.

Postępowanie Alexandra VI aż do ostatnich czasów znajdowało u pisarzy katolickich jednozgodne potępienie. Oto co pisze jeden z nowszych historyków Kościoła, kardynał Hergenröther („Kirchengeschichte“ t. II, str. 129 nast.):

„Kardynał Borgia był niemoralny i rozpustny... przeszłość jego była zupełnie skalana... był to papież niegodny, a śmierć jego uwolniła chrześcijaństwo od wielkiego zgorszenia.“

Mimo to O. Ollivier w 1869 r. i O. Leonetti w 1880 r. odważyli się wystąpić przeciw ogólnemu zdaniu i wypowiedzieć wielkie słowo o „odwiecznej potwarzy.“ Według O. Ollivier, dzieci Alexandra VI były zrodzone z prawego małżeństwa, zawartego przez Rodriga Borgia przed przyjęciem święceń wyższych. Według zaś O. Leonetti, ci, których nazywają „synami Alexandra VI“, byli poprostu synowcami tego papieża, przezeń adoptowanymi. Zbadajmy pokrótce wartość obu tych systemów.

System O. Ollivier. Rodrig Borgia, późniejszy papież Alexander VI, urodził się w 1430 albo 1431 roku; kreowany kardynałem w 1456, wstąpił na Stolicę Apost. w 1492 r., umarł w 1503 r. To są daty pewne. Również napewno twierdzić można, że istniało pięć osobistości, noszących nazwisko Borgia, a uważanych za dzieci papieża: Piotr-Ludwik, Cezar, Jan, Lukrecya i Godfryd.

O. Ollivier powinienby był dowieść, że Rodrig Borgia ożenił się w swej młodości i że pięcioro dzieci, których ojcostwo jemu jest przypisywane, było zrodzonych w czasie przed wyniesieniem jego do kardynalskiej godności (1456 r.). Ale niestety, to mniemane małżeństwo jest czystym domysłem, jakim jest również spłodzenie tych dzieci przed r. 1456. W istocie, znany jest wiek czworga ostatnich dzieci Rodriga Borgia, a z dat historycznych wypada, że najstarszy z nich, Cezar, urodził się w dwadzieścia lat blisko po wyniesieniu jego ojca do kardynalskiej godności.

W 1480 r. papież Syxtus IV dyspensuje Cezara Borgia od obowiązku udowodnienia prawości swego pochodzenia: jest to formalność, wymagana koniecznie dla otrzymania kościelnego beneficium. Otóż w akcie dyspensy [1]) powiedziano: „*In sexto tuae aetatis anno*“ (w szóstym roku twego życia). W cztery lata potem Innocenty VIII obdarza Cezara tytułem skarbnika kościoła kartagińskiego. W akcie nominacyi powiada: „*Tibi nono aetatis anno constituto*“ (tobie w dziewiątym roku życia twego). W 1489 r. Cezar nazywa się „*adolescentulus*“ (młodzieniaszek) (*Vita B. C. de Rieti*, u *Bolland.* pod d. 20 maja). Wreszcie Burchard w 1491 r. daje mu lat siedemnaście wieku, a Gerard Sarraceni, ambasador Ferrary, pisze w październiku 1501 r.: „Oświadczył mi papież, że Cezar będzie miał w przyszłym miesiącu kwietniu lat dwadzieścia sześć.“ A więc Cezar Borgia urodził się w r. 1474 lub 1475.

Jan Borgia był brat Cezara. Według Marinusa Sanuto, umarł on w dwudziestym czwartym roku swego życia, co przy wiadomej dacie jego śmierci (r. 1497), oznaczałoby czas urodzin na r. 1473 lub 1474. Byłby on więc starszy od Cezara. Ale, zauważył H. de l'Epinois, że w miesiącu styczniu 1480 r. nazywał się on jeszcze *Infans*, a tą nazwą oznaczają się dzieci przed siódmym rokiem życia. Najprawdopodobniej zatem urodziłby on się około r. 1476.

Znana też jest w przybliżeniu data urodzin Lukrecyi Borgia. Papież Alexander VI w rozmowie z ambasadorem Ferrary o sprawie małżeńswa Lukrecyi (27 października 1501 r.) oświadczył, że ona będzie miała dwadzieścia dwa lata w przyszłym miesiącu kwietniu, coby znaczyło, że się urodziła w r. 1480. Kronikarze, podający szczegóły uroczystości zaślubin jej z Alfonsem d'Este, powiadają, że miała wtedy lat dwadzieścia cztery, co przenosiłoby czas jej urodzin na r. 1478.

By się zresztą przekonać o błędności systemu O. Ollivier, wystarczy zaznaczyć moralne niemożliwości, jakie ten system sprowadza. Lukrecya umarła (24 czerwca 1519 r.) przy siódmem z rzędu swem dziecku. Jeżeli rachuba O. Ollivier jest dokładna, to Lukrecya miała wtedy wieku lat sześćdziesiąt cztery. Poślubiona Alfonsowi d'Este w czterdziestym siódmym roku życia, pomimo to obdarzyłaby swego męża aż siedmiorgiem dzieci!

Godfryd de Squillace, powiada Burchard (*Burchardi Diar. apud Eckard. p. 2069*), w czternastym roku swego życia był zaręczony z Sancyą, nieprawą córką neapolitańskiego króla, Alfonsa (1494).

---

[1]) Wyjętym z prywatnego archivum księcia d'Ossuna et Infantado.

Świadectwo to zgadza się ze zdaniem Boccacio i Zurita, którzy w tym samym czasie dają jej lat trzynaście. To więc czworo dzieci kardynała Rodriga Borgia: Cezar, Jan, Lukrecya i Goldfryd ujrzało światło dzienne pomiędzy dziewiętnastym a dwudziestym piątym rokiem jego kardynalatu. A zatem upada sztuczna budowa domysłów, stawianych przez O. Ollivier'a.

System O. Leonetti. O. Leonetti napotkał mnóstwo dokumentów, w których Cezar Borgia i jego siostra Lukrecya są nazywani synowcem i synowicą papieża Alexandra VI. Na tem buduje on system, według którego ci, co się powszechnie nazywają „dziećmi Alexandra VI," w rzeczywistości były to dzieci usynowione, a pochodzące albo od jakiego brata papieża, albo od któregokolwiek z jego krewnych.

Jakiej wagi są te argumenta O. Leonetti wobec utartej opinii publicznej?

1-o. Zawsze uważano Cezara Borgia za syna papieża, „*semper fuit habitus, tentus, et reputatus ejus filius*", powiada Infessura („Muratori. Rerum Ital. Scriptores." t. III, col. 1244).

Wyżej wspomniany akt dyspensy od obowiązku udowadnienia prawości pochodzenia, wydany z Kuryi Rzymskiej, nazywał Cezara „*de episcopo cardinali genitus et conjugata;*" toż samo wyrażenie jest powtórzone w akcie nie mniejszej wagi z d. 16 sierpnia 1482 roku, mianującym kardynała Rodriga Borgia administratorem dóbr Cezara. (Archiwum prywatne księcia d'Ossuna et Infantado). Już same te dwa świadectwa, które zawdzięczamy prywatnym informacyom ze strony H. de l'Epinois, wystarczałyby do przerwania dyskusyi. O. Leonetti ich nie znał, nie mógł ich przeto uwzględnić.

Mikołaj Cagnolo z Parmy, Malipiero, ambasador Manfredi, mówią bezustannie o Cezarze „synu papieża." — „Papież ma troje dzieci: księcia Valencyi (Cezar), panią Lukrecyę i Godfryda," pisze ze swej strony ambasador Paweł Capelo w r. 1500, t. j. w czasie, gdy Piotr-Ludwik i Jan już nie żyli, a tem samem nie mogli być wymieniani. O. Leonetti na poparcie swego zdania przytacza list Fioramonda Bragnolo, pisany do markizy Mantuańskiej, w którym nazywa Cezara „*Nipote di uno fratello di N. Signore*"; cytuje nadto urzędowy akt Senatu Weneckiego, w którym Cezar jest nazwany: „*Nipote di papa Alessandro VI.*"—Ale któż nie widzi, że nazwa synowca jest tu raczej frazesem, zgodnym zresztą ze znanem przysłowiem: *filii presbyterorum nepotes vocantur?*" Takie tłómaczenie wyrażeń powyższych, jak uważa H. de l'Epinois, uzasadnia i wzmacnia jeszcze list ambasadora Ferrary, pisany z Rzymu d. 6 maja 1496 roku,w którym powiedziano, że Virginio Orsini przyprowadził ze sobą do Neapolu „*uno nipote, figliuolo di N. S.*," „synowca, syna naszego Ojca Św."

2-o. A Lukrecya — czy była córką papieża? Utrzymują to wzmiankowani już pisarze Cagnolo i Malipiero. „Papież ma córkę imieniem Lukrecyę," pisze Matarazzo („*Archiv. Stor. Ital.*" 1-sza serya, t. XVI). Allegretti mówi również o naturalnej córce papieża, wydanej za Jana, pana na Pesaro. („*Ephemerides Senenses Apud Muratori*"). Ale oto dowód jeszcze bardziej rozstrzygający. Oryginał przedślubnego kontraktu z d. 26 lutego 1491 r. powiada, że kardynał Rodrig naturalnej swej córce, Lukrecyi, dał ośm tysięcy marek,

monety Valencyi („*Gregorovius.* Lucrezia.“ doc. IV, p. 359). Wreszcie, akt notaryalny d. 8 listopada sporządzony w samym pałacu apostolskim, unieważniający małżeństwo między Lukrecyą Borgia a Kacprem Dravessa, nazywa Lukrecyę „córką naturalną papieża“— „*Lucrezia ejus naturalis filia*“ (*Gregorovius.* Lucrezia, doc. VII, p. 336).

Nie byłoby trudno powiększyć liczbę podobnych dokumentów, ale zdaje się, że przytoczone wystarczają najzupełniej. O. Leonetti mógł przytoczyć list ambasadora Boccacio, takiż list króla Arragonii i wreszcie kontrakt przedślubny między Lukrecyą i Alfonsem, księciem Biscelia, gdzie Lukrecya jest nazwana *synowicą* papieża, ale te wyrażenia z powodów wyż wymienionych przy sprawie Cezara Borgia, nie udowodniają założenia O. Leonetti, a w każdym razie nie będą zdolne przeważyć dowodów przeciwnych. Następnie, jeżeli się wspomni, że i inne dzieci kardynała Rodriga przyznają się do tegoż samego ojcostwa, że matka ich jest znana ze swych zbrodniczych stosunków z tym księciem Kościoła, to się niechybnie nabierze przekonania, że dowody O. Leonetti nie mają żadnego znaczenia i nie osłabiają faktu niemoralności Alexandra VI. Wobec tych bezpłodnych rehabilitacyjnych usiłowań, trzeba przyjąć zdanie OO. Jezuitów, redaktorów „Civiltà catolica,“ którzy pisali w 1871 r. „Prawość pochodzenia dzieci Alexandra VI nie stanowiłaby przedmiotu dyskusyj, gdyby jej nie podnosiły od czasu do czasu pobożne przywidzenia niektórych, więcej gorliwych niż roztropnych, katolików. Sprawa ta jest tak jasna, że dla jej rozwiązania wystarcza nie być zupełnie obcym w historyi a nowicyuszem w arytmetyce.“

Co do pewnych innych szkaradzieństw prywatnego życia Alexandra VI, takich np. jak rzekome otrucia lub mniemane jego kazirodcze stosunki z córką Lukrecyą, któremi romansopisarze i dramaturdzy darzą publiczność, poważna i bezstronna krytyka odsyła je stale do rzędu plotek stronniczych. Alexander miał nadzwyczajne uczucie miłości dla swej córki Lukrecyi, dumny był z jej piękności i rozumu, mało starał się ukrywać swe uwielbienie dla niej, ale stąd przecież daleko jeszcze do kazirodztwa.

Tymczasem czytamy w dziele „Vie de César Borgia,“ ogłoszonem w r. 1674 pod pseudonimem Tomassi'ego, że „Cezar i Lukrecya były to dwa bieguny, około których obracały się bez przerwy wszystkie najbardziej nieprawe jego (Alexandra) uczucia.“ Bardzo stanowcze oskarżenie, ale z pewnością zanadto słabe wobec tego, że pod imieniem Tomassi'ego ukrywa się odstępca Leti, z katolika protestant.

Burchard, który wie tyle rzeczy i który jest tak brutalnie szczery, nic nie wspomina w swym „Dzienniku“ o kazirodczych stosunkach Aleksandra VI ze swą córką Lukrecyą.

Zbrodnię otrucia zarzucają Aleksandrowi VI z okazyi Dżemma, brata sułtana Bajazeta. Spodziewano się mianowicie, że ten turecki książę, którego losy były w ręku papieża, będzie popierał krucyatę, o jakiej podówczas myślano. Ale Dżemm raptownie umarł, otruty rzekomo przez papieża, który jakoby miał był w darze za to otrzymać od Bajazeta czterdzieści tysięcy dukatów.

Zdaje się być pewnem, że pieniądze były papieżowi posłane przez sułtana i że były zawiązane intrygi celem sprzedania Dżemma jego bratu, ale Aleksander VI zastrzegł się przeciw wszelkiemu

w tej sprawie udziałowi, i aby się uchronić od wszelkich podejrzeń, zawarował w traktacie zawartym z królem francuskim d. 15 Stycznia 1496 r., „że brat tureckiego sułtana będzie odesłany do osób niepodejrzanych, a dotąd jeszcze nieoznaczonych, z tem zastrzeżeniem, że jeśli król bardzo chrześcijański *(christianissimus)* przedsięweźmie wyprawę przeciw sułtanowi, to brat tego ostatniego będzie oddany i odesłany pod władzę Jego Królewskiej Mości.“ Czy pieniądze rzeczone miały opłacić otrucie Dżemma? Głuche wieści krążyły o tem, jak utrzymują Jove i Guichardin; ale Burchard nic podobnego nie podejrzewa. Owszem utrzymuje, że Dżemm umarł w skutek jakiejś potrawy, temperamentowi jego nieodpowiedniej. Lekarz zaś księcia twierdzi, że on umarł w skutek kataru płuc. Zarzut tedy otrucia Dżemma żadną miarą nie jest dowiedziony.—(Ob. *M. H. de l'Epinois:* „Le pape Alexandre VI. *Revue des questions historiques*,“ 1-szy Kwietn. 1881; p. *Ollivier:* „Le pape Alexandre VI et les Borgia;“ p. *Leonetti:* „Papa Alessandro VI etc.“). *P. Guilleux.*

X. W. S.

ALEXANDER VI. *(Bulla demarkacyjna A'a).* — Rzadko które postanowienie papiezkie wywarło tak namiętne tłómaczenie, jak bulla *Inter caetera*, mocą której Aleksander VI katolickim królestwu Ferdynandowi i Izabelli przyznawał część nieodkrytych jeszcze ziem Nowego Świata.

Bulla rzeczona, datowana jest d. 4 maja 1493 r. Oświadcza w niej papież, że podejmuje niniejszą sprawę rozgraniczenia na usilne prośby władców Kastylii, którzy mu się zwierzyli z zamiarem podbicia nowych ziem i nowych synów wierze katolickiej. „W rzeczywistości, powiada papież, doszło do naszej wiadomości, żeście oddawna postanowili szukać i znaleźć jakieś wyspy i stałe lądy odległe, i przez nikogo dotąd nie odnalezione, a to w tym celu, aby ich mieszkańców przywieść do czci Odkupiciela naszego i do wiary katolickiej“ [1]). Następuje dalej obszernie wymotywane rozporządzenie, w którem papież oświadcza, że aby dodać rzeczonym władzcom *swobody i odwagi* w przedsięwzięciu, z pełni swej szczodrobliwości (*motu proprio*), bez względu na jakiekolwiek wstawienictwo, daje i wyznacza *(donamus et asignamus)* królestwu Kastylii i Leonu obszary wysp i lądu stałego (*insulas et terras firmas*), których to obszarów takie zakreśla granice: od bieguna do bieguna przeciągnąć linię po przez wyspy Azorskie, a od wysp Azorskich, jakoby od jednego rogu trójkąta, pójść o sto mil na zachód i na południe.

Nie pomija rzeczona bulla żadnego z praw zwierzchnictwa nad mającymi się zdobyć krajami: wszystko przechodzi na rzecz króla Kastylii: dobra państwowe, miasta, wsie, fortece, grunta, prawo i sądownictwo—wszystko, z zastrzeżeniem jednakże wcześniejszych praw własności książąt chrześcijańskich, a to wszystko pod tym warunkiem, że *Królestwo Kastylscy poślą na te lądy i wyspy ludzi*

---

[1]) „Sane accepimus. quod vos dudum animum proposueratis aliquas insulas et terras firmas remotas atque incognitas, ac per alios hactenus non repertas, quaerere et invenire, ut illarum incolas et habitatores ad colendum Redemptorem nostrum et fidem catholicam reduceretis....“

uczonych, doświadczonych i cnotliwych, którzyby nauczyli mieszkańców wiary katolickiej i dobrych obyczajów.

Sama w sobie uważana, oderwana od okoliczności, pośród których była pisana, i od pobudek, które ją natchnęły, bulla *Inter caetera* zdradzałaby nadmierną żądzę panowania, samowolne postępowanie, i prawdziwe nadużycie prawa zwierzchności. I sam sposób podziału, i ten sędzia z kartą geograficzną w ręku, z głębi swego gabinetu zakreślający państwom granice i mówiący komu chce: „to dla ciebie;"—wszystko to przedstawia istotnie dosyć dramatyczne położenie, zdolne, zdaje się, oburzyć niejednego pisarza, badającego prawa narodów. To też Marmontel, piszący w zeszłym wieku, nie wahał się powiedzieć: *że ze wszystkich zbrodni Borgiasza, ta bulla była największą!*" Otóż ponieważ ma to być zbrodnia, przeto rozważymy tę *zbrodnię* ze wszystkiemi okolicznościami, które ją ułatwiły.

Ani w teoryi, ani w praktyce, nigdy papieże nie rościli sobie żadnego prawa do doczesnego panowania nad światem, i to nawet odnośnie do narodów chrześcijańskich, które przecież były albo państwami hołdowniczemi, albo wprost zależnemi od ich władzy duchownej. Odnośnie zaś do narodów niechrześijańskich, zasady przyjętego w średnich wiekach prawa publicznego zdawały się nawet wykluczać wszelkie mieszanie się władzy papiezkiej w ich sprawy doczesne, według znanej reguły: *De externis Ecclesia non judicat.*

Co więcej, nawrócenie poddanych jakiegoś państwa do wiary katolickiej w niczem nie uchybiało zwierzchniczym prawom książąt, pozostających w bałwochwalstwie i niewierze. Jest to zasada wyraźnie głoszona przez św. Tomasza z Akwinu (II-da 2-dae. Quaest. 10, art. 10: *Utrum infideles possint habere praelationem seu dominium supra fideles?*) i przyjęta przez wszystkich teologów katolickich.

Jakże tedy pogodzić darowiznę Alexandra VI z taką treścią prawa publicznego?

Powszechne przekonanie przyznawało papieżowi prawo wymagania dla misyonarzy wolności głoszenia Ewangelii, a dla nawróconych—swobody wyznawania chrystyanizmu. Papież mógł wykonywać to prawo przez pośrednictwo książąt chrześcijańskich.

Czy więc na tem prawie się wspiera rzeczona bulla? Być może, a w takim razie Alexander VI udzielił poprostu katolickim królestwu Ferdynandowi i Izabelli posłannictwo do głoszenia w oznaczonych krajach Ewangelii, oraz władzę do jej zabezpieczenia konieczną, co naturalnie pociągało za sobą prawo wypowiadania wojny w razie oporu bałwochwalczych książąt i odbierania im zwierzniczej władzy. Takie jest zdanie Bellarmina i większości teologów. (*Bellarmin.* „De Pontifice," lib. V, cap. 2). Było to prawo równoznaczne z tem, które przypisują sobie dzisiejsze narody cywilizowane nad ludami niecywilizowanymi różnych części świata.

Z drugiej zaś strony, papież w rzeczonym dokumencie ma na myśli tylko książąt chrześcijańskich, i zdaje się nic więcej nie chcieć, jak tylko zapobiedz niezgodom i walkom, jakie koniecznie powstać musiały ze wzajemnego współzawodnictwa książąt chrześcijańskich względem krajów nowo odkrytych lub odkryć się mających. W tym właśnie celu wyznacza papież krainy, nad któremi

będą mogli królestwo katoliccy rozciągnąć swe panowanie; określa również naturę tego panowania, które powinno być zupełnem w sprawach świeckich, tak, iżby żaden inny panujący chrześcijański nie mógł w tych krajach rościć pretensyj do jakichkolwiek praw doczesnych. O faktycznym podboju nic nie mówi papież, ale go przypuszcza, a tem samem sądzi, że będzie przeprowadzony według praw sprawiedliwości, według zasad, głoszonych przez Kościół; nie przypomina zaś w swej bulli tych praw i tych zasad jedynie tylko dlatego, że podobne przestrogi uważa za zbyteczne.

Ostatnie to tłómaczenie, dosyć zresztą podobne do pierwszego, zdaje się nam prawdziwe. Ale jakiekolwiek z tych przyjmie kto zdanie, to pewna, że Alexander VI żadną miarą nie myślał udzielać Królestwu Katolickim nad ziemiami nowo odkrytemi praw doczesnych, do których sam, według nauki Kościoła, nie miał i nie mógł mieć żadnych uroszczeń? Wyznaczył tylko granice, w których królowie Kastylii mogliby pracować nad rozszerzaniem Ewangelii, bez obawy współzawodnictwa ze strony innych książąt chrześcijańskich.

W początkowych tych czasach poszukiwań i odkryć nieznanych światów, nie zrodziła się jeszcze żądza zbogacenia się złotem, niewolnictwem i wszystkiemi w ślad za podbojem idącemi nadużyciami. Szukano wprawdzie skróconej drogi do „kraju wonnych korzeni," ale wielką myślą Krzysztofa Kolumba i jego szlachetnych protektorów było rozszerzyć granice Ewangelii i dać nowym ludom to, co jest początkiem wszelkiej cywilizacyi—dobrodziejstwo wiary chrześcijańskiej. Cel przeto Alexandra VI był szczególnie i przeważnie moralny, o całe niebo wyższy od celu dzisiejszych cywilizowanych narodów, które także zagarniają wyspy i lądy, ale przeważnie wskutek współzawodnictwa różnych wpływów i interesów, albo też wyłącznie w celach kupiectwa i wyzysku.

Więcej jeszcze, niż to mniemane uroszczenie Alexandra VI do zwierzchnictwa nad krajami doń nienależącymi, mają niektórzy za złe papieżowi rzekomy przywilej, który jakoby przez swoją bullę, miał wydać na korzyść jednej narodowości z ujmą innych narodów.

Lecz i z tego punktu widzenia bulla *Inter caetera* da się całkowicie usprawiedliwić. Przyznawszy raz, że narody cywilizowane mogą pod pewnemi warunkami rościć sobie prawo do zwierzchnictwa nad ludami dzikimi, nie pozostaje nic więcej, jak tylko urządzić w ten sposób prawa narodów, aby się dało uniknąć między nimi starć i wzajemnych wojen. Dziś starają się to urzeczywistnić przez kongresy międzynarodowe i traktaty, które za podstawę sądu przyjmują albo prawa przez poszczególne narody do danych ziem już zdobyte, albo też każdemu narodowi przynależną sferę działania. Ale w czasach Alexandra VI, kiedy narodowości europejskie dopiero się formowały, najwyższy trybunał prawa międzynarodowego był w Rzymie; papież był najwyższym sędzią w tych sprawach, które dziś rozstrzygają kongres, a zatem interwencya Alexandra VI była *w zasadzie* słuszna.

Zobaczmy, że i *w rzeczywistości* była ona niemniej sprawiedliwa.

De Maistre pisze (*Du pape* ch. XIV), że papież przy sposobności zrobił się sędzią polubownym dwóch mocarstw w poszukiwa-

niach nowego świata, Hiszpanii i Portugalii, i że wtedy na wezwanie stron obu swój sąd wypowiedział.

Twierdzenie to wszakże idzie zanadto daleko; bulla bowiem wcale nie mówi, że oba te narody poddały swój spór pod sąd papieża; skądinąd też nie mamy żadnego dowodu czyjegokolwiek odwoływania się do zwierzchniczej władzy papieża. Ale jakkolwiek sprawa nie była formalnie wytoczona przed trybunał Alexandra VI, to niemniej przecież spory istniały, a nawet groziły niebezpieczeństwem współzawodnictwa i opłakanego rozdwojenia między obu krajami. Dosyć przypomnieć, co zaszło za powrotem z drugiej wyprawy Krzysztofa Kolumba, wykonanej przecież pod opieką bulli. Zagnany burzą do zatoki Lizbońskiej, sławny żeglarz był zmuszony okazać królowi Janowi bogactwa i płody Nowego Świata.

Być może, iż bez bulli *Inter caetera* odkrycie Ameryki odroczyłoby się na bardzo długo. Zostało ono dokonane podczas dwóch pierwszych wypraw Krzysztofa Kolumba. Otóż nikomu nie tajno, pośród jakich to przeciwności i utrudnień zostały urzeczywistnione genialne myśli tego człowieka. Cóżby to się stało, gdyby władzcy Kastylii, już i bez tego chwiejni, a często powstrzymywani względami na wewnętrzny porządek w państwie, przewidzieli byli kłopoty i przedmioty sporów z sąsiednim sobie narodem? Bulla Alexandra VI poręczała procenty od kapitałów, wyłożonych już podczas pierwszej wyprawy Kolumba, a jednocześnie ofiarowywała premium na przyszłe poszukiwania. To właśnie oznaczają jej słowa: „Et ut tanti negotii provinciam apostolicae gratiae largitate donati, liberius et audacius assumatis...“

Bezstronne i rozważne badanie bulli *Inter caetera* niechybnie prowadzi do takiego wniosku, jaki o niej oddawna wypowiedział Józef De Maistre. „Wielkie to było szczęście dla ludzkości, pisze on, że władza papiezka miała jeszcze tyle uroku, iż mogła uzyskać tę wielką zgodę (Hiszpanii i Portugalii); a ten szlachetny sąd polubowny tak dalece był godny prawdziwego następcy św. Piotra, że bulla *Inter caetera* powinnaby należyć do innego papieża.“

Zob. *Raynald:* „Histor. Eccl. ann. 1497,“ n. 33, *De Maistre*, Du Pape, chap. XIV; *Hergenröther:* „Katholische Kirche und Christliches Staat.“ str. 337 nst.).

O. Guilleux.
X. W. S.

AMERYKANIE *(Pochodzenie A'ów).* — Był czas, kiedy amerykanów uważano za autochtonów, czyli twierdzono, że amerykanie wzięli początek w samej Ameryce, i że, tem samem, stanowili jeden lub więcej oddzielnych odmian rodu ludzkiego, bez żadnej pierwiastkowej łączności z rasami Starego Świata. Była to negacya nauki objawionej o pochodzeniu ludzkości. Atoli podobne mniemanie dziś już stanowczo utrzymać się nie może. Wszystkie nauki nowożytne, jak antropologia, lingwistyka, etnografia, archeologia, nauka o religijach — wszystkie jednogłośnie stwierdzają istnienie węzłów pokrewieństwa między rasami Starego a Nowego Świata. Antropologia uznała w wielkiej ilości amerykanów typ mongolski czyli azyatycki, zaznaczony bardzo wyraźnie [1]). Lingwistyka stwierdza ude-

[1]) *Dr. Platz.* „Człowiek.“ Warszawa, 1891, cz. 2.

rzające, a chyba bynajmniej nie przypadkowe podobieństwo między językami amerykańskimi, a niektórymi starymi językami azyatyckimi lub europejskimi, jak np. językiem Basków. Etnografia wykazuje w podaniach, w śpiewach, w obyczajach i zwyczajach tuziemców Nowego Świata nie dwuznaczne cechy więcej lub mniej ścisłego pokrewieństwa z ludami starego kontynentu. Badania religijne pozwoliły odnaleść w mytologii amerykańskiej mniej lub więcej skrzywione instytucye chrześcijańskie lub buddyjskie. Wreszcie archeologia okazuje nam w Ameryce tysiące przedmiotów tak uderzająco podobnych do wyrobów sztuki Starego Świata, że możnaby sądzić, iż one zostały zrobione po tej stronie Atlantyku.

Wobec danych tak licznych, tak różnych a tak zgodnych, trudno doprawdy zrozumieć, że za dni naszych zdarzają się jeszcze ludzie przesądami tak zaślepieni, że przeczą wspólności początku mieszkańców Starego i Nowego Świata, i razem z Simonin'em nie przestają „w człowieku amerykańskim dopatrywać wytworu ziemi amerykańskiej.“ W istocie bowiem, dziś już niepodobna utrzymać tej opinii na poziomie naukowym.

Na poparcie jej przytaczano radykalną różnicę, jaka ma rzekomo zachodzić pomiędzy fauną i florą obu kontynentów, i wyprowadzano stąd wniosek, że Ameryka nie zapożyczyła nic od Starego Świata, ani typów ludzkich, ani form zwierzęcych i roślinnych. Ale na to łatwa odpowiedź, że jeżeli naturaliści uznają zwierzęta i rośliny amerykańskie za objawy odrębnego aktu stworzenia, to tylko dowodzi, że one są istotnie różne od zwierząt i roślin Starego Świata, podczas gdy, przeciwnie, człowiek na jednej i na drugiej półkuli ziemi posiada rysy tak podobne, że żaden antropolog nie odważy się wnioskować o różności gatunków.

Sam naturalny początek, jakiby chciała dziś pewna nauka nadać rodzajowi ludzkiemu, jest ową przeszkodą do izolowania pochodzenia rasy amerykańskiej od ras europejskich; byłoby to bowiem co najmniej dziwne, powiada markiz de Nadaillac, „że odmienne warunki biologiczne i klimatologiczne, odmienna fauna, odmienna flora wytwarzają w końcu człowieka podobnego do człowieka Starego Świata, a podobnego w szczegółach zarówno anatomicznych jak fizyologicznych, w instynktach, w inteligencyi i w twórczym rozumie.“ (*Amerique préhistorique*,“ str. 571).

Gdyby Ameryka nie była otrzymała swej ludności ze Starego Świata, należałoby jej przypisać więcej niż jeden gatunek ludzi, gdyż spotykają się tam typy ludzkie gatunkowo najróżnorodniejsze. Można powiedzieć, że pewne ludy amerykańskie, chociaż geograficznie zbliżone, jak np. Patagończycy i Peruwianie, bardziej się różnią od siebie, niż od ludów amerykańskich lub azyatyckich. Czyżby z tego nie należało wnosić, że każdy z tych ludów miał odrębne dla siebie miejsce stworzenia? A któż z tych, którzy wierzą lub udają że wierzą, w naturalny i samorodny, że tak powiem, początek człowieka, śmiałby poważnie utrzymywać, iż ten człowiek w tylu rozmaitych naraz miejscach byt swój otrzymał?

Z drugiej znów strony, cóżby miało przeszkodzić zaludnieniu Ameryki przez osadników, przybyłych ze Starego Świata? Chyba odległość i niemożność przebycia jej przy tak pierwotnych środkach żeglugi, jakimi rozporządzano w starożytności. Ale przedewszyst-

kiem nie trzeba zapominać, że mieszkańcy Polynezyi do dziś dnia nie obawiają się przedsiębrać odległych podróży na swych maleńkich pirogach, że średniowieczni skandynawscy piraci na węższych jeszcze barkach przebiegali wszystkie morza północne. Przy tem i na to trzeba zwrócić uwagę, że oba stałe lądy Ameryki i Azyi przedziela na północy mała przestrzeń cieśniny Behringa, że przeciwległe brzegi cieśniny zamieszkuje ludność pod względem zewnętrznym taż sama.

Gdyby zaś kto uważał tę część kuli ziemskiej z powodu jej sąsiedztwa z północnym biegunem za nadto mroźną i do przeprawy dla owych ludów trudną, to niech spojrzy nieco bardziej na południe, gdzie w punkcie nie wyższym nad szerokość geograficzną Londynu, wyspy Aleuckie stanowią jakoby olbrzymi pomost pomiędzy obu kontynentami. Zdaje się, że i dziś bywają częste stosunki między półwyspem Alaska i Kamczatką, tworzącymi na wschód i na zachód dalszy ciąg łańcucha wysp Aleuckich. „Cieśnina Behringa, powiada de Rosny, („Congrès de Nancy," t. IV, str. 183) nie stanowiła nigdy poważnej przeszkody w komunikacyi pomiędzy obu stałemi lądami. Co rok bywają tam pomyślne wiatry, prowadzące od Kamczatki do Ameryki i na odwrót. Dla Eskimosów to zabawka przepłynąć od jednego półwyspu do drugiego, nie już na oddzielnych barkach tylko, ale nawet z całą rybacką flotylą." A zatem być może, iż kiedyś była przedsięwzięta podobna przeprawa, nie już przez nędznych rybaków fok morskich, ale przez bandy wychodźców z najbardziej cywilizowanych stron Azyi wschodniej, którzy ponieśli do Meksyku i do Peru oświatę, jakiej ślady podziwiają tam dziś archeologowie.

Przestrzenie między Ameryką i Europą nie są ani zanadto, ani nawet dosyć poważne, żeby mogły przeszkadzać wszelkiej komunikacyi w pierwotnych czasach. Norwegia nie bardzo jest odległa od Islandyi, ta znów jeszcze mniej jest oddalona od Grenlandyi, należącej już do Ameryki, oddzielonej od Kanady wązką tylko cieśniną Dawisa.

Trzeba się też liczyć z prądami morskimi, które mogły od czasu do czasu nieszczęśliwie zapędzić jakiś statek ku brzegom Nowego Świata. Dwa takie prądy, jeden na północnej, drugi na południowej stronie równika przepływają Atlantyk od brzegów Afryki ku wybrzeżom Ameryki południowej w nie większej odległości od tych ostatnich nad pięćset mil morskich. Inny prąd morski, zwany Kuro-Siwo, biegnie przez ocean Spokojny, od Japonii do Kalifornii. Byłoby rzeczą wysoko zastanawiającą, gdyby w ciągu wieków żadna rozbita barka nie trafiła na tę naturalną drogę morską i nie została wyrzucona na jakimś punkcie amerykańskich wybrzeży.

Nie brak faktów na stwierdzenie tego przypuszczenia. Brooks, dawny przedstawiciel rządu japońskiego w Kalifornii, w czasie swego pobytu na tem stanowisku zajmował się poszukiwaniem statków japońskich, rozbitych na różnych punktach oceanu Spokojnego, począwszy od początku XVII w., aż do dni ostatnich. Otóż poszukiwania te wykazały aż sześćdziesiąt autentycznie stwierdzonych wypadków podobnego rozbicia, z których niejedno nastąpiło nawet u brzegów Ameryki środkowej. Tenże Brooks dodaje, że japońskie pochodzenie pewnych pokoleń amerykańskich, zamieszkujących wybrzeża

Ameryki Środkowej, tak dalece jest widoczne, że owe pokolenia zachowały nawet język pierwotnej ojczyzny, — wypadek to bardzo znaczący, o którym oficerowie marynarki francuskiej wspominali już dawno uczonemu de Quatrefages (ob. czasop. „*Materiaux pour l'histoire de l'homme.*“ Październ. 1886).

Toż samo zauważyć należy o prądach oceanu Atlantyckiego. Ileż to razy od czasu odkrycia, dokonanego przez Krzysztofa Kolumba, zapędzane bywały na wybrzeża Ameryki południowej statki, pochodzące z wysp Kanaryjskich! Zwłaszcza w zeszłym wieku dwa razy stwierdzono fakta podobne w r. 1731 i w 1764. Ma się wszelkie prawo przypuszczać, że dawniej częstsze bywały podobne wypadki. W południowej szczególnie części terytoryum amerykańskiego spotyka się ludność, mającą rysy i przemysł już to dawnych Kanaryjczyków, już to afrykańskich negrów (ob. art. *Atlantyda).* Jeszcze więcej mamy udowodnione stosunki Chin z zachodnimi brzegami Ameryki, oraz stosunki Skandynawii z Grenlandyą i przyległymi krajami Nowego Świata; stosunki te nawet można z pewnością zaliczać już do historyi.

Pewien oryentalista francuski, de Guignes, w zeszłym wieku pierwszy zwrócił uwagę na odwieczne stosunki azyatyckich buddystów z krajem, zwanym w języku chińskim Fou-Sang, a który on nie wahał się brać za Amerykę. Ale tego utożsamiania kraju Fou-Sang z Ameryką, stwierdzonego przez Klaprotha, nie brano w Europie na seryo. Uczeni francuscy przez niezrozumiałą dumę narodową wzbraniali się przyznać, że Krzysztof Kolumb był wyprzedzony przez Chińczyków.

Zapominano, że Chińczycy znali bussolę może na dwa tysiące lat przed naszą erą, i oddawna posiadali karty geograficzne daleko lepsze od naszych niezgrabnych prób średniowiecznych. Nic też dziwnego, że odkrycie oryentalisty de Guignes coraz więcej znajduje potwierdzenia. Nowe wiadomości, zaczerpnięte z ksiąg Chińskich, powiada de Quatrefages, „nie pozwalają wątpić o rzeczywistości tego faktu.“ (Czasop. „*La science catholique*,“ maj 1887).

Zdaje się nawet, że wzmiankowane stosunki nie były przypadkowe, ale porządnie zorganizowane. Jeżeli niekiedy celem ich była propaganda buddyjska, to częściej z pewnością—kupiectwo. Nie inne też było przeznaczenie obciążonych towarami statków, które niegdyś hiszpańscy zdobywcy spotkali pod 40-m st. szerokości, a które jak opowiada ich historyk, płynęły z Catay, czyli z Chin.

Stosunki średniowiecznej Europy z Ameryką polegają również na niezaprzeczonych danych historycznych. Skandynawczycy odkryli Grenlandyę w VIII lub IX wieku. Odtąd utrzymywali częste z tym krajem stosunki, przerwane dopiero w XV w. W 887 r. Eryk Czerwony opłynął przylądek Farevell od południa, i zbudował po za nim w głębi fiordu obszerny budynek, którego zwaliska w ostatnich czasach odkryto. W sto lat potem inny rządca Skandynawii, Bjarn Mariulfson, w podróży swej do Grenlandyi, został rzucony przez burzę na północne wybrzeże Stanów Zjednoczonych. W r. 1000 Leif, syn Eryka Czerwonego, jadąc do tejże Grenlandyi z trzydziestoma pięcioma ludźmi, posunął się aż do Rhode Island, na południe od Bostonu; tam znalazł winnice, a stąd kraj ten

nazwał Vinlandyą, pod którą to nazwą przez długi czas był on znany w Skandynawii.

Odległej tej osady istnieje nawet szczegółowa historya. Znane są walki, jakie prowadziła z tuziemcami, pomyślne i smutne koleje, jakie przechodziła.

Ale nie mamy potrzeby wchodzić tu w szczegóły. Wystarcza stwierdzić razem z Quatrefagesem, że to odkrycie i te wielokrotne najazdy brzegów amerykańskich przez Skandynawów dowodzą, co należy myśleć o tej rzekomej niemożliwości zaludnienia Ameryki.

Powyższe bardzo wyraźne świadectwa historyi wzmacnia archeologia. Im większe ta nauka robi postępy za Atlantykiem, tem więcej wykazuje uderzających analogij między wytworami starożytnego przemysłu amerykańskiego, a wyrobami pierwotnego przemysłu europejskiego. Te rysy podobieństwa istnieją od epoki, którą zwykliśmy nazywać czwartorzędową, a która przypada na początki czasów przedhistorycznych.

Kamienne siekierki ówczesnej Ameryki, zdają się być wycinane na sposób europejski. Bywają między niemi takie nawet, których materyał jest zarówno obcy Ameryce, jak Europie, i dowodzi jakiegoś azyatyckiego napływu. Jest to zdanie amerykańskiego uczonego, Putman'a, który tę sprawę obrał sobie za przedmiot szczegółowych studyów i starannie porównywał siekierki rozmaitych części świata, a z tożsamości formy i układu wnioskował o tożsamości ich pochodzenia.

Toż samo uważa Beauvais w przedmiocie kamiennych naszyjników, znalezionych w Puerto-Rico (Antylle) i w Szkocyi, oraz w przedmiocie zausznic, pochodzących z Europy i z Meksyku. Zanadto uderzające jest między tymi różnymi przedmiotami podobieństwo, aby je można było nazwać dziełem przypadku. Widocznie pochodzenie ich toż samo. Nie można przypuszczać, aby takie naszyjniki wyrabiano na Antyllach, bo starożytni mieszkańcy tych wysp nie mieli koni. Przecież to w starożytnym świecie trzeba szukać prototypu na podobne wyroby. Można w nich dopatrzeć „śladu stosunków starożytnych Celtów z Ameryką, stosunków, stwierdzonych nietylko przez skandynawskie sagi, żywoty świętych i legendy, ale także przez szereg archeologicznych danych. (*„Materiaux pour l'histoire de l'homme“* 1886, str. 388 i 573).

Markiz de Nadaillac w pięknej swej książce „L'Amerique préhistorique“ 1883, ogłasza ze swej strony dużo analogicznych rysów podobieństwa, między przemysłem amerykańskim, a przemysłem starożytnych Egipcyan, Assyryjczyków, Etrusków, Iberyjczyków itp. Znajdowane w Ameryce kamienne walce, stanowczo przypominają takież same walce Babylonu i Persepolisu. Strój głowy na statuach meksykańskich jest zupełnie taki sam jak *calantica* nad brzegami Nilu. Metalowe tabliczki były znajdowane w ustach tak samo mumij peruwiańskich jak egipskich. Zarówno w Meksyku jak w Egipcie był zwyczaj wkładania nieboszczykom naszyjników na szyję. Wszystko aż do piramid, aż do stylu architektury egipskiej, aż do pisma hieroglificznego,—wszystko się odnajduje w Ameryce.

Toż samo podobieństwo widać w różnych urządzeniach społecznych. Kalendarz u oświeconych ludów Ameryki był zupełnie podobny do kalendarza Hindusów, Chińczyków i Japończyków. Ich

religija widocznie Azyi zawdzięczała niektóre swe bóstwa. W zwaliskach olbrzymiego miasta Palenque w Meksyku znaleziono obrazy bardzo podobne do wyobrażeń Buddy. Sam nawet kult katolicki był reprezentowany w Ameryce przez niektóre dogmata, więcej lub mniej przeinaczone. Hiszpanie byli niepomiernie zdziwieni, gdy znajdowali w Meksyku np. chrzest, eucharystyę, komunię, w Peru—spowiedź uszną, a w obu tych krajach—urządzenia zakonne.

Przemilczamy podania i legendy amerykańskie, choć one same przez się wymownie świadczą o cudzoziemskiem pochodzeniu miejscowej ludności. Przytoczone fakta, zwłaszcza zaczerpnięte z historyi, namacalnie dowodzą prawdy, że Ameryka została zaludniona przez ludy Starego Świata. Rozumiem, że hypoteza, tej prawdzie przeciwna, jakkolwiek zawsze wydawała się nieprawdopodobną, mogła jednak bałamucić umysły wtedy, gdy nauki geograficzne, historyczne, etnograficzne były jeszcze w kolebce. Ale dziś stoimy wobec rozumowej konieczności, zmuszającej do pochylenia czoła przed nagromadzonymi dowodami rzeczywiście rozstrzygającymi.

Jeszcze słówko. Fakt, tylu dowodami stwierdzony, nie ma w sobie nic zadziwiającego. Człowiek, jakkolwiek byłby słaby i nędzny, dzięki sile swej inteligencyi, nie jest tak jak większość zwierząt przykuty do miejsca swego urodzenia. Posiada on wędrowniczc i koczownicze instynkta, obdarzony jest szczególną zdolnością naginania się do wszystkich warunków życia i klimatu. Nic dziwnego przeto, że z jednego miejsca rozproszył się po całej kuli ziemskiej. Jest to fakt, któryby się z pewnością powtórzył jeszcze dziś, jak zauważył uczony angielski Lyell („*Principes de geologie*“ t. II, str. 600), gdyby przypadkiem ród ludzki zaginął z wyjątkiem jednej jedynej rodziny.

Można być pewnym, że czyby się ona znajdowała w Ameryce, czy w Australii, czy na jakiej madreporyckiej wysepce oceanu Spokojnego, przez swych potomków zalałaby w ciągu wieków całą kulę ziemską.

(Ob. *De Nadaillac:* „L'Amérique préhistoriques,“ ch. X. *De Quatrefages:* „L'espéce humaine,“ ch. XVIII. „Przegl. Katol.“ 1892, № 36. „Ameryka przed Kolumbem.“ *Hamard.*

X. W. S.

ANTROPOLOGIA. Antropologia czyli nauka o człowieku, w znaczeniu, jakie jej dziś nadajemy, jest nauką nową; w dawnej swej formie omawiała ona człowieka pod względem moralnym jedynie, dziś zwraca się coraz wyraźniej ku stronie jego fizycznej.

Pierwsza katedra antropologii utworzona została w Muzeum nauk przyrodniczych w Paryżu r. 1838. W dwadzieścia jeden lat później, mianowicie w r. 1859 zawiązało się w temże mieście towarzystwo antropologiczne ze współudziałem Quatrefages'a i Broca. Nie omieszkały pójść śladem Paryża i inne stolice Europy; tu i owdzie pozakładano specyalne wydawnictwa naukowe, rozmnożyły się dzieła naukowe o tym przedmiocie, i dziś żadna może nauka nie cieszy się takiem uznaniem ogółu, jak antropologia.

Możnaby słusznie cieszyć się z tego, gdyby zwolennicy tej nauki mieli na celu jedynie postęp wiedzy ludzkiej. Lecz niestety! zanadto wiele przesądów wpływa na badania antropologiczne, by one mogły sprowadzić, przynajmniej na razie, wielkie dla prawdziwej wie-

dzy korzyści. Pewna szkoła, mająca dziś wielkie powodzenie, uporczywie chce widzieć w człowieku tylko stronę jego materyalną, którą tenże zbliża się do zwierząt. Łatwo odgadnąć, czem się staje antropologia pojmowana w ten sposób. Słynny naturalista a zarazem znakomity myśliciel, Izydor Godfryd Saint-Hilaire, określił ją z góry temi wymownemi słowy: „Wiedza to ciasna i pozioma, jeśli nie wznosi się po nad ziemię; nauka martwa, która całkowicie zamknąćby się dała w jakim amfiteatrze lub muzeum; pozytywna wprawdzie, lecz w ujemnem znaczeniu tego wyrazu, i w skutek właśnie swego pozytywizmu pozbawiona zarówno logiki jak godności.“ (*„Histoire naturele des regnes organiques,“* t. II, p. 256).

Broca jest jednym z tych, którzy najwięcej przyczynili się do zmateryalizowania w ten sposób antropologii. On to sprowadził ją, jak ktoś powiedział, do mierzenie czaszek i szkieletów. Tak rozumiana, antropologia słusznie mogła być określoną jako poboczna gałęź porównawczej osteologii, zajmującej się badaniem odmian czaszki u ludzi rozmaitych ras. (*Dr. Lebon*).

Dla bezstronności musimy przyznać, że nie wszyscy antropologowie mają tak ograniczone poglądy. Są pomiędzy nimi i tacy — a i Dr. Quatrefages jest z ich liczby, którzy utrzymują, że chcąc mieć dokładne pojęcie o człowieku, trzeba rozważać go w jego całości, oraz brać na uwagę jego przymioty intelektualne i moralne, zarówno jak własności jego anatomiczne i fizjologiczne. Do nich to należy odpowiedzieć na wielkie pytanie co do pochodzenia człowieka i jego natury, co do stanowiska, jakie on zajmuje w szeregu stworzeń, co do podziału na rasy albo gatunki, — pytania, któremi gdzieindziej sami się zajmiemy. — (Ob. art. *Monogenizm. Człowiek* i *Dawność człowieka*).

Na nieszczęście, uczeni o ciasnych poglądach, którzy chętnie zamykają oczy na prawdy moralne i najelementarniejsze zasady filozofii, sami chcą w tych poważnych zagadnieniach głos zabierać, a tymczasem sami nie są wcale zdolni o nich wyrokować. Łatwo przewidzieć, do jakich wniosków dochodzą. Wymownie wypowiedział to Adryan Arcelin, antropolog, który aczkolwiek nie zgadza się z nimi w zasadach, nie ustępuje im wszakże ani rozległością ani gruntownością swej wiedzy: „Wszechświat bez Boga, człowiek bez duszy, ludzkość bez przepisów moralności i przekonań religijnych; wolna wola zastąpiona w świecie przez niezmienne i bezwzględne prawa fizyczne, walka o byt i mechanicznie rządząca biegiem rzeczy ludzkich selekcya,—oto program owej antropologicznej szkoły materyalistów. Trzeba być bardzo zarozumiałym, aby sobie wyobrazić, że przy pomocy takich doktryn, na samem przeczeniu opartych, można cokolwiek zbudować i nową ludzkość utworzyć. (*„Revue des questions scientifiques.“* Octobre 1879).

Co prawda, zdaje się, że smutne socyalne następstwa, które były niechybnym owocem podobnych doktryn, nie wiele obchodzą tych panów. Większość ich myśli jedynie o bezpośrednich i osobistych korzyściach, jakie im te doktryny w rezultacie przynoszą: podniecają próżność, łechcą ambicyę, schlebiają pysze, co wszystko nieraz więcej się ceni, aniżeli rzeczywisty postęp i pomyślność społeczeństwa.

H.
X. S. G.

ATROPOPITEKUS. *(Małpolud).*—Jest to nazwa, którą się oznacza stworzenie fantastyczne, przypuszczalne, pół-człowiek pół-zwierzę, które miało jakoby istnieć w epoce geologicznej, zwanej trzeciorzędną i zaliczać się do przodków rodu ludzkiego.

Ponieważ ta kwestya łączy się poczęści z kwestyą o człowieku epoki trzeciorzędnej (ob. ten wyraz), przeto tutaj zastanowimy się nad nią tylko pokrótce. Według Mortillet'a, który może być uważany za założyciela przedhistorycznej archeologii i zawsze jest głównym jej przedstawicielem, trzy miejscowości miały dostarczyć niezbitych jakoby dowodów istnienia istoty rozumnej w okresie trzeciorzędowym. Miejscowości te są: Thenay w pobliżu Pontlevoy (Dep. Loir et Cher) Aurillac w Kantal i Otta na brzegach Tagu w Portugalii.

Śladem istoty rozumnej, jaki tam miano odnaleść, ma być krzemień, który pewni archeologowie uważają za obrobiony, a tymczasem—tak gruby i niekształtny, że większość archeologów uważa go za najzwyklejszy wytwór natury. Nigdzie nie znaleziono najmniejszej kostki domniemanej istoty. Ale to rzecz obojętna dla Mortillet'a, który nie dba o dowody. Potrzebuje on istnienia owego małpoluda dla poparcia swojej ulubionej teoryi o małpiem pochodzeniu naszego rodzaju, i dla tego też bez głębszych poszukiwań orzeka jego istnienie. Dzieli go nawet na trzy gatunki, którym nadaje imiona Bourgeois, Rames i Ribeira — autorów trzech wykopalisk: w Thenay, Aurillac i Otta. Tym sposobem powstały małpoludy *Bourgeoisii*, *Ramesii* i *Riberoii*, których nazwy nie rzadko spotykamy w dziełach rzekomo uczonych. Oto do czego dochodzi wiedza pozytywna!

Z jakiego bądź stanowiska rozważana, hypoteza Mortillet'a jest dowolna i nieprawdopodobna. Naprzód tedy: większość ludzi uczonych uznaje dzisiaj, że krzemienie, przypisywane antropopitekusowi, albo nie pochodzą z epoki przedhistorycznej, albo też są naturalne. I w rzeczy samej, te mniemane oznaki pracy ludzkiej znajdują się na krzemieniach w niższych pokładach okresu trzeciorzędowego, których ręka rozumnej istoty nigdy nie dotknęła. Przypuśćmy jednak na chwilę, przeciw wszelkiemu prawdopodobieństwu, że krzemienie te były obrobione. Dla czegóżby one nie miały być dziełem samego człowieka? Aby uniknąć takiego rozwiązania kwestyi, Mortillet zarzuca, że fauna od czasów epoki trzeciorzędowej całkowicie się odnowiła, a zwłaszcza od czasów formacyi pokładów miocenowych, do których należą krzemienie, zebrane w Thenay przez księdza Bourgeois'a. Niemożebną jest rzeczą, mówi Mortillet, żeby człowiek przez tak długi przeciąg czasu nieuległ pewnym zmianom, kiedy się wszystko wkoło niego zmieniło. (Ob. „*Le prehistorique*“ 1883, str. 103). Utrzymywać coś podobnego, znaczyłoby wyjmować człowieka bez przyczyny z pod ogólnych praw natury. Wszelako taki argument nie może nas poruszyć, oparty bowiem na systemie transformizmu o tyle tylko może mieć znaczenie, o ile się przyjmuje zasady ewolucyonistów. Jednakże nawet z tego stanowiska nie można temu argumentowi odmawiać pewnego znaczenia. Zdaniem Quatrefages'a („*L'espece humaine*“) człowiek w skutek swego rozumu zajmuje tak wyjątkowe miejsce wśród stworzeń, że nie może z innemi istotami stawać w jednym rzędzie. Jak sam je-

den między wszystkiemi istotami jest zdolny do zaklimatyzowania się we wszystkich krajach świata, tak być może również, że sam jeden tylko mógł bez widocznej zmiany w swym organizmie podlegać zmianom klimatycznym i biologicznym, jakie zaszły od czasów miocenicznych. Bezpodstawna przeto jest wiara w istnienie antropopitekusa w okresie trzeciorzędowym, ponieważ autentyczność przypisywanych mu narzędzi jest więcej niż wątpliwa, a nawet gdyby istnienie tych narzędzi było pewne, to i wtedy jeszcze daleko rozsądniej byłoby upatrywać w tych przedmiotach dzieło człowieka, aniżeli dzieło jakiejś tam małpy.

Nie ma więc żadnej racyi podzielać zapatrywania Mortillet'a pod pozorem, że one usuwają trudności chronologiczne, jakie mogłoby sprowadzić istnienie człowieka w okresie trzeciorzędowym.

W rzeczy samej, nie brakło apologetów chrześcijańskich, którzy przypisywali krzemień z Thenay jakiemuś zwierzęciu, które instynktem wiedzione, łupało kamienie. Naszem zdanie jest to przypuszczenie dowolne i niebezpieczne; dowolne mówię, gdyż nie ma przykładu, aby kiedykolwiek zwierzę wyrabiało narzędzia,—niebezpieczne, gdyż przypuszczenie stworzenia intellektualnie wyższego nad małpy, popierałoby teoryę transformizmu w zastosowaniu do rodzaju ludzkiego. Zamiast więc zgodzić się na hypotezę ewolucyonistów, lepiej byłoby rozszerzyć chronologię powszechnie w tradycyi przyjętą. Ale czas pokaże, iż nauka nawet takich nie wymaga ustępstw. W 1867 roku, na zjeździe przedstawicieli archeologii przedhistorycznej w Paryżu, ks. Bourgeois przedstawił liczne narzędzia kamienne, ludzką rzekomo obrobione ręką, jakie znalazł pod Thenay, w wapieniu, zwanem Beance, obok kości miocenowego ssącego Acerotherium. Kamienne te narzędzia poddano badaniu na zjeździe archeologicznym w Brukselli w 1872 r. Steenstrup, Virchow, Fraas, Desor, Keirynck oświadczyli, że one nie są ręką ludzką zrobione, a to dla tego mianowicie, zaznacza Chobas, iż rzekome te narzędzia, do niczego służyć nie mogły.

O zjeździe Stokholmskim, na którym ponownie omawiano tę sprawę, Fraas tak powiada: „zjazd stokholmski w 1873 roku potwierdził zdanie zjazdu archeologicznego brukselskiego z roku 1872, że człowieka okresu trzeciorzędowego uważać należy za poroniony lub nieudany wytwór fantazyi.“ A Herbert, profesor geologii w Paryżu, publicznie oświadczył, że podobne twierdzenia, jak Bourgeois'a, służą do tego jedynie, aby zdyskredytować naukę. Kiedy Ribeira podawał pewne kamienie i kwarcety z miocenowych i pliocenowych pokładów porzecza Tagu pod Lisboną, za wytwory ludzkiej ręki, i przedstawił je zjazdowi archeologicznemu w Brukselli r. 1872, sam Bourgeois oświadczył, że śladów ręki ludzkiej wykryć na nich nie może. Słusznie więc powiada sprawozdanie ze zjazdu antropologicznego lisbońskiego w 1880 roku („Archiv. Antropol.“ 1882, str. 72): „dotąd w pokładach trzeciorzędowych Portugalii nie znaleziono jeszcze ani jednej kości ludzkiej, ani jednego wyrobu z gliny, ani nawet węgli, które nierzadko stanowią ostateczny między innemi dowód istnienia człowieka.“—(Ob. art. *Dawność człowieka. Trzeciorzędowa epoka.*

Bibliografia.—1. *Ouilhé de Saint Projet:* „Apologie scientifique de la foi chrétienne,“ 1890, rozdz. 17 i 20. 2. *Nadaillac:* „Les premiers hommes et les temps préhistoriques“ 1881, t. II, p. 906—451.

3. „L'homme-singe et nos savants“ 1881. 4. *Thomas:* „Les temps primitifs et les origines religieuses“ 1890. 5. *Meignan:* Le monde et l'homme primitif.“ 1869. 6. *Sonthally:* The recent origine of man,“ 1875. 7. *Quatrefages:* „L'espece humaine,“ r. 11—13, 1878. 8. *Morin de Cartanrois:* „L'age de la pierre et l'homme primitif,“ 1883. 9. „Etudes critiques d'archéologie préhistorique“ 1880, p. 141—209.

Hamard.

X. S. G.

ANTYLOGIE NOWEGO TESTAMENTU. — Ktokolwiek przystępuje do studyowania ksiąg Nowego Testamentu, powinien wiedzieć o tem, że znajdują się w nich dosyć liczne miejsca, na pozór sprzeczne ze sobą. Zazwyczaj pozorne te sprzeczności odnoszą się do pewnych małoznacznych szczegółów. U świeckich pisarzy podobne sprzeczności, rzeczywiście nawet stwierdzone, dałyby się pogodzić z ich prawdomównością, i jako zwykłe objawy ludzkiej niedokładności, mogłyby być lekceważone. Ale u pisarzy świętych i natchnionych, wszystko jest nieomylnem słowem Bożem; stąd też, wszystko, aż do najdrobniejszych szczegółów, powinno być najściślej zgodne z prawdą.

A jednak niektórzy nawet katoliccy pisarze utrzymują, że w piśmie świętem są *obiter dicta*, to jest, są szczegóły obojętne dla wiary i obyczajów, napisane przez autorów z własnej pobudki, bez współudziału natchnienia. Otóż pisarze ci zgodnie ze swem przypuszczeniem mogą mniemać, że do *obiter dicta* wkradły się pewne niedokładności, błąd jakiś ludzki, który uszedł uwagi lub pamięci tych autorów i t. d. Wartość tego mniemania roztrząśniemy w artykule „*Natchnienie*,“ gdzie zobaczymy, że ono jest najzupełniej obce całej tradycyi Kościoła. Dla czego też uważamy za rzecz pewną, że w Piśmie św. niema żadnej rzeczywistej sprzeczności, i że musi istnieć jakiś sposób pogodzenia ze sobą tych sprzeczności pozornych. Nie przeszkadza to wszakże, abyśmy czy to z powodu zagubienia pewnych dokumentów, czy to, że nie znamy okoliczności do kontekstu się odnoszących, czy wreszcie dla innych jakichkolwiek powodów, abyśmy, mówię, nie mogli dziś dostatecznego dać rozwiązania tych albo owych pozornych antylogij.

W tym razie trzeba otwarcie wyznać niemoc krytyki rozumowej, wyrażając zarazem pragnienie i nadzieję, że nowe odkrycia przywiodą nas kiedyś do lepszych rezultatów, albo też, że powstanie jaki bystry umysł, który usunie mgły do dziś dnia zalegające zagadnienia biblijne. Na takiem wyznaniu prawda nic nie ucierpi, przeciwnie ucierpiałaby wówczas, gdyby się chciało usunąć trudności przez jej ukrywanie lub przez narzucanie czytelnikowi złych argumentów, zamiast dostatecznego rozwiązania trudności. Zresztą nie należy zapominać o tem, że skoro jakaś teza jest dobrze uzasadniona przez właściwe jej dowody, to prawdziwości jej nie może zachwiać jakaś trudność, której dotychczas nie udało się wyjaśnić. Ta zasada ma wielkie znaczenie przy studyach egzegetycznych.

ANTYLOGIE W EWANGELIACH.—Święty Augustyn w swoim traktacie *De consensu evangelistarum* zestawia wszystkie miejsca Ewangelii, gdzie znajdują się pewne niezgodności w opowiadaniu, i podaje sposób do pogodzenia takowych. Pójdziemy za śladami znakomitego Doktora Kościoła, lecz zajmiemy się tylko znaczniej-

szemi niezgodnościami, szczególniej zaś temi, które dają sposobność niedowiarstwu do zaprzeczania nieomylnej prawdy historyi ewangelicznej.

Przedewszystkiem, stając na stanowisku naszych przeciwników, moglibyśmy uważać Ewangelię jako dzieło historyczne czysto ludzkie i moglibyśmy zastosować doń zasadę, przyjętą przez wszystkich w przedmiocie krytyki faktów, a mianowicie: gdy wielu kompetentnych autorów zgadza się ze sobą co do istoty opowiadanego przez się faktu, a różni się co do niektórych tylko szczegółów drugorzędnych, natenczas sam fakt należy przyjąć za rzeczywisty, a niezgodne szczegóły starać się między sobą pogodzić; jeśli to niemożliwe, wówczas nie dające się pogodzić różnice przypisać należy jakiejś niedokładności w wiadomościach pisarza, jakiemuś brakowi pamięci historyków i t. d., ale, broń Boże, nie wolno podawać w wątpliwość rzeczywistości samej istoty faktów, co do której wszystkie opowiadania są zgodne. Na tem stanowisku stając, będziemy mogli lekceważyć liczne antylogie, wcale nie narażając na niebezpieczeństwo rzeczywistości faktów ewangelicznych.

Jednak, ponieważ utrzymujemy, że Ewangelie są natchnionem dziełem Boga, i że z tego powodu są nieomylnie prawdziwe w tem wszystkiem, co podają, przeciwnicy nasi przeto mają prawo żądać od nas usprawiedliwienia nawet tych małych antylogij drugorzędnych, które w dziełach pisarzy świeckich możnaby lekceważyć.

Postaramy się przeto zadosyć uczynić tym wymaganiom, a tem samem w zupełności wykazać prawdziwość naszych świętych Ewangelij.

Niektóre z tych antylogij wyjaśnimy gdzieindziej. Antylogije, dostrzegane w dwóch genealogiach Chrystusa, jak również niezgodność w opowiadaniu wypadków, dotyczących dziecięcych lat Jezusa, a podanych przez św. Mateusza i św. Łukasza, rozwiązujemy w artykule: *Prawdomówność Ewangelij, zarzuty.*—W artykule: *Przedmiotowa rzeczywistość przedniejszych cudów Chrystusa Pana* mówimy o pozornych sprzecznościach, zachodzących w ewangelicznych opowiadaniach o rozmnożeniu chlebów, o wskrzeszeniu córki Jaira, o wypędzeniu szatanów z opętanych generazeńczyków i o uzdrowieniu sług setnika.

Odsyłamy czytelników do tych artykułów.

1. Głos niebieski przy chrzcie Jezusa. Rzecz oczywista, że głos ten musiał wypowiadać myśl boską w jeden tylko sposób, w wyrazach ściśle określonych. Tymczasem trzej ewangeliści podają ten sam jedyny głos w różnych wyrazach. Św. Mateusz, III, 17): *Hic est filius medus dilectus in quo mihi complacui* [1]); święty Marek (1,11): *Tu es filius meus dilectus, in te complacui* [2]); święty Łukasz (III, 22): *Tu es Filius meus dilectus, in te complacui mihi* [3]).

Trzy te formuły wyrażają tę samą myśl, a mianowicie to, że po chrzcie Jezusa, głos niebieski Boga Ojca ogłosił Jezusa synem Bożym. Taka też myśl została objawiona wszystkim trzem ewan-

---

[1]) „Ten jest syn mój miły, w którymem upodobał sobie."
[2]) „Tyś jest syn mój miły, w tobie mi się upodobało."
[3]) „Tyś jest syn mój miły, w tobiem upodobał sobie."

gelistom zarówno; lecz każdy z nich wyraził ją na swój sposób, albowiem Bóg, podając w natchnieniu myśl jakąś świętemu pisarzowi, zostawia mu zazwyczaj swobodę w wyborze wyrażenia, czuwa tylko przez swą asystencyę, aby obrane wyrażenie wiernie oddawało myśl boską. To właśnie się dzieje w obecnym wypadku; każda z tych trzech form wiernie myśl boską oddaje. Gdyby ktoś chciał koniecznie wiedzieć, jakie mianowicie wyrazy wypowiedział głos niebieski, niepodobna byłoby mu odpowiedzieć; być nawet może, iż żaden z trzech ewangelistów nie powtórzył go dosłownie. (Patrz obszerne wyjaśnienie tej kwestyi, podane przez św. Augustyna: *De consensu Evangel. II, 31.*

2. **Chrystus objawiony swemu Poprzednikowi.** Według św. Mateusza (III. 14), Jan Chrzciciel poznał Jezusa jako Chrystusa, gdy Go ujrzał przystępującego dla otrzymania chrztu św., wtedy bowiem zawołał: *Ja winienem być ochrzczon od ciebie, a ty idziesz do mnie?* Z drugiej znów strony, św. Jan Apostoł (I, 33) podaje następujące słowa Jana Chrzciciela: „*A jam go nieznał: ale który mię posłał chrzcić wodą, ten mi powiedział: Na którego ujrzysz Ducha zstępującego i na nim zostającego, ten jest, który chrzci Duchem św. A jam wiedział: i dałem świadectwo, że ten jest Syn Boży.*“ Z tych wyrazów można wyprowadzić wniosek, że Jan Chrzciciel dopiero po udzieleniu chrztu dowiedział się, kim był Jezus, gdyż wtedy dopiero ujrzał Ducha św., pod postacią gołębicy nań zstępującego.

Św. Augustyn w następujący sposób godzi te dwa miejsca: Jan Chrzciciel oddawna znał Jezusa, gdyż poznał Go zanim się jeszcze narodził, lecz nie znał Go jeszcze jako udzielającego Ducha św. własną mocą tym, którzy przyjmowali chrzest Jego.—Filion w swym komentarzu na Ewangelię św. Mateusza podaje następujące wyjaśnienie, jako powszechnie przyjęte: Prawdopodobnie Jan Chrzciciel wówczas znał już osobiście swego krewnego, Chrystusa, i widział Go już nieraz w życiu. Zapewne dowiedział się od swego ojca i od matki o cudach, jakie zaszły przy jego i Jezusa urodzeniu, jako też i o posłannictwie, jakie Bóg obydwom im przeznaczył. Dla tego to, gdy Chrystus zbliżył się do niego dla otrzymania chrztu, Jan Chrzciciel, przejęty swoją niegodnością, zawołał: „*Ja mam być*“.... i t. d. Jednak jako poprzednik Chrystusa, Jan Chrzciciel z urzędowego, że tak powiem, stanowiska, nie poznał jeszcze Jezusa. Jako poprzednikowi Chrystusa, obiecał Bóg Janowi Chrzcicielowi zesłać znak, po którym miał poznać Messyasza (Jan, I, 39); otóż, zanim otrzymał ten znak, mógł wprawdzie poznać Messyasza dla siebie samego, ale nie znał Go jako poprzednik Jego, nie znał Go w ten sposób, iżby mógł Go otwarcie wskazać ludowi, jako przyobiecanego Chrystusa. — Wreszcie, według wykładu Corluy'ego, Jan chociaż wiedział, że Zbawiciel przyszedł, jednak nie znał Go jeszcze z widzenia; rysów Jego twarzy nie znał. Objawienie boże dało mu znak, po którym mógłby poznać Jezusa, a mianowicie zstąpienie i pozostawanie na nim Ducha św. Znak ten dopiero po chrzcie miał mu być udzielony. Jednak gdy Jezus stanął przed nim, by z rąk jego chrzest przyjąć, niebieskie objawienie, wyprzedzając znak przyobiecany, wskazało mu jako poprzednikowi, iż ma przed sobą Messyasza. W skutek czego ukorzył się przed Chrystusem, zanim Go ochrzcił. Zstąpienie Ducha św. było dla

Jana rzeczywistem potwierdzeniem wewnętrznego objawienia, jakie poprzednio był otrzymał, a symbolizmem swym wyjaśniło mu, że Jezus będzie chrzcił swych uczniów nie z wody, lecz z Ducha świętego. Nie było to drugie objawienie bez korzyści dla Jana, tak samo jak nie były bez korzyści dalsze cuda Chrystusa dla tych, którzy już poprzednio jeden cud, przez Chrystusa zdziałany, widzieli.

Tekst św. Jana, nad którym się zastanawiamy, nasuwa nam jeszcze jedną trudność do pogodzenia. Jan Chrzciciel, mówią, był krewnym Jezusa,—jakże więc można przypuścić, żeby Go nie znał? Z bardzo prostej przyczyny: Jezus dotychczas mieszkał w Nazarecie w Galilei, Jan zaś nigdy nie opuszczał Judei, w której się urodził. A więc dwa dni drogi przedzielały miejsce zamieszkania obu rodzin. To samo już wystarcza do zrozumienia, dlaczego się wcale nie widywali, i dlaczego Jan przeżył trzydzieści lat życia, i ani razu nie spotkał krewnego swego, Jezusa.

3. **Powołanie pierwszych uczniów Jezusa.** Według św. Jana (I, 35—51) przyłączenie się pierwszych uczniów do Chrystusa Pana: Andrzeja, Jana i Piotra, nastąpiło w Judei. Potem udał się Jezus do Galilei i tu powołał Filipa i Natanaela; ci towarzyszyli Mu w pierwszej podróży do Galilei i byli z Nim na godach w Kanie. Na widok cudu, zdziałanego tam przez Chrystusa „uwierzyli weń." (Jan II, 11), to znaczy, zostali umocnieni w wierze, gdyż już poprzednio uznali Go jako przepowiedzianego przez proroków Chrystusa. Synoptycy [1]) zaś nic nie mówią o tem powołaniu pierwszych uczniów w Judei, ani też o tej pierwszej podróży Jezusa do Galilei. Wspominają wprawdzie o podróży do tego kraju przy końcu swego opowiadania o kuszeniu Jezusa, lecz jest to druga podróż, o której św. Jan mówi w IV rozdziale swej Ewangelii (IV, 3). Wówczas to, gdy przybył na brzeg morza Galilejskiego, *„ujrzał dwu braci: Szymona, którego zowią Piotrem i Andrzeja brata jego, zapuszczające sieci w morze i rzekł im: Pódźcie za mną: a uczynię was że się staniecie rybitwami ludzi. A oni natychmiast opuściwszy sieci szli za nim. A postąpiwszy ztamtąd ujrzał drugich dwu braci, Jakóba Zebedeuszowego i Jana brata jego w łodzi z Zebedeuszem ojcem ich, naprawiających sieci swoje: i wezwał ich. A oni natychmiast opuściwszy sieci i ojca poszli za nim"* (Mat. IV, 18—22). Św. Marek podaje toż samo opowiadanie. Jest to zatem powtórne powołanie tych samych uczniów w rok czasu prawie po pierwszem. Gdybyśmy posiadali tylko opowiadania św. Mateusza i św. Marka, uważalibyśmy to powołanie, o którem oni mówią, za powołanie pierwsze, nie mamy bowiem żadnych pewnych wskazówek, żeby ich kiedykolwiek poprzednio Jezus spotykał i powoływał.

Niema wszakże żadnej sprzeczności między św. Janem a Synoptykami. Pięciu uczniów, o których mówi Jan św., było powołanych przez Jezusa zaraz po Jego powrocie z puszczy, gdzie trzykrotnemu ulegał kuszeniu. Możemy przypuścić, że wkrótce po cudzie na godach w Kanie wrócili oni do swych zajęć i że dopiero po całorocznej przerwie ostatecznie się połączyli ze swym Mistrzem, gdy już wyraźnie do zjednoczenia się z Nim powołani zostali.

---

[1]) To znaczy, trzej pierwsi Ewangeliści, Mateusz, Marek i Łukasz.

Wprawdzie św. Jan wielokrotnie wspomina *uczniów* Jezusa w czasie przed drugą podróżą Jego do Galilei (III, 22; IV, 8, 27—38); lecz ponieważ imiona ich nie wymienione, wolno nam zatem przypuszczać, że Piotr, Andrzej, Jakób i Jan nie byli jeszcze wówczas przy Mistrzu; albo jeżeli przez cały ten rok byli przy Nim, to być może, iż wróciwszy do Galilei na jakiś czas, podjęli na nowo swe dawne zajęcia.

Opowiadanie świętego Łukasza (V, 10, 11) doskonale się zgadza z podanem wyjaśnieniem. Według tego ewangelisty, Jezus musiał poznać Piotra na długi czas przedtem, zanim doń wyrzekł te słowa: *Nie bój się: odtąd już ludzie łowić będziesz.* Albowiem św. Łukasz, zanim opowiedział w swej ewangelii cudowny połów, który dał Chrystusowi sposobność do wypowiedzenia słów powyższych, mówi, że Jezus, wyszedłszy z synagogi w Kafarnaum, wszedł do domu Szymona i uzdrowił tam jego świekrę. Zresztą św. Łukasz umieszcza wiele innych cudów Chrystusowych w czasie pomiędzy przybyciem Jezusa do Galilei a cudownym ryb połowem.

Tym więc sposobem, odnośnie do powołania pierwszych uczniów Zbawiciela, dopełniają się ewangeliści wzajemnie. Sam św. Jan poucza nas, że najpierw otrzymali pierwsze powołanie, które ich na jakiś czas połączyło z Jezusem; drugie powołanie bardziej ścisłe i przez cudowny połów ryb przygotowane, skłoniło ich później do porzucenia wszystkiego i pójścia za Mistrzem. O cudownym połowie ryb opowiada sam tylko ś. Łukasz, zaś św. Mateusz i św. Marek podają tylko wezwanie, jakie czterej uczniowie otrzymali od Jezusa, połączone z zapewnieniem, że staną się z czasem rybitwami ludzi.

4. **Posłannictwo Apostołów.** Zbawiciel, wysyłając swych Apostołów na opowiadanie Ewangelii, poczynił im rozmaite zlecenia, opisane przez trzech synoptyków. Według Mateusza (X, 10), zabronił im Jezus między innemi nosić *obuwia* (ὑποδήματα) i *laski* (ῥάβδον). Według św. Marka (VI, 8, 9), przeciwnie, wyraźnie im pozwala na używanie *laski* (εἰ μὴ ῥαβδον μονον) i zaleca im *obuć się w sandały* (ὑποδεδεμένους σανδάλια).

Dla pogodzenia tych sprzeczności zawartych w Ewangelijach, podejmowano najróżnorodniejsze tłómaczenia. Niektórzy zwracają uwagę na to, że owo *in via*, powiedziane w Wulgacie, równa się greckiemu (εἰς ὁδόν) *w podróży*. Opierając się na tem, wielu sądzi, że św. Mateusz mówi o zabieraniu w drogę przedmiotów zapasowych, jak między innymi obuwia i laski podróżnej oprócz tego obuwia, które się ma na nogach, i tej laski, którą zwykle nosi się w ręku. Chrystus, powiadają, pozwala na zabieranie w drogę tych rzeczy, jako przedmiotów niezbędnie potrzebnych, ale zabrania brać ich po dwie pary w drogę.—Inni znów, uznając zadość dziwaczną myśl zabierania w drogę kija na zapas, są zdania, że podane przez św. Mateusza zalecenia odnoszą się tylko do *przepowiadania* ewangelii w pobliskich okolicznych miejscowościach, gdy tymczasem słowa, podane przez św. Marka, mają na myśli dalsze podróże, przedsiębrane dla przepowiadania Ewangelii. W tym ostatnim wypadku Chrystus pozwala na noszenie sandałów i kija; w pierwszym zaś zaleca apostołom udawać się na przeznaczone miejsce w stanie niedostatku, w jakim zwykle się znajdowali. (Patrz *Schegg.* In Matt. X, 10). Niestety, hypoteza ta nie ma żadnej wartości wobec ró-

żniących się ze sobą tekstów. Z porównania ich bowiem nie widzimy dostatecznej przyczyny, dlaczegoby raczej słowa św. Marka, aniżeli św. Mateusza należało rozumieć o dalekiej podróży apostolskiej.

Św. Augustyn uważa, iż wyrazy *virga* i *calceamenta* należy brać w dwóch różnych znaczeniach u obu tych ewangelistów; w Ewangelii św. Mateusza Chrystus Pan zabrania nosić zbytecznej laski i ozdobnego obuwia; w Ewangelii zaś św. Marka, zezwala na prosty kij dla podpierania się w drodze, na sandały do zabezpieczenia nóg po ostrych drogach. Tę hypotezę przyjąć można, ma ona bowiem za sobą przynajmniej wyraźną nazwę *sandałów*, które są dozwolone według św. Marka. Kto wie zresztą, czy wyraz ῥάβδος, nie równa się w aramejskim języku dwom wyrazom, z których jeden oznaczał przedmiot apostołom dozwolony, drugi — przedmiot im zabroniony?

Nie łatwo wybierać pomiędzy temi dwoma systemami pogodzenia zdań, ze sobą sprzecznych; ponieważ każde z nich ma za sobą prawdopodobieństwo, przeto niesłuszną byłoby rzeczą twierdzić, że w tych miejscach znajdują się jawne sprzeczności między opowiadaczami.

5. **Dwaj ślepi z Jerycho.** Żeby pojąć całą trudność, jaka się nasuwa przy pogodzeniu miejsc równoznacznych, mówiących o uzdrowieniu dwóch ślepych z Jerycho, trzeba koniecznie mieć przed oczyma trzy opowiadania, podane przez Synoptyków.

(Mat. XX, 29—34): „A gdy oni wychodzili z Jerycho, szła za nim rzesza wielka; a oto dwa ślepi, siedzący przy drodze, usłyszeli iż Jezus przechodził i zawołali mówiąc: Panie zmiłuj się nad nami, synu Dawidów. Lecz rzesza łajała im aby milczeli. A oni bardziej wołali mówiąc: Panie zmiłuj się nad nami, synu Dawidów. I stanął Jezus i zawołał ich i rzekł: Co chcecie abym wam uczynił? Rzekli mu: Panie, aby otworzone były oczy nasze. A Jezus ulitowawszy się ich, dotknął oczu ich: a natychmiast przejrzeli i szli za nim.“ Św. Marek zaś w swej Ewangelii (X, 46—52) tak opowiada toż samo zdarzenie: „I przyszli do Jericha: a gdy on wychadzał z Jericha i uczniowie Jego i rzesza wielka, syn Tymeuszów, Bartymeusz ślepy, siedział podle drogi, żebrząc. Który usłyszawszy, iż Jezus Nazareński jest, począł wołać i mówić: Jezusie, synu Dawidów, zmiłuj się nademną. I wiele ich groziło mu aby milczał. A on daleko więcej wołał: Synu Dawidow zmiłuj się nademną. A Jezus stanąwszy kazał go zawołać. I zawołali ślepego mówiąc mu: Bądź dobrej myśli, wstań, woła cię. Który, porzuciwszy suknię swoją, porwawszy się, przyszedł do Niego. I odpowiedziawszy Jezus, rzekł mu: Co chcesz abych ci uczynił? a ślepy rzekł mu: Mistrzu abych przejrzał. A Jezus mu rzekł: Idź, wiara twoja ciebie zdrowym uczyniła. A natychmiast przejrzał i szedł za nim w drodze.“ Św. Łukasz zaś tak o tem samem mówi (XVIII, 35—43): „I stało się gdy się przybliżał ku Jerychu, ślepy niektóry siedział wedle drogi, żebrząc. A usłyszawszy rzeszę przechodzącą pytał coby to było. I powiedzieli mu, iż Jezus Nazareński mimo idzie. I zawołał mówiąc: Jezusie, synu Dawidów, zmiłuj się nademną. A którzy szli naprzód fukali nań aby milczał. Lecz on tym więcej wołał: Synu Dawidów zmiłuj się nademną. A Jezus stanąwszy rozkazał go przywieźdź do siebie. A gdy się przybliżył, pytał go, mówiąc: Co chcesz abym ci uczynił? A on powiedział: Panie abych przejrzał.

A Jezus mu rzekł: Przejrzyj, wiara twoja ciebie uzdrowiła. I natychmiast przejrzał i szedł za nim, wielbiąc Boga."

Najpierw może się to dziwnem wydawać, że podczas, gdy dwóch było ślepych uzdrowionych u bram Jerycha, jak to poucza św. Mateusz, dwaj inni ewangeliści o jednym tylko wspominają. A jednak, obaj ci ewangeliści doskonale byli rzeczy tych świadomi, gdyż św. Marek znał ślepego, podaje bowiem imię ojca jego, Tymeusza, a św. Łukasz podaje od siebie szczegóły nigdzie więcej nie spotykane. Ale co większą przedstawia trudność, to to, że opowiadania św. Łukasza i św. Marka, aczkolwiek odnośnie do wszystkich innych szczegółów uzdrowienia identycznie do siebie podobne, stanowczo się różnią w oznaczeniu czasu, w którym zaszło to cudowne uzdrowienie. Według św. Marka Jezus uzdrowił ślepego, wychodząc z Jerycha; według św. Łukasza zaś zdziałał ten cud, wchodząc do Jerycha; bardziej jeszcze powiększa tę trudność św. Mateusz, gdy oba te uzdrowienia łączy w jedno i oba odnosi do chwili wyjścia Jezusa z Jerycha.

Gdybyśmy mieli do czynienia z pisarzami świeckimi, choćby najpoważniejszymi, nie wahalibyśmy się ani na chwilę powiedzieć, że u wrót Jerycha było tylko jedno uzdrowienie, jednego lub dwóch ślepych, lecz że opowiadający nam o tem wydarzeniu historycy nie dosyć dokładnie byli powiadomieni o liczbie chorych i o czasie ich uzdrowienia. Nikomuby nawet na myśl nie przyszło upatrywać dwa różne fakta w tych dwóch opowiadaniach, w których wszystkie charakterystyczne okoliczności tak identycznie są do siebie podobne. Takie też rzeczywiście rozwiązanie rzeczonej trudności stosują w danym wypadku ci tłómacze Pisma św., którzy przypuszczają w Biblii istnienie tak zwanych *obiter dicta* po za inspiracyą, czyli wyrażeń, nie napisanych pod wpływem natchnienia. Ze stanowiska tych egzegetów, liczba ślepych i dokładne oznaczenie czasu, kiedy nastąpiło uzdrowienie, są to szczegóły obojętne, któremi nie zajmuje się natchnienie. Pozostawieni samym sobie, ewangeliści mogli się w dobrej wierze pomylić przy podawaniu tych szczegółów; a w obecnym wypadku zaszła pomyłka u jednego albo u dwóch wspomnianych ewangelistów.

Teorya ta, chociaż nie jest potępiona przez Kościół, wydaje się nam jednak nieodpowiednią wobec tradycyjnej nauki katolickiego Kościoła. Święty Augustyn, zastanawiając się pilnie nad cudownem uzdrowieniem ślepych, wyraźnie oświadcza, że, skoro ewangeliści opowiadają o cudzie, który miał miejsce w różnych czasach, należy przypuścić jedno z dwojga: albo że były dwa podobne, lecz różne uzdrowienia, albo też, że Ewangelija kłamie; dodaje przytem ten św. Doktór Kościoła: „Która z tych dwóch ostateczności jest wiarogodniejsza i prawdziwsza, łatwo osądzi każde wierne Ewangelii dziecko, a każdy sumienny umysł, wtedy przynajmniej, gdy się spostrzeże, odpowiada sam sobie w milczeniu, albo przynajmniej w myśli, jeśli milczeć nie chce." (*Evang. II—126).*

Trzymając się tej zasady św. Doktora, katoliccy tłómacze powszechnie utrzymują, że dwa były przez Jezusa zdziałane cudowne uzdrowienia ślepych w pobliżu Jerycha, jedno przy wejściu, drugie przy wyjściu z tego miasta.

Tożsamość okoliczności, powiadają, jest wprawdzie zadziwiająca, ale nie niemożliwa. Przy tej sposobności przypominają dwukrotne rozmnożenie chleba, które z powodu wielu szczegółów do siebie podobnych, wydaje się na pozór jakby jednym i tym samym wypadkiem, a przecież oba te fakta są opowiedziane przez tych samych ewangelistów, Jezus zaś w jednej z przemów, mianych do uczniów, wspomina oba te cuda jako osobne wypadki. Według tych tłómaczy św. Mateusz bez względu na chronologiczny porządek, łączy oba te uzdrowienia w jednem opowiadaniu.

Lecz oto znów nowa trudność! Święty Mateusz mówi, że Jezus razem z uczniami wychodząc z Jerycha, uleczył dwóch ślepych. Czyżby więc należało przypuszczać *trzy* różne wypadki z podobnemi do siebie okolicznościami?: jeden—ślepy uzdrowiony przy wejściu do miasta, drugi—przy wyjściu z miasta, i wreszcie trzeci wypadek—uzdrowienie dwóch ślepych również przy wyjściu z Jerycha? Nie trzeba dowodzić, jak nieprawdopodobne byłoby takie przypuszczenie; mogłoby nas słusznie wystawić na pośmiewisko przeciwników.

Dla uniknięcia tej niedogodności niektórzy utrzymują, że św. Łukasz mówi o tym samym wypadku, co i św. Marek. Robią mianowicie uwagę, że św. Łukasz nie mówi ἐν τῷ εἰσέρχεσθαι *gdy wchodził*, lecz ἐν τῷ ἐγγίζειν *gdy przybliżał się*, co możnaby również dobrze rozumieć o chwili, gdy Jezus, wyszedłszy z miasta, znajdował się w bliskości jego murów; lecz kontekst czyli przebieg całego opowiadania stanowczo wyklucza takie wyjaśnienie, już samo przez się bardzo naciągnięte; św. Łukasz bowiem opowiedziawszy o uzdrowieniu ślepego, bezpośrednio potem dodaje: A wszedłszy szedł przez Jerycho,..." poczem zaraz opowiada, co Jezus uczynił w tem mieście.

Ograniczamy się na przedstawieniu różnych prób rozwiązania rzeczonych trudności biblijnych, ale wyznajemy, że żadna z tych prób nas nie zadawalnia. Pozostaje nam tylko pragnąć, aby kiedyś natrafiono wreszcie na rzeczywiście prawdopodobne wyjaśnienie tych antylogij ewangelicznych.

6. Tryumfalny wjazd Jezusa do Jerozolimy. U św. Mateusza (XII, 7) powiedziano: „przywiedli oślicę i osła: y włożyli na nie odzienia swoje, a jego wsadzili na nie (ἐπάνω αὐτῶν)". W ten sposób przypomina ewangelista spełnienie się właśnie wtedy dawno wypowiedzianego proroctwa: „Powiedzcie córce Sionskiej: Oto król twój idzie tobie cichy siedzący na oślicy y na oślęciu, synu podiarzemnej" (XI, 5). Według obu tych tekstów, Pan nasz siedział na przemian na dwóch bydlętach, co na pierwsze wejrzenie wydaje się być nieprawdopodobnem. Św. Marek ani słowa nie mówi o oślicy; podług niego Jezus wjechał do miasta, siedząc na oślęciu (Marek XI, 7). Święty Jan zgadza się ze św. Markiem i przytacza również proroctwo Zacharyasza w następujących słowach: „Nie bój się córko Sionska: oto król twój iedzie siedząc na źrebięciu oślice." (Jan, XII, 15).

Szczegóły te łatwo dadzą się pogodzić, skoro się weźmie pod uwagę teksty oryginalne. Św. Mateusz pisał po aramejsku i najprawdopodobniej podług tego tekstu dokonany został przekład syryjski. Otóż przekład ten w wierszu VII powiada: *„i siadł na nim"*

(osiołku). Odnośna cytata z proroctwa w greckim tekście Ewangelii brzmi w ten sposób: ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον, co można również przełożyć: *siedząc na ośle*, ponieważ greckie ὄνος ma dwa rodzaje. I nawet tylko to jedno tłómaczenie odpowiada hebrajskiemu tekstowi proroka Zacharyasza, w którym czytamy: *Król twój idzie tobie... siedząc na ośle na źrebięciu.* A zatem trzeba przyznać, że jak nas poucza św. Mateusz, przyprowadzono wprawdzie do Jezusa dwoje bydląt, lecz Jezus siadł tylko na ośle, jak to nas uczą i inni ewangeliści.

7. **Wypędzenie ze świątyni kupczących.** O wypędzeniu kupczących ze świątyni Jerozolimskiej opowiada św. Mateusz (XXI, 12, 13), św. Marek (XI, 15—17) i św. Jan (II, 14—16). Podane przez nich okoliczności są nadzwyczaj do siebie podobne. Lecz św. Jan umieszcza to wydarzenie w początkach publicznego życia Jezusa, podczas gdy dwaj inni ewangeliści umieszczają je pomiędzy wypadkami ostatniego tygodnia, jaki spędził Pan Jezus na ziemi. Zachodzi więc pytanie, czy Chrystus po trzech latach przerwy powtórzył ten czyn nadzwyczajny, czy też, jeśli to był jeden tylko wypadek, należy go zaliczyć do sprzeczności biblijnych.

Św. Augustyn, a z nim wielu wierzących egzegetów utrzymuje, że wydarzenie to ponowiło się po raz wtóry. Zwracają oni uwagę na różnicę w upomnieniach, danych przez Chrystusa kupczącym, podług Ewangelii św. Jana i podług Synoptyków: „Nie czyńcie domu Ojca mego domem kupiectwa“ (Jan, II, 16) i: „Wyście ji uczynili jaskinią zbójców“ (Mat. XXI, 13; Marek, XI, 17). Zresztą nie ma nic nieprawdopodobnego, że raz skarcone nadużycie wkrótce się powtórzyło na nowo, a Jezus chciał po raz wtóry i z większą niż poprzednio surowością je zgromić.

Jest to powszechne i, zdaje się, najsłuszniejsze wyjaśnienie, które też i my po nad inne przekładamy. Sądzimy wszakże, iż znajdzie się sposób pogodzenia św. Jana z Synoptykami, przyjmując nawet za prawdę, że tylko raz wyganiał Chrystus ze świątyni kupczących. Synoptycy mówią o jednem tylko przebywaniu Jezusa w mieście świętem, a wiadomo, że trzymają się oni raczej porządku logicznego, niż chronologicznego. Mogło więc tak być, że Synoptycy chcieli połączyć w jedno opowiadanie wszystko to, co chcieli powiedzieć o czynach Jezusa w Jerozolimie, nie zważając bynajmniej na czas, w którym się one odbyły. Rozumiejąc rzeczy w ten sposób, wygnanie kupczących, aczkolwiek wydarzyło się trzy lata wcześniej, mogło przecież być umieszczone między wypadkami ostatniego tygodnia, jaki Zbawiciel przepędził w Jerozolimie.

8. **Uczta w Betanii.** Gdybyśmy posiadali tylko ewangelije św. Mateusza i św. Marka, bez wahania przyznalibyśmy, że uczta w Betanii, podczas której siostra Łazarza namaściła Zbawiciela, odbyła się na dwa dni przed Paschą. (Patrz Mat. XXVI, 2, 6 i nast.; Marek, XIV, 1, 3 i nast.) Ale św. Jan wyraźnie mówi, że uczta rzeczona odbyła się na sześć dni przed Paschą (VII, 1).

Pozorna ta sprzeczność zupełnie zginie, skoro zważymy, że dwaj Synoptycy trzymają się w tem miejscu logicznego porządku faktów, z pominięciem porządku chronologicznego. Na dwa dni przed Paschą zastanawiają się członkowie Sanhedrynu nad sposobem zgładzenia Jezusa. Odstępują od myśli pochwycenia Go w sam dzień uroczystości, albowiem obawiają się zaburzenia między

ludem. Staje przed nimi jednak Judasz i obowiązuje się wydać im Jezusa bez wywołania nieporządków. Propozycya ta wpłynęła na zmianę postanowienia. Zanim wszakże przystąpili Ewangeliści do opowiadania o pośrednictwie Iskaryoty, przypomnieli sobie uboczną okoliczność, która ostatecznie popchnęła zdrajcę do ukończenia swej ohydnej sprzedaży, mianowicie: złość jego, iż stracił wartość tego drogocennego olejku, jaki Marya w Betanii wylała na Mistrza. Wracając więc do rzeczy wyżej już opowiadanych, opisują szczegóły uczty w Betanii i przechodzą następnie do historyi zdrady Judasza. Zresztą wcale tego nie mówią, aby uczta rzeczona odbyła się dopiero po naradach Sanhedrynu.

Na tej uczcie siostra Łazarza wylała drogi olejek nie tylko na głowę Jezusa, jak nas o tem uczą Synoptycy, lecz nadto na nogi Jego, jak świadczy Jan święty. Judasz pierwszy począł szemrać przeciw rzekomej rozrzutności pobożnej niewiasty, a niebawem i inni uczniowie z nim się połączyli. Wtedy to właśnie wziął Zbawiciel w obronę tę świętą czynność Maryi Magdaleny przeciw narzekaniom wielu biesiadników. Jan mówi tylko o głównym sprawcy szemrań; Synoptycy zaś czynią nadto wzmiankę o innych utyskujących.

9. Ostatnia wieczerza. Wszyscy czterej ewangeliści opisują ostatnią wieczerzę, jaką Chrystus Pan w przeddzień swej śmierci wraz z apostołami obchodził. Lecz w ich opowiadaniach znajdują się liczne antilogie, któremi posługuje się niewiara w zwalczaniu autentyczności i prawdomówności naszych świętych Ewangelij. Antylogie te dotyczą: *a)* dnia, w którym odbyła się ta wieczerza, i *b)* porządku odbywanych tam czynności.

a) Dzień ostatniej wieczerzy.

Synoptycy wyraźnie mówią, że ostatnia wieczerza odbyła się pierwszego dnia Przaśników, którego to właśnie dnia trzeba było zabić baranka wielkanocnego. (Mat. XXVI, 17 — 20; Marek, XIV, 12; Łuk. XXII, 7, 14). Otóż dzień ten był czternastym dniem miesiąca Nizan. Wieczorem tego dnia rozpoczynała się uroczystość żydowskiej Paschy. Św. Jan zdaje się przeczyć temu świadectwu, naznaczając wieczerzę na dzień poprzedzający uroczystość Paschy: *Ante diem festum Paschae* (XII, 1), to jest wieczorem trzynastego dnia miesiąca Nizan. Jak pogodzić ze sobą te dwie pozorne sprzeczności? Wiele mamy na to sposobów.

1. *Wieczerza odbyła się trzynastego Nizan, ale nie była wieczerzą paschalną.* (Calmet, Fouard). Ponieważ czternasty dzień miesiąca Nizan był dniem Paschy, przeto dzień poprzedni, w którym—według św. Jana—odbyła się ostatnia wieczerza, powinien być trzynasty. A ponieważ wtedy jeszcze nie rozpoczęła się Pascha, Jezus zatem i uczniowie Jego nie jedli Baranka paschalnego. Tego roku baranka wielkanocnego miał im zastąpić boski baranek, ofiarowany za zbawienie świata. Że nazajutrz miano pożywać baranka wielkanocnego, widać i z tego także, iż żydzi ociągają się wejść do domu Piłata z obawy, by nie uledz skażeniu, któreby im nie pozwalało pożywać paschy. (Jan XVIII, 28). Dzień ten bowiem był *przygotowaniem do Paschy* (παρασκευὴ τοῦ πάσχα), a zatem wigilia wielkiej uroczystości, a zatem dzień trzynasty Nizan.

2. *Wieczerza odbyła się czternastego dnia Nizan i Jezus pożywał baranka wielkanocnego.* Zdanie to powszechnie przyjęte, mające za sobą Synoptyków. Pierwszego dnia Przaśników, to jest XIV Nizan, *dnia, którego było potrzeba zabić Paschę* (Łuk. XXII, 7) i którego rzeczywiście *Paschę ofiarowali* (Mark. XIV, 12), dnia, *który zowią Paschą* (Łuk. XVII, 1), Jezus posłał uczniów swoich, aby przygotowali wieczerzę paschalną. *A wieczorem, gdy przyszła godzina* (Mark. Łuk,), Jezus razem z Dwunastoma udał się do przygotowanego miejsca i tam zasiadł do stołu. Była to zatem koniecznie wieczerza paschalna, poczynająca wielką żydowską uroczystość.

Gdy św. Jan mówi, że wieczerza poprzedzała uroczystość Paschy, trzyma się sposobu rachowania przyjętego u Greków, którzy swe dni uroczyste rozpoczynali od północy; tymczasem u żydów święta rozpoczynały się od zachodu słońca. Co się zaś tyczy Paschy, którą członkowie Sanhedrynu chcieli jeszcze pożywać nazajutrz, nie był to baranek, lecz ofiara, składana w sam dzień uroczystości dnia XV Nizan, a znana pod nazwą *Chagigah.* Dzień przygotowania (παρασκευη) był synonimem szóstego dnia tygodnia; a zatem παρασκευη τοῦ Πασχα był *piątek paschalnej oktawy*, czyli naszego Wielkiego Tygodnia, albowiem św. Marek określa wyraz *Parasceve:* „wigilia Szabbatu“ (*quod est ante sabbatum*).

3. Niektórzy pisarze, mając na względzie ów skrupuł żydów, nie chcących wejść do Piłata, są zdania, że żydzi w tym roku pożywali baranka wielkanocnego w dniu XV Nizan, a uroczystość Wielkanocną obchodzili dnia 16-go. Lecz hypoteza ta nie znajduje trwałej podstawy w podaniach żydowskich i nie zgadza się wcale z tem, co Synoptycy mówią o pierwszym dniu Przaśników (patrz wyżej). A zatem trzymać się należy raczej drugiego ze zdań powyższych.

4. Są jeszcze inni pisarze, którzy utrzymują, że u żydów zawsze po zachodzie słońca zabijano baranka wielkanocnego; nie zabijano go zaś w piątek wieczorem, gdyż był to już początek szabbatu, a w szabbat nie wolno było zabijać baranka. Wprawdzie Miszna (część Talmudu) pozwala na to, ale krytyka wykazuje, że zdanie to Miszny powstało już po zburzeniu świątyni Jerozolimskiej. Skądinąd znów Chrystus nie mógł w innym czasie ofiarować baranka, jak tylko w dniu oznaczonym przez zwyczaj powszechny, gdyż dla pojedynczej osoby nie robionoby wyjątku; a ponieważ w tym roku Pascha przypadała w sobotę i należało zabić baranka w piątek wieczorem, co było zabronione, przeto ofiarowano go dnia 13 Nizan; co się zaś tyczy spożycia baranka, była to rzecz prywatna, i dla tego jedni pożywali go dnia 13-go, inni zaś na drugi dzień dopiero.

b) Nie wielkiego znaczenia pod względem apologetycznym jest oznaczenie czasu, kiedy Zbawiciel umył nogi apostołom. Lecz nie możemy pominąć pozornej sprzeczności, jaka zachodzi między świętym Łukaszem, a dwoma innymi ewangelistami co do chwili, w której Jezus oznajmił apostołom zdradę Judasza. Czy to było przed, czy po ustanowieniu Eucharystyi? Św. Mateusz i św. Marek podają, iż oznajmienie zdrady poprzedziło ustanowienie Eucharystyi; tymczasem św. Łukasz mówi o tem po opisaniu uczty eucharysty-

cznej. Dla uniknięcia kłopotu, wielu pisarzy w ślad za św. Augustynem, utrzymuje, że oznajmienie to nastąpiło dwukrotnie, mianowicie przed i po Komunii św. apostołów. Lecz twierdzenie to wydaje się nam nieprawdopodobne, gdyż za każdym razem następowałoby ze strony apostołów toż samo zdziwienie, też same wzajemne zapytania i odezwy do Zbawiciela Pana: *Mistrzu czy to ja?* jak również takież same pytania Judasza i podobnaż odpowiedź ze strony P. Jezusa. Nowocześni tłómacze coraz bardziej przechylają się na stronę tego sposobu wyjaśniania, który pomija porządek opowiadania, zachowany przez św. Łukasza, przypuszczając, że ewangelista ten nie miał zamiaru trzymać się tu porządku chronologicznego, lub że sam osobiście sądził, iż rzeczywiście eucharystyczna wieczerza poprzedziła oznajmienie zdrady Judasza. Opinia ta zgadza się z *harmonią ewangeliczną*, napisaną w VI wieku przez Wiktora Kapuańskiego. Wynikiem tej opinii jest zdanie, że Judasz zdrajca nie był przy ustanowieniu Eucharystyi, że nie przyjął Komunii św. i że nie był ani kapłanem, ani biskupem. Rzeczywiście według opowiadania św. Jana, zdrajca, skoro tylko spostrzegł, że został odkryty, natychmiast wyszedł z wieczernika (*exivit continuo.* Jan XIII, 30). Tym sposobem Zbawiciel Pan oszczędził zdradzieckiemu uczniowi swemu podwójnego świętokradztwa. Św. Jan opuszcza opis ustanowienia Eucharystyi. Gdyby wypadło go wstawić w opowiadanie tej ewangelii, najlepiej byłoby, naszem zdaniem, umieścić go między wierszem 32 a 33 XIII-go rozdziału.

10. **Jezus przed Annaszem i Kaifaszem.** Podług opowiadania Synoptyków, Jezus, pojmany w ogrodzie Oliwnym, zaprowadzony został do arcykapłana Kaifasza, u którego zebrała się Wielka Rada. Tu właśnie odbyło się badanie Jezusa, a na podwórzu domu Kaifaszowego Piotr po trzykroć zaparł się swego Mistrza. Sam tylko Jan św. nas poucza (XVIII, 13), że Jezus najpierw był zaprowadzony do Annasza, teścia arcykapłana Kaifasza, a następnie dopiero do samego arcykapłana. Dalej dodaje, że Jan wprowadził Piotra na podwórze domu arcykapłana, gdzie Piotr, spytany przez odźwiernego, oświadczył, iż nie jest uczniem oskarżonego. Następuje badanie prowadzone przez arcykapłana, w czasie którego jeden ze służących policzkuje P. Jezusa. W całym ciągu swej ewangelii św. Jan zna tylko jednego arcykapłana, Kaifasza, i mówi, że Kaifasz był arcykapłanem tego roku. Zdawałoby się więc, że czwarta ewangelia jest zupełnie zgodna z trzema innemi co do okoliczności stawienia Jezusa przed sądem Sanhedrynu. Niestety, jeden wiersz (Jan XVIII, 24) rzuca na wszystko, cień wątpliwości. Św. Jan bowiem, opowiedziawszy to wszystko, cośmy wyżej podali, dodaje: *Et misit eum Annas Ligatum ad Caipham pontificem.* (I odesłał go Annasz związanego do Kaifasza Najwyższego kapłana). Z powodu tego wiersza znalazła wiarę opinia, że pierwsze badanie Chrystusa Pana, policzkowanie i pierwsze zaparcie się Piotra zaszło w domu Annasza. Lecz z tej samej ewangelii św. Jana najwyraźniej się okazuje, że trzykrotne zaparcie się św. Piotra zdarzyło się w tem samem miejscu, na podwórzu najwyższego kapłana; należałoby zatem co najmniej przypuścić, że Annasz mieszkał w domu swego zięcia. Co więcej, niepodobna prawie pomyśleć, aby św. Jan, zawsze tak dokładny w opowiadaniu, tutaj chciał ozna-

czyć przez wyraz ἀρχιερεὶς, arcykapłan, inną osobę, aniżeli tę, którą bezpośrednio potem nazywa po imieniu, mianowicie Kaifasza. Stąd też sądzimy, że należy szukać innego wytłómaczenia tego kłopotliwego wiersza Ewangelii. Albo więc czas przeszły ἀπέστειλεν (*misit*) należy wziąć w znaczeniu czasu zaprzeszłego *miserat*, co bardzo często się zdarza w Nowym Testamencie, a nawet u samego św. Jana (Mat. XXVI, 48; Mark. XVI, 14: Jan, XVIII, 26: XII, 9), albo też wiersz ten trzeba połączyć z następującemi wierszami, w których jest mowa o drugiem i trzeciem zaparciu się Piotra; jak gdyby chciał ostrzedz nas ewangelista, że pierwsze zaparcie się zaszło wówczas, gdy Jezus był u Annasza, a następne (drugie i trzecie)—w czasie badania Jezusa u Kaifasza. Wreszcie Fillion słusznie utrzymuje, że wiersz 24, który całą tę trudność wywołuje, należy umieścić po wierszu 14. Przypuszcza on, iż autor, opisując badanie Jezusa, pod koniec spostrzegł, że nie zaznaczył przedtem zmiany miejsca i tu dopiero tę uwagę pomieścił. Opierając się na wewnętrznych dowodach procesu Jezusa, twierdzi Fillion, że proces rzeczony odbywał się u Kaifasza. Ewangelista zaś ledwie wspomniał o tem, że Jezusa stawiono przed Annaszem; widocznie badanie u Annasza nie posiadało żadnego urzędowego charakteru, i bynajmniej nie było ostateczne.

11. Godzina ukrzyżowania. Godzinę ukrzyżowania Chrystusa Pana dokładnie wskazuje św. Marek. „*A była trzecia godzina, y ukrzyżowali go.*“ (XV, 25). Dwaj inni synoptycy w niczem nie sprzeciwiają się temu twierdzeniu. Lecz u św. Jana (XIX, 14) znajdujemy zdanie, które, zdaje się, niemożliwem czynić twierdzenie św. Marka. Piłat zasiadł na swym trybunale, by sądzić Jezusa. „*A był*, powiada Jan św., *dzień przygotowania Paschy, godzina jakoby szósta.*“ Zachodzi więc pytanie, jakim sposobem Jezus, skazany na śmierć dopiero około godziny szóstej, mógł być ukrzyżowany już o godzinie trzeciej?

Niektórzy egzegeci, a między innymi Beelen, sądzą, że św. Jan mówi tu według greckiej rachuby czasu, a zatem wyrok na Jezusa został ogłoszony o wschodzie słońca, co odpowiada naszej godzinie szóstej rano. Ale czyż można uwierzyć, aby wszystkie męki, które poprzedziły wyrok śmierci, odbywały się przed wschodem słońca?

Najodpowiedniejsza ze wszystkich opinij wyjaśnia te rzeczy w ten sposób, iż *szósta godzina* Jana poprzedzała *trzecią* Marka, chociaż obaj ci ewangeliści liczyli czas według zwyczaju żydowskiego. Dni u żydów liczyły się od wschodu do zachodu słońca, i dzieliły się na dwanaście godzin, które—odpowiednio do pory roku—były dłuższe lub krótsze. Dzień tak urządzony dzielono na cztery równe części, z których każda obejmowała trzy godziny czasu i nosiła nazwę pierwszej liczby z odnośnej części. Dla lepszego zrozumienia weźmy np. dzień w czasie porównania dnia z nocą. Przeciąg czasu od godziny szóstej do dziewiątej rano, jak *my* byśmy powiedzieli, u *żydów* nazywał się godziną pierwszą; przeciąg czasu od dziewiątej rano do południa była trzecia godzina; od południa do trzeciej po południu była szósta godzina; wreszcie dziewiąta godzina ciągnęła się od trzeciej do szóstej wieczór. Według tej rachuby, jeżeli Pan nasz został osądzony około jedenastej godziny rano, św. Jan mógł powiedzieć, że to było około szóstej

godziny, a jeżeli Chrystus był ukrzyżowany na kilka minut przed południem, św. Marek mógł powiedzieć, że wtedy była trzecia godzina.

Pomimo swej zręczności, tłómaczenie to nam się nie podoba dla tego, że nie zgadza się z nadzwyczaj dokładnym opisem następstwa wypadków na Kalwaryi, podanych przez św. Marka. Ewangelista ten, powiedziawszy, że Jezus został ukrzyżowany o trzeciej godzinie, mówi dalej o napisie, jaki umieszczono na krzyżu, i o dwóch łotrach ukrzyżowanych obok Jezusa; następnie opowiada o szyderstwach, jakiemi przepełniono najświętszą ofiarę na krzyżu, a wreszcie dodaje: „A gdy była szósta godzina, stały się ciemności po wszystkiej ziemi aż do dziewiątej godziny. A dziewiątej godziny zawołał Jezus głosem wielkim...“ (XV, 25—34). Ewangelista, który tak dokładnie rozróżnia trzecią, szóstą i dziewiątą godzinę i każdemu z tych okresów czasu naznacza właściwe mu wydarzenia, nie mówiłby w ten sposób, gdyby trzecia godzina zaledwie na kilka minut poprzedziła godzinę szóstą. Dla tego samego powodu i my uważamy za odpowiedniejsze przyłączyć się do tłómaczy, którzy sądzą, że w danych miejscach równoznacznych teksty uległy zmianie. Starożytni mieli zwyczaj oznaczać liczby literami alfabetu. Otóż w alfabecie greckim liczbę 3 przedstawia Γ, liczbę zaś 6 digamma F. Litery te tak są do siebie formą zbliżone, że przepisywacz łatwo mógł wziąć jednę za drugą. Możemy zatem przypuścić, że św. Jan napisał lub kazał napisać ὥρα Γ, *o trzeciej godzinie*, a przepisywacz napisał ὥρα F, *o szóstej godzinie*. *Kronika paschalna*, przez wielu Piotrowi Aleksandryjskiemu przypisywana, mówi, że starożytne odpisy tej ewangelii zawierały pierwszy z tych dwóch sposobów pisania tej litery i że tak samo było w autografie ewangelii św. Jana, przechowanym w Efezie. (Patr. gr. t. XVIII, rozdz. 518). Według tej hypotezy, Zbawiciel nasz, skazany na śmierć—według naszej rachuby czasu—krótko przed godziną dziewiątą rano, został ukrzyżowany o godzinie dziewiątej; w południe nastąpiły ciemności, o trzeciej po południu umarł, to znaczy, w sześć godzin po zawieszeniu na krzyżu.

12. Pierwsze ukazanie się zmartwychwstałego Chrystusa. Już w drugim wieku naszej ery poganin Cels w śmieszność obracał sprzeczności ewangelii, odnoszące się do pierwszych ukazywań się zmartwychwstałego Zbawiciela swym uczniom. Nie wdając się w długie rozumowania, poprzestaniemy na wypowiedzeniu naszego zdania przez zestawienie wszystkich odnośnych szczegółów, podanych przez czterech ewangelistów.

„A gdy minął Szabat, Marya Magdelena i Marya Jakóbowa i Salomea nakupiły wonnych olejków, aby przyszedłszy, namazały Jezusa. A pierwszego dnia tygodnia, bardzo rano, gdy jeszcze były ciemności, udały się (z Betanii) do grobu, niosąc wonne rzeczy, które były nagotowały (i kupiły). A przyszły do grobu, gdy już weszło słońce. I mówiły między sobą: Kto nam odwali kamień ode drzwi grobowych? A spojrzawszy, obaczyły odwalony kamień. Albowiem Anioł Pański zstąpił z nieba, i przystąpiwszy odwalił kamień i siedział na nim (lecz znikł, gdy niewiasty przybyły). I znalazły kamień odwalony od grobu. A wszedłszy, nie znalazły ciała Pana Jezusowego. I stało się, gdy się sercem zatrwożyły dlatego, Marya Magdalena (opuściwszy je) biegła i przyszła do Szymona

Piotra i do drugiego ucznia, którego miłował Jezus, a rzekła im: Wzięto Pana z grobu, a nie wiemy, gdzie Go położono. A oto dwaj mężowie stanęli przy nich (przy niewiastach stojących przy grobie) w szatach świetnych. A gdy się bały i schyliły twarz ku ziemi, rzekli do nich (jeden w imieniu obydwóch): Nie bójcie się wy, bo wiem, iż Jezusa, który ukrzyżowany jest, szukacie. Co szukacie żyjącego między umarłymi? Niemasz Go tu, ale wstał, chodźcie a oglądajcie miejsce, gdzie był położony Pan. Wspomnijcie jako wam powiadał, gdy jeszcze był w Galilei, mówiąc: Iż potrzeba, aby Syn Człowieczy był wydan w ręce ludzi grzesznych, i był ukrzyżowan, a trzeciego dnia, aby zmartwychwstał. I wspomniały na słowa Jego. (A Anioł dodał): Ale idźcie, powiedzcie uczniom Jego i Piotrowi, że zmartwychwstał; iż was uprzedza do Galilei; tam Go oglądacie, jako wam powiedział. A wyszły prędko z grobu z bojaźnią, i z radością wielką, bieżąc, aby opowiedziały uczniom Jego, a nikomu (w drodze) nic nie powiadały.

„Gdy te się oddaliły od grobu, wyszedł Piotr ze swego mieszkania i on drugi uczeń, i przyszli do grobu. A bieżeli obaj społem, a on drugi uczeń wyścignął Piotra, i pierwszy przyszedł do grobu. A schyliwszy się, ujrzał leżące (na ziemi) prześcieradła; wszakoż nie wszedł. Przyszedł tedy Piotr, idąc za nim, i wszedł w grób, i ujrzał prześcieradła leżące (na ziemi), i chustkę, która była na głowie Jego, nie z prześcieradły położoną, ale osobno zwinioną na jedno miejsce. Natenczas tedy wszedł i on uczeń, który był pierwszy przyszedł do grobu, i widział, i uwierzył; albowiem jeszcze nie rozumieli Pisma, iż potrzeba było, aby On wstał z martwych. Odeszli tedy znowu uczniowie do siebie. A Marya (Magdalena, która poszła za nimi) stała u grobu zewnątrz, płacząc. Gdy tedy płakała, nachyliła się i wejrzała w grób, i ujrzała dwóch Aniołów w bieli siedzących, jednego u głowy, a drugiego u nóg, kędy położone było ciało Jezusowe. Rzekli jej oni: Niewiasto, czemu płaczesz? Rzekła im: Iż wzięto Pana mego, a nie wiem, kędy Go położono. A to rzekłszy, obróciła się nazad, i ujrzała Jezusa stojącego, a nie wiedziała, iż Jezus był. Rzekł jej Jezus: Niewiasto, czemu płaczesz? kogo szukasz? Ona mniemając, że był ogrodnik, rzekła mu: Panie, jeśliś Go ty wziął, powiedz mi, gdzieś Go położył, a ja Go wezmę. Rzekł jej Jezus: Marya. Obróciwszy się ona, rzekła Mu: Rabboni (co się wykłada, Mistrzu). Rzekł jej Jezus: Nie tykaj się Mnie, bom jeszcze nie wstąpił do Ojca Mego; ale idź do braci Moich, a powiedz im: wstępuję do Ojca Mojego i Ojca waszego, Boga Mojego i Boga waszego. (Zanim jednak Jezus przyszedł do niej) spotkał się z nimi (drugiemi niewiastami), mówiąc: Bądźcie pozdrowione. A one przystąpiły i ujęły nogi Jego, i pokłon Mu uczyniły. Tedy im rzekł Jezus: Nie bójcie się, idźcie, oznajmijcie braciom Moim, aby poszli do Galilei, tam mnie ujrzą. A wróciwszy się od grobu (Magdalena i inne niewiasty) oznajmiły to wszystko onym jedenastu i innym wszystkim. Przyszła Marya Magdalena, oznajmując uczniom: Iżem widziała Pana i to mi powiedział. A inne przyszły, mówiąc, że widziały także widzenie Aniołów, którzy mówili do nich iż żyje. I zdały się im (uczniom) jako plotki słowa te; i nie wierzyli im.“

ANTYLOGIE DZIEJÓW APOSTOLSKICH. (Obacz art. *Dzieje Apostolskie*).

ANTYLOGIE LISTÓW. Celem obniżenia powagi listów pasterskich św. Pawła, dzisiejsza niewiara usiłuje wykazać liczne sprzeczności pomiędzy niemi a Dziejami Apostolskiemi oraz innymi listami św. Pawła.

1. Antylogie pierwszego listu św. Pawła do Tymoteusza. Św. Paweł poleca swemu uczniowi pozostać w Efezie, podczas gdy sam udaje się do Macedonii (I, 3). Wyraża mu przytem nadzieję, że się wkrótce z nim spotka w podróży. Wypadałoby zatem w podróżach św. Pawła, takich, jakie nam podają Dzieje Apostolskie, znaleźć dane, któreby odpowiadały powyższemu oświadczeniu św. Pawła. Tymczasem nic podobnego tam nie znajdujemy. Według *Dziejów Apostolskich* św. Paweł raz jeden tylko odbywał podróż z Efezu do Macedonii (Dz., XX, 5): „A gdy przestał rozruch (wzniecony przez Demetryusza), wezwawszy Paweł uczniów, y napominaiąc ich, pożegnał się, y wyszedł aby szedł do Macedoniiey. A przeszedszy one strony, przyszedł do Greciiey. Gdzie zmieszkawszy trzy miesiące, żydowie nań zasadzkę uczynili, gdy się wieźdź miał do Syriiey: y umyslił wrócić się przez Macedonią. A puścił się z nim Sopater... y Tymotheusz. Ci wprzód przyszedszy, czekali nas w Troadzie.“ Następnie, św. Łukasz opisuje podróż św. Pawła z Macedonii do Miletu. Przechodzą mimo Efezu, nie zbaczając do miasta, albowiem nie chcą wcale zatrzymywać się w Azyi. Dla tego to św. Paweł poleca kapłanom Efezkim, by do niego przyszli do Miletu, gdzie udziela im wskazówek i ostatecznie ich żegna (Dz. XX, 6—38). Z tego wynika, że gdy św. Paweł odbywał podróż po Macedonii, Tymoteusz nie mieszkał w Efezie, lecz towarzyszył mu w podróży; jak również, że św. Paweł po swej wycieczce do Macedonii nie wracał już do Efezu.

Z powodu tych trudności lepsi egzegeci przenoszą czas napisania i wysłania tego listu do Tymoteusza na lata między pierwszem a drugiem uwięzieniem apostoła w Rzymie. Opinię tę uzasadnia położenie, w jakiem podówczas znajdował się Kościół Efezki, a jakie opisuje nam tenże list św. Pawła.

To, co mówi apostoł o tym Kościele, dowodzi, że miał on już podówczas dobrze urządzoną hierarchię kapłańską. Rządzony przez Tymoteusza, posiadał swoją korporacyę kapłanów i dyakonów, pozostających pod rządem głównego pasterza (III, 2 — 15). Przed pierwszem uwięzieniem św. Pawła niema najmniejszej wzmianki o biskupie, któryby tu spełniał władzę najwyższą, lecz mowa tylko o zgromadzeniu kapłanów, których „Duch św. postanowił Biskupami, aby rządzili Kościół Boży (Dz. XX, 28).“ Zwracając się do nich, przepowiada im św. Paweł, iż po jego odejściu powstaną wśród nich wilki drapieżne, fałszywi doktorowie, którzy zwodzić będą lud wierny. List do Tymoteusza okazuje, że ta przepowiednia wówczas się spełniała (1 Tym., IV, 1 — 6. Zaczynają powstawać nauki gnostyckie.

Przyjmijmy zatem za prawdę, że św. Paweł po pierwszem swem uwięzieniu udał się do Macedonii, i że stąd poszedł do Efezu, by odwiedzić tam swego drogiego ucznia, Tymoteusza, którego usta-

nowił biskupem tego miasta. Hypoteza ta niema w sobie nic nieprawdopodobnego i usuwa pozorną sprzeczność między rzeczonym listem do Tymoteusza, a historyą św. Pawła.

2. **Antylogie drugiego listu do Tymoteusza.** Powstają one z tego przypuszczenia, że list rzeczony napisany został przez św. Pawła podczas pierwszego jego więzienia w Rzymie. Wskutek tego tak formułują zarzut o sprzecznościach w tym liście: Św. Paweł, powiadają, każe Tymoteuszowi przybyć do siebie (VI, 8). Tymczasem podczas pierwszego jego więzienia, gdy pisał listy do Kolossan i do Filemona, Tymoteusz był przy nim. (Kolos., IV, 14; Filem. 24). A zatem drugi list do Tymoteusza musiałby być napisany przed listami do Kolossan i Filemona, co znów nie zgadza się z drugim listem do Tymoteusza (IV, 6), gdzie apostoł uwiadamia go o swej zbliżającej się śmierci.

Wszystkie te trudności znikają, skoro się przyjmie za zasadę, że św. Paweł napisał ten list w czasie drugiego uwięzienia swego. Podług treści tego listu, apostoł przybył do Rzymu przez Milet, Troadę i Korynt (IV, 13—30); gdy tymczasem pierwszą swą podróż odbył, idąc z Syryi przez wyspy Kretę i Maltę. W obecnej podróży zostawił chorego Trofima w Milecie, podczas gdy w pierwszej podróży towarzyszył mu Trofim od Miletu do Jerozolimy. Św. Paweł przewiduje bliską śmierć swoją; w czasie zaś pierwszego więzienia swego, przeciwnie, spodziewa się wkrótce otrzymać wolność. (Fil., II, 24). Demas opuścił go w gniewnem usposobieniu (IV, 9); gdy tymczasem w czasie pierwszego uwięzienia apostoła, był wiernym jego towarzyszem. (Kol., IV, 14; Filem., 24). Do wszystkich tych danych możemy dodać poważne świadectwo historyka Euzebiusza z Cezarei, który z tego samego listu wyprowadza dowód, że św. Paweł był powtórnie więziony w Rzymie przed poniesieniem tamże męczeństwa. *(Hist. eccl.*, II, 22).

3. **Antylogie listu do Tytusa.** W liście tym jest mowa o przebywaniu św. Pawła na wyspie Krecie, gdzie św. apostoł ustanowił biskupem Tytusa (I, 5). Nadto list ten napisany został w m. Nikopolis, dokąd poleca apostoł Tytusowi przybywać jak można najrychlej. Otóż w apostolskich podróżach św. Pawła, opisanych w Dziejach Apostolskich, niema mowy, aby ten apostoł był kiedykolwiek na Krecie lub w Nikopolisie. Niewiadomo nawet co to może być za miejscowość ten Nikopolis.

Niektórzy krytycy, a między innymi Valroger, sądzą, że św. Paweł odbył tę podróż i przebywał na Krecie w ciągu trzeciego roku swego stałego pobytu w Efezie; inni z większem prawdopodobieństwem przypuszczają, że ten list, jak również pierwszy list do Tymoteusza, został napisany po pierwszem więzieniu św. Pawła w Rzymie. Skądinąd znów, wymienianie w obu listach tych samych błędów, jakie trapiły podówczas Kościoły, ewangelizowane przez św. Apostoła, każe przypuszczać tę samą epokę powstania obu rzeczonych listów. (VI, 3 — 12; Tyt., I, 10 — 16; III, 9 — 11).

4. **Antylogie w nauce listów.** Jeśli mamy wierzyć racyonalistom i dawnym protestantom, to w nauce św. Pawła i św. Jakóba zachodzi sprzeczność w przedmiocie nauki o potrzebie dobrych uczynków do zbawienia duszy. Św. Paweł, powiadają rzeczeni doktrynerzy, najwyraźniej naucza, że człowiek zostaje usprawiedliwiony

przez samą tylko wiarę, bez dobrych uczynków; Jakób przeciwnie wymaga bezwarunkowo oprócz wiary dobrych uczynków. Św. Paweł, zdaje się, wziął sobie tę zasadę za główny przedmiot swego nauczania, do tego przedmiotu bezustannie powraca. Tak np. twierdzi (Rzym., III, 10 — 12), że wszyscy ludzie zanim uwierzyli w Jezusa Chrystusa, zostawali pod panowaniem grzechu; wyraźnie mówi (Rzym., III, 28): „Abowiem za to mamy (utrzymujemy), iż człowiek bywa usprawiedliwion przez wiarę, bez uczynków.“ Oświadcza ten św. apostoł, że sam nawet patryarcha Abraham zawdzięcza swoje usprawiedliwienie bynajmniej nie swym dobrym uczynkom, którymi chlubić się nie może (Rzym., IV, 2); nie obrzezaniu, które jest tylko znakiem, świadczącym o jego wierze (Rzym., IV, 9 — 11); nie pisanemu prawu, które zostało przeznaczone dla jego potomstwa (Rzym., IV, 3 — 15), lecz jedynie wierze swej to usprawiedliwienie zawdzięcza.“ W liście do Galatów również mówi, iż jesteśmy usprawiedliwieni przez wiarę w Jezusa, a nie przez uczynki zakonu. (Gal., II, 16). W prawie zawsze jest mowa o uczynkach, które należy wypełnić; lecz sprawiedliwy z wiary żyje (Gal., III, 11, 12); przez nią jesteśmy synami Bożymi. (Gal., III, 26). Pisząc do Tytusa, mówi apostoł narodów: „Lecz gdy się okazała dobrotliwość y ludzkość Zbawiciela naszego Boga: nie z uczynków sprawiedliwości, któreśmy uczynili my, ale podług miłosierdzia swego.“ (Tyt., III, 4, 5).

Św. Jakób zaś wyraźnie zbija tę zasadę przez zupełnie przeciwne nauczanie: utrzymuje, że wprawdzie wiara jest nam koniecznie potrzebna, ale ona jest nam wspólna z szatanami (Jak., II, 19); uczynki i doskonałe wypełnienie prawa, — oto, co odróżnia wybranych od potępionych. (I, 22, 25; II, 8, 10, 13). „Wiara ieśliby nie miała uczynków, martwa iest. (II, 17). Abraham izali nie z uczynków usprawiedliwiony iest, ofiarowawszy Izaaka syna swego na ołtarzu.“ (II, 21). Wreszcie konkluduje: „Widzicie iż z uczynków bywa usprawiedliwiony człowiek: a nie z wiary tylko.“ (II, 24).

Cała ta mniemana sprzeczność, polega tylko na niezrozumieniu myśli obu apostołów. Św. Paweł we wszystkich miejscach, gdzie uczynkom odejmuje wszelką skuteczność odnośnie do zbawienia, ma na myśli uczynki tych, którzy jeszcze nie otrzymali daru wiary i łaski uświęcającej. Ci jakiekolwiek czyniliby wysiłki, jakkolwiek z całą dokładnością staraliby się wypełnić przepisy—czy to prawa naturalnego, czy prawa Mojżeszowego, przez swoje dobre uczynki nie mogą zasłużyć sobie ani na usprawiedliwienie, ani na zapłatę w życiu wiecznem. Wiara powinna dać życie tym uczynkom, a łaska Boża powinna im zjednać nadprzyrodzoną zasługę.

Ci, co utrzymują, że sama wiara bez uczynków wystarcza do zbawienia tych, którzy już otrzymali wiarę, źle rozumieją słowa apostoła, mówiącego: „Abowiem za to mamy (utrzymujemy) iż człowiek bywa usprawiedliwion przez wiarę, bez uczynków.“ Apostoł chce powiedzieć, że wiara jest jedynym skutecznym środkiem do wydobycia niewiernego ze stanu śmierci, w jakim jest pogrążony, uczynki zaś jego, dotychczas wykonywane w odniesieniu do zbawienia, zupełnie nic nie znaczą. Takie znaczenie, tekstowi temu przez przeciwników przypisywane, byłoby w zupełnej sprzeczności z całą wyraźną nauką św. Pawła, którą między innemi i w tym liście do Rzymian wypowiada. Bóg, mówi on, „odda każdemu podług uczynków

iego. Tym którzy w cierpliwości uczynku dobrego szukają sławy y czci y nieskazitelności (odda) żywot wieczny: a tym którzy są sprzeczni y nie przestawają na prawdzie, ale wierzą niesprawiedliwości gniew i zapalczywość. (Rzym., II, 6 — 8). I dalej nieco tak mówi: „Abowiem nie słuchacze zakonu sprawiedliwymi są u Boga, ale którzy zakon czynią będą usprawiedliwieni.“ (II, 13). Nic więc dziwnego, że tenże apostoł, pisząc swój pierwszy list do Koryntyan, daje im następujące piękne upomnienie: „A tak bracia moi mili, bądźcie stateczni a nieporuszeni, obfituiąc w robocie Pańskiej zawsze: wiedząc iż praca wasza nie iest próżna w Panu.“ (I Kor., XV, 58).

Przejdźmy teraz do św. Jakóba. Zwraca się on do pewnej klasy wiernych, którzy, chełpiąc się z posiadania wiary, byli przykrzy i wyniośli względem swych nieszczęśliwych braci i pozwalali sobie bez żadnego skrupułu na rozliczne nadużycia w mowie. Może być, iż powoływali się na źle zrozumianą naukę apostoła narodów. Otóż św. Jakób stara się rozproszyć ich złudzenie, okazując niedostateczność samej tylko wiary do zbawienia. Zarówno św. Paweł— jak św. Jakób podają za przykład wielkiego patryarchę izraelskiego, Abrahama. Jeden z tych apostołów twierdzi, że dla Abrahama, jak i dla wszystkich sprawiedliwych, wiara była początkiem usprawiedliwienia; drugi zwraca uwagę, że Abraham usprawiedliwiony przez wiarę, zasłużył sobie przez wypełnianie dobrych czynów, jakich Bóg od niego wymagał, na pomnożenie swej sprawiedliwości. I w rzeczywistości, Abraham, gdy się przygotowywał do ofiary Izaaka, już oddawna był przyjacielem Boga, a więc usprawiedliwionym. Już oddawna otrzymał był od Boga to świadectwo: „Uwierzył Abraham Bogu: y poczytano mu iest ku sprawiedliwości.“ (Rzym., IV, 3. — Rodz., XV, 6 i XXII, 9).

Lecz powie kto może, jeżeli taka jest myśl św. Pawła, to dla czego on ilekroć mówi o przyczynach usprawiedliwienia, pochodzących ze strony człowieka, samą tylko wiarę wspomina? Dzieje się to z wielu powodów: 1. Albowiem wiara jest korzeniem i głównem źródłem zbawienia, a tem samem i usprawiedliwienia, którego jest nadto częścią uzupełniającą. 2. Albowiem usprawiedliwienie nasze i w swym początku i w swem trwaniu opiera się na wierze. 3. Albowiem wiara zasługuje *de congruo infallibili* na usprawiedliwienie skruszonego grzesznika. 4. Albowiem w wierze wyraźniej się okazuje, że człowiek nie własnemi siłami dochodzi do usprawiedliwienia, lecz darmo, przez zasługi Jezusa Chrystusa.

Porówn. dzieła dla oczytania się: Introdukcye do Pisma św.: Hyg'a, Valroger'a, Reithmayr'a, Cornely'ego; dla obznajmienia się z zarzutami: Introdukcye do Pisma św. de Vette'go i Eichorn'a; dla przyjrzenia się napaściom: Renan. Les Apôtres; tu i owdzie; prócz tego: Moeller, *Symbolika*, gdzie doskonale wyłożona protestancka teorya o usprawiedliwieniu. *Piotr Juvet*, Antilogiae seu contradictiones Evangelistarum, Gand, 1760. Fillion, Komentarz na Ewangelie. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, *art. Antilogie.*

(J. Corluy).
X. F. P.

ANTYPODY. Nie trzeba przypominać, że pod imieniem antypodów rozumiemy część powierzchi ziemi, diametralnie przeciwległą tej części, którą sami zajmujemy. Wierzyć zatem w antypody, zna-

czy obecnie tyle, co wierzyć w kulistość ziemi. Ale nie zawsze tak rozumiano, — cokolwiek mówią o tem nieprzyjaciele Kościoła, którym bardzo na tem zależy, by pomieszać oba te pojęcia: antypodów i kulistości ziemi. Gdyby nawet zdołali udowodnić, że Ojcowie Kościoła, a później jeszcze papież Zacharyasz potępili wiarę w antypody, to jeszczeby tem samem nie dowiedli, że przez to potępienie Kościół odrzucał prawdę kulistości ziemi. Starożytni bowiem nie przywiązywali do wyrazu *antypody* takiego znaczenia, jakie mu nadajemy obecnie. W ich rozumieniu antypodami byli *ludzie*, którzy zamieszkiwali krainy, położone pod ich nogami, a którzy, oddzieleni nieprzebytemi morzami, mieli rzekomo inny od nich początek. Tak postawione pytanie mogło być tylko negatywnie rozstrzygnięte przez Ojców i dawnych teologów kościelnych, potwierdzenie bowiem przez Kościół faktu o istnieniu antypodów, w ówczesnem ich rozumieniu, pociągnęłoby za sobą ten błędny wniosek, że nie wszyscy ludzie pochodzą od Adama, że nie wszyscy są spadkobiercami grzechu pierworodnego, i że wskutek tego nie ma potrzeby udzielania wszystkim Sakramentu chrztu św.

Co do kulistości ziemi, to niepodobna dowieść, aby ją Kościół kiedykolwiek potępił. Zresztą, kulistość ziemi była wówczas opinią niezdecydowaną, o której zarówno Ojcowie Kościoła, jak wszyscy im współcześni mylić się mogli; nie należy bowiem zapominać, że przypuszczenie o kulistości ziemi stało się niezaprzeczoną prawdą dopiero w XVI w., gdy Magellan dowiódł jej niezbicie swoją podróżą naokoło świata (1510—1525). W starożytności zaś domyślano się tylko kulistości ziemi. Obok przyrodoznawcy Pliniusza, który teoryi tej bronił, widzimy Lukrecyusza i Plutarcha, którzy ją odrzucali. Wolno zatem było Ojcom Kościoła jej nieprzyjmować. Dlaczegóżby bowiem mieli oni mieć wyższą wiedzę, aniżeli współcześni im ludzie wykształceni?

Nie należy zresztą sądzić, że wszyscy Ojcowie odrzucali kulistość ziemi. Jak bowiem pisarze świeccy, tak samo i oni mieli na tę sprawę różne zapatrywania. Gdy np. Laktancyusz zastrzegał się przeciw hipotezie o kulistości ziemi, św. Agustyn wyznawał roztropnie, że sam nie wie, czego się pod tym względem trzymać, i że zresztą sprawa to małego znaczenia dla wiary chrześcijańskiej. „Pytają się często, powiada on, czego nas uczy Pismo św. odnośnie do kształtu i układu nieba. Wielu rozwodzi się szeroko nad temi rzeczami, których święci i więcej od nich wstrzemięźliwi pisarze biblijni uważali za stosowne milczeniem pominąć. W rzeczy samej, cóż nam tak bardzo na tem zależy, byśmy wiedzieli, czy podobne do kuli niebo, ze wszech stron obejmuje ziemię, zawieszoną w środku świata i ciężarem swym w równowadze utrzymywaną, czy też podobne do olbrzymiego kręgu, pokrywa ono ziemię z jednej tylko strony?“ *(De Gen. ad litt.*, II, 9).

W innem miejscu tenże wielki chrześcijański filozof odnośnie do antypodów, czyli „ludzi, którzy mają zamieszkiwać przeciwległą naszej powierzchnię ziemi, tę, na której słońce wschodzi, gdy dla nas zachodzi,—ludzi, których nogi mają deptać ziemię przeciwległą naszej,“ robi uwagę, iż można wierzyć, „że ziemia ma kształt kulisty i zaokrąglony,“ — *figura conglobata et rotunda mundus esse credatur*, nie wyprowadza wszakże stąd wniosku, że przeciwległa na-

szej powierzchnia ziemi jest mieszkalna, a zwłaszcza, że jest zamieszkana. *(De Cir. Dei*, XV, 9).

W późniejszych nieco czasach, na początku VIII stulecia, znajdujemy w Wielebnym Bedzie bardziej stanowczego zwolennika kulistości ziemi. Jeden z rozdziałów pism jego nosi charakterystyczny tytuł: *Terram globo similem.* Dalej mówi o okrągłości ziemi *(rotunditas terrae)*, którą porównywa do kuli. W rzeczy samej, powiada on, zamieszkana ziemia nasza umieszczona jest w samym środku wszechświata i *jest okrągła* nietylko wszerz, jak np. tarcza, lecz na podobieństwo kuli we wszystkich kierunkach jednakowo okrągła; i nie sądzę, by nierówności gór i dolin, jakkolwiek byłyby olbrzymie, stanowiły większą różnicę na obszarze tego ogromu ziemi, niż stanowi palec położony na piłce do grania.“ *(De natura rerum c. III).*

Widać z tego, jaką nieprawdę wypowiada Draper, gdy mówi, że „kulisty kształt ziemi był potępiony przez Ojców,“ *(O zatargu rozumu z wiarą).*

Podają przytem niektórzy pisarze, że opinia o kulistości ziemi była potępiona przez papieża Zacharyasza w VIII w., jako błędna i heretycka: jeden z biskupów Salzburga, Wirgiljusz, którego nazywano „biskupem rewolucyjnym i wolnomyślnym,“ za nauczanie o kulistości ziemi miał być pozbawiony godności biskupiej. Prawdziwa zaś historya powiada, że ten Wirgiljusz, z pochodzenia Irlandczyk, który nawracał Niemcy razem ze św. Bonifacym, umarł jako biskup salzburgski w r. 780, i został kanonizowany przez Grzegorza IX. Powodem do takiego posądzenia p. Zacharyasza był list tego papieża, pisany do św. Bonifacego, przedstawiciela Stolicy Apostolskiej w Niemczech, list, który rzeczywiście zawiera pogróżki przeciw Wirgiljuszowi. Jeden z zarzutów, przeciw temu biskupowi przez papieża wymienionych, był następujący: „Co się tyczy jego złej i przewrotnej nauki, którą obraża Boga i swoje sumienie, to jeżeli mu wykażą, że wyznawał istnienie pod ziemią innego świata z innymi ludźmi, mającymi inne słońce i inny księżyc, *Si clarificatum fuerit, ita eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint seu sol et luna)*, trzeba będzie zwołać synod i, pozbawiwszy godności kapłańskiej, wyłączyć go (Wirgiljusza) z Kościoła. Wysyłamy do tegoż Wirgiljusza listy wzywające go, by stanąwszy przed nami i poddawszy się szczegółowemu badaniu, został skazany na kary kanoniczne, jeśli winnym okaże się błędu“ (*Labbe. Consilia*, t. VIII, str. 256).

Taki jest oto dokument, na którym się opierano, gdy papieżowi Zacharyaszowi zarzucano, że zaprzeczył prawdzie, którą później uznać musiano. Jakoż nie mamy dowodów, aby kiedykolwiek wykonano groźby, zawarte w rzeczonem piśmie papiezkiem. Owszem, najprawdopodobniej nie były one nigdy spełnione, zwłaszcza, że biskup Wirgiljusz, jakeśmy rzekli, umarł biskupem w Salzburgu, a później został zaliczony w poczet świętych. Z drugiej zaś strony zarzucane biskupowi Wirgiljuszowi przekonania żadną miarą nie dotyczyły kształtu ziemi, lecz istnienia innego świata z innymi ludźmi, — przekonania w ówczesnem pojęciu niezgodne z jednością rodu ludzkiego, a w skutek tego prawdziwie karygodne.

Wreszcie, gdyby nawet błąd Zacharyasza był rzeczywistym błędem, to i wtedy jeszcze odnośnie do nieomylności papiezkiej pozostałby bez znaczenia, albowiem idzie tu tylko o przekonanie osobiste, wypowiedziane w liście prywatnym, a nie o zdanie, wypowiedziane *ex cathedra* w przedmiocie wiary i moralności, a zwrócone do całego Kościoła. *H.*

X. P. S.

APOKALIPSA. „Gdym się zaczynał zajmować Apokalipsą, powiada sławny komentator Dom Calmet, bynajmniej nie byłem dla niej przychylnie usposobiony. Uważałem ją jako zagadkę, niemożliwą do rozwiązania bez szczegółowego objawienia bożego. Na komentatorów porywających się na jej objaśnianie, patrzyłem jako na czarodziejów, idących po przez ciemności. Atoli badając starannie to dzieło, dostrzegłem w niem piękności, mogące iść w porównanie z tem wszystkiem, co jest największego i najwspanialszego w proroctwach Daniela, Jeremiasza i Ezechiela. Podziwiałem porządek, zestawienie i dobór faktów, światło w niektórych miejscach w miarę rozlane, nieskończone mnóstwo alluzyj do wszystkiego, co najwspanialszego posiadają prorocy, i co się działo najbardziej majestatycznego w świątyni. Opowiadanie w Apokalipsie poważne, zajmujące, pełne życia i rozmaitości. Nigdzie nie widziałem poezyi bardziej uduchownionej. Gdy się raz uchwyciło wątek opowiadania, zdaje się, że się czyta historyę, napisaną w obrazach i przybraną we wszystkie czary poezyi.“ *(Wstęp do koment. na Apokalipsę).* Zdanie to najzupełniej prawdziwe. Apokalipsa jest jedną z najpiękniejszych i najpożyteczniejszych ksiąg Pisma św. Mówiono niekiedy, że zbywa jej na oryginalności, że autor jej nie ma prawie żadnego pomysłu, prawie żadnego obrazu, któregoby nie odnajdowano w proroctwach Starego Testamentu, i stąd wyprowadzono zarzuty bądź to przeciw jej autentyczności, bądź też przeciw boskiej inspiracyi tej księgi.

„Widzący“ (t. zn. prorok) Apokalipsy ma być tylko zręcznym plagiatorem, który sam nic jakoby nie widział, lecz zapożyczył poprostu i w nowej szacie przedstawił widzenia starych proroków.

Na powyższe wywody, zaczerpnięte z niezaprzeczonego podobieństwa między Apokalipsą a proroctwami izralskiemi, doskonale odpowiedział X. Bacuez: „Nie przypadkowi, powiada on, ani też dobrowolnemu lub rozmyślnemu naśladownictwu przypisać należy to podobieństwo. Św. Jan nie zamierzał nigdy współzawodniczyć z prorokami, ani też odtworzyć ich piśmiennictwa; lecz znalazłszy się w tych samych, co oni okolicznościach, tym samym co oni przemawiał językiem. Będąc natchnionym przez tegoż samego Ducha św., mając zapowiadać też same wypadki i opisywać też same wydarzenia, dla czegóżby nie miał używać tych samych, co tamci wyrażeń? Z drugiej znów strony, nie będąc uczonym, św. Jan pilnie i starannie wczytywał się w ich pisma; umysł jego przepełnił się ich wyrażeniami, przenośniami i obrazami; czyż nie naturalna to rzecz zatem, że Bóg, chcąc mu objawić swe tajemnice, przedstawił mu je pod szatą tych samych obrazów i tych samych, przenośni, jak również, że on sam, chcąc się zastosować do innych proroków, przyswoił sobie właściwy im język, styl i sposób mówienia“? (*Ma-*

nuel biblique t. IV. n. 951). Zresztą i te podobieństwa nie trzeba zbytecznie przeceniać. Przestrogi, dawane biskupom Azyi, stanowią oryginalny ustęp św. Jana, zostający w dalekiej tylko analogii z posłannictwem, jakie otrzymał Jeremijasz do ludów, by im zapowiedział grom gniewu Bożego. (Jer., XXV, 15 — 38). Nie brak też oryginalności obrazom o siedmiu pieczęciach, o siedmiu trąbach i o siedmiu czarach, a jeśli nazwa baranka bożego pochodzi od Izaijasza (LIII, 7), to opis chwały Jego i czci mu oddawanej jest prawie cały własnością apokaliptycznego widzenia.

Napróżno również szukanoby u starożytnych proroków wzoru walki, wynikłej pomiędzy smokiem i jego aniołami z jednej, a św. Michałem i niebiańskimi duchami z drugiej strony.

Nie więcej też przywiązywać trzeba wagi do zarzutu, zaczerpniętego z niejasności tej księgi prorockiej. Niejasność bowiem jest właściwa wszystkim proroctwom; zwykle dopiero fakta spełnione tłómaczą istotne znaczenie proroctwa. Mamy nawet bardzo ważne proroctwa, których spełnienie się pozostawałoby wątpliwem, gdybyśmy na to nie posiadali dowodu w księgach Nowego Testamentu, lub w podaniu Kościoła. Takie jest między innemi proroctwo o Emmanuelu, synu Dziewicy.

Skądinąd znów w Apokalipsie są tylko przepowiednie wypadków, w przyszłości spełnić się mających. Zawiera ona wstęp, przestrogi dla biskupów siedmiu kościołów, opisy nieba, aniołów, męczenników, etc. Wszystko to jest dostatecznie jasne, chociaż przedstawione w formie prawdziwie poetycznej. To samo dzieje się w części prorockiej. „A nawet trzeba, by w części prorockiej wszystko było niejasne, czyli raczej, aby niejasność była wielka. Prawda, że początkowo nie łatwo było odgadnąć znaczenie przepowiedni w Apokalipsie zawartych, ale wypadki rzuciły na nie światło, a tłómacze wyjaśnili tekst apokalipsy... Co do reszty niespełnionych jeszcze proroctw, to „pozostawiam je, powiada Bossuet, tym, którzy o nich coś więcej wiedzą, niż ja, drżę bowiem cały, gdy przykładam rękę do przyszłości.“ Nie mniej wszakże ma się pewne pojęcie o przepowiedzianych wypadkach i ich głównych charakterystycznych cechach. Tak naprzykład, nie moglibyśmy powiedzieć dokładnie, jakie wypadki poprzedzą koniec świata, kto będzie Antychrystem, kiedy przyjdzie ten Antychryst, co to jest Gog i Magog, jak zmartwychwstanie ciał odbywać się będzie itp., ale na pewno wiemy, że zmartwychwstanie i sąd położą koniec istnieniu świata, że przedtem będzie straszny ucisk, że przyjdzie wielki uwodziciel i prześladowca: czyż to nie dosyć, by bać się i chwalić Boga, by zaprządz się do służby Jego, by się oderwać od wszystkiego i wzdychać do nieba?“ (*Bacuez*, *Manuel biblique*, t. IV, n. 920).

Apokalipsa składa się z trzech części. Pierwsza zawiera prolog i przestrogi, posłane z rozkazu Chrystusa biskupom Azyi (roz. I—III). Druga w proroczych widzeniach opisuje wielkie uciski i tryumf Kościoła Chrystusowego (IV—XIX). Trzecia część wreszcie podaje opis wypadków, które sprowadzą koniec świata, oraz obraz chwały Jezusa, tryumfującego ze swymi świętymi na wieki. Ta trzecia część, mająca się dopiero całkowicie wypełnić w przyszłości, jest bezsprzecznie najbardziej ciemna. Ale wszyscy tłó-

macze Pisma św. zgadzają się na to, że ona odnosi się do końca świata.

Niezgodność egzegetów w tłómaczeniu Apokalipsy dotyczy przeważnie drugiej jej części. Wszyscy tłómacze widzą w tych proroczych wizyach przepowiednię tryumfu Chrystusa nad nieprzyjaciołmi Jego Kościoła, lecz nie wszyscy odnoszą ten tryumf do jednej i tej samej epoki czasu. Jedni, przeważnie starożytni, w tym apokaliptycznym tryumfie widzą ostateczny tryumf Kościoła przy końcu świata i, co zatem idzie, nie stawiają zbyt znacznego przedziału między wypadkami drugiej a wypadkami trzeciej części Apokalipsy. (*Primasc*, *Beda*). Inni w apokaliptycznym tryumfie upatrują rozwój następujących po sobie walk i zwycięstw Jezusa Chrystusa w Kościele w ciągu wielowiekowego jego istnienia na ziemi. (*Holzhauzer i in.*). Inni wreszcie twierdzą, że ta druga część Apokalipsy ma za przedmiot tryumf Kościoła nad judaizmem i nad prześladowczą monarchią Rzymską, upadek zaś bałwochwalczego Rzymu jest kresem walki apokaliptycznej. (*Bossuet*, *Kalmet* i in.).

Najlepsi egzegeci nowocześni przyjmują ten trzeci sposób tłómaczenia. Komentarz Bossueta pozostanie wiecznietrwałym pomnikiem w tym przedmiocie. Można się z nim nie zgadzać w pewnych szczegółach, lecz co do głównych rysów, Bossuet ustalił znaczenie tej części Apokalipsy. Według niego, bestya apokaliptyczna oznacza bałwochwalcze rzymskie imperium, wszetecznica siedząca na bestyi i upojona krwią męczenników—to Rzym pogański, prześladujący chrześcijan. Siedm głów bestyi oznaczają siedm pagórków Rzymu (Apok. XVII, 9), a także siedmiu cesarzy, którzy prawie jednocześnie nad nim panowali. W ich to imieniu, mówi Bossuet, wszczynano prześladowania przeciw chrześcijanom. Głównym między nimi był Dyoklecyan, przedstawiony pod symbolem liczby 666. Liczbę tę rzeczywiście można otrzymać z obrachowania liter w wyrazach *Diocles Augustus*. Inni tłómacze w siedmiu królach widzą siedmiu pierwszych prawych cesarzy: Augusta, Tiberyusza, Kaligulę, Klaudyusza, Nerona, Wespazyana, Titusa. Bestya śmiertelnie raniona, a następnie na czas jakiś do życia przywołana, jest bałwochwalcze cesarstwo przez Konstantyna powalone, a przez Juliana Apostotę napowrót do życia przywiedzione. Druga bestya oddająca cześć pierwszej,—to, według Bossuet'a, czarnoksięska filozofia, tak gorliwa w podtrzymywaniu kultu fałszywych bogów. Tenże autor kładzie wielki nacisk na tłómaczenie plagi szarańczy: uważa on, że w szarańczy apokaliptycznej znajdują się wszystkie cechy herezyj, jakie w początkach trapiły Kościół Boży. W tem tłómaczeniu Bossuet'a może jest za dużo drobiazgowości i subtelności; odrzuca je też wielu dobrych egzegetów.

W widzeniach Apokaliptycznych ukazują się kolejno trzy grupy symbolów: siedm pieczęci, siedm trąb i siedm czasz. Wszystkie te symbole odnoszą się do tegoż samego przedmiotu, do stopniowego upadku bałwochwalczego cesarstwa. „Pozostaje jeszcze, powiada Bacuez, trudność w nadaniu osobnego znaczenia każdemu znakowi, albo w dokładnem oznaczeniu wypadku, do którego się dany znak odnosi. Sądzę, że jest pewna miara, którą zachować trzeba przy takiem orzekaniu: że nie należy chcieć wszystko roztrząsać, ani też zbytecznie w szczegóły wnikać; że przedmiotem różnych

znaków mogą być fakta zaszłe w jednym i tym samym czasie, a niekiedy nawet jedne i też same fakta, pod rozmaitym względem uważane. Widocznie, że nie tyle dla zgodności z historycznymi faktami, ile raczej dla zwyczaju mowy symbolicznej, rzeczone znaki następują prawidłowo po sobie w siedmiokrotnej ilości.“ (*Manuel biblique*, t. II, n. 934).

Dziesięć rogów bestyi, według ogólnego zdania, oznacza królów barbarzyńskich, z których niektórzy z Rzymem początkowo sprzymierzeni, następnie opanowują go i królują nad nim. Będąc sami jeszcze bałwochwalcami, walczą przeciw Barankowi, ale niebawem dają się mu zwyciężyć i przyjmują chrystyanizm.

Ograniczymy się na tych ogólnych uwagach, gdyż nie tu miejsce na komentarz, choćby tylko ogólnikowy, Apokalipsy. Nie możemy wszakże milczeniem pominąć podjętego za dni naszych racyonalistowskiego sposobu tłómaczenia naszej proroczej księgi Nowego Testamentu. Te są oto główne rysy rzeczonej racyonalistowskiej teoryi.

Ponieważ, według świadectwa samego autora księgi Apokalipsy, siedm głów bestyi apokaliptycznej oznacza siedmiu królów, przeto trzeba w nich widzieć siedmiu pierwszych mocarzy, którzy panowali w Rzymie, to jest: Juliusza Cezara, Augusta, Tyberyusza, Kaligulę, Klaudyusza, Nerona, Galbę. Neron zginął przy wyniesieniu Galby, lecz krążyły kłamliwe wieści, że Cezar żyje i że niebawem ma się ponownie ukazać na czele państwa. Otóż autor Apokalipsy jest echem tych pogłosek, gdy pisze: „Pięć ich upadło, jeden jest (który panuje) a drugi jeszcze nie przyszedł: a gdy przyjdzie na mały czas ma trwać.“ (Apok. XVII, 10). Zagadkowymi tymi wyrazami ma być oznaczony Neron. Wnioskują też stąd racyonaliści, że Apokalipsa została napisana za czasów Galby, wkrótce po śmierci Nerona między rokiem 68 a 69, a tem samem odmawiają jej cech księgi prorockiej i boskiej. Wszystkie te myśli z ich konsekwencyami wypowiada i rozwija Renan w swej książce *L'Antéchrist.*

Teorya Renana jest najczystszą fantazyą. Przywiązuje ona nadmierne znaczenie do wieści ludowych, o których zaledwie wspominają dzieje. Między cesarzami Rzymu dowolnie umieszcza Juliusza Cezara, który tylko drogę przygotował dla cesarstwa. Wcale nie wyjaśnia, jakimby sposobem pismo, całkowicie na grubej mistyfikacyi oparte, począwszy od drugiego wieku, zostało przez wszystkich uznane za dzieło natchnione i prorockie. Początek księgi Apokalipsy odnosi Renan do czasu, kiedy Kościoły Azyi zaledwie powstały i nie miały jeszcze męczenników, gdy tymczasem Apokalipsa przedstawia je już dobrze zorganizowane, a w części nawet rozluźnione i krwią świadków prawdy zroszone (*Pow. Apok.* I, II; II, 4—6: 13—15; 9 i 10; VI. 9, 10). Wreszcie rzeczona teorya Renana stoi w sprzeczności z tradycyą, która odnosi początek Apokalipsy do panowania Domicyana. Wyznajemy wszakże, że znakomici katoliccy egzegeci (Beelen i in.) dokładność tej tradycyi podają w wątpliwość i widzenia apokaliptyczne odnoszą do panowania Nerona. Pisarzom tym się zdaje, że św. Jan podaje zburzenie Jerozolimy jako wypadek w przyszłości nastąpić mający, a który zaszedł za Wespazyana, wkrótce po śmierci Nerona (Prw. *Apok.* XI, 1, 2, 8).

Zakończmy ten artykuł pięknemi słowy Bacuez'a o Apokali-

psie: „Nigdzie nie masz bardziej przerażająco wypowiedzianych wielkich prawd moralnych, doniosłości zbawienia, znikomości wszelkich wielkości tego świata, najwyższej władzy Boga, surowości sądów Jego, rzeczywistości przyszłego życia, nieuniknionej alternatywy szczęścia lub nieszczęścia bez końca. To też żadne inne czytanie bardziej nad Apokalipsę nie jest zdolne obudzić w duszy pogardy dla rzeczy ziemskich, bojaźni bożej, pragnienia nieba, miłości cnót wielkich, zaparcia siebie, stałości w dobrem, cierpliwości, poświęcenia, żarliwości. Im się kto więcej nią karmi, tem więcej nabiera poszanowania dla majestatu bożego, obrzydzenia dla bezbożności, wdzięczności dla Boga, ufności w Opatrzność Jego, uwielbienia dla męczenników i świętych; tem głębiej przejmuje się on temi prawdami, że dusze wybrane są zawsze w ręku bożem, że utrapienia ich są próbami, powiększającemi ich zasługi, że złość ich nieprzyjaciół sama przez się nie byłaby zdolna szkodzić istotnym ich sprawom, i że wreszcie jednego tylko dusza pragnąć ma dobra, t. j. miłowania Zbawiciela swego tu na ziemi, a królestwa Jego wiecznego po śmierci.“ (*Manuel biblique*, t. IV, n. 498).

Prw. dzieła: *Bossuet:* „L'Apokalipse avec une esplication;“ *Smith:* „Dictionary of the Bible,“ art. „Revelation:“ *L'abbé Thomas:* „La Parusie,“ *Analecta juris pontificii* 1876, vol. 2-o; *Calmet:* Wstęp do Komentarza na Apokalipsę: *Bacuez:* „Manuel biblique,“ t. VI; *Lamy:* „L'Antéchrist et la critique,“ str. 5—23; *Hengystenberg:* „Die Offenbarung des H. Johannes erläütert.“

J. Corluy.
X. F. P.

APOKALIPSA. *(Pochodzenie A'y).* — Idzie o to, czy Apokalipsa św. Jana jest dziełem objawienia boskiego, czy też naśladownictwem czysto ludzkiem ksiąg podobnych, u niektórych ludów pogańskich w obiegu będących.

Duruy, członek Instytutu Francuskiego, dawny minister Napoleona III i autor nie bez przyczyny cenionej „Historyi Rzymskiej,“ w IV tomie tego dzieła, broni pogańskiego pochodzenia Apokalipsy, stanowiącej część Nowego Testamentu. Oto jak się w tej sprawie wyraża: — „Żydzi, w prowadzeniu spraw swoich prywatnych i w obrotach handlowych bardzo zręczni, tracili grunt pod nogami, gdy trzeba było się podnieść do pojęć ogólnych. Duch proroczy był duszą tego narodu. Obcą mu była wiedza, wymagająca zimnego rozumowania, obcą mu była sztuka, wymagająca badania natury, poczucia proporcyj i harmonii w proporcyach. *Apokalipsy*, do których zamiłowania nabrali *od Mazdejczyków podczas niewoli*, stały się ich wielką formą literacką. Przez nie wypowiadali oni w stanowczych chwilach wszystko, co się czuje, co się kocha i czego się pragnie. Najwymowniejszym wyrazem i wzorem dzieł tego rodzaju jest *Apokalipsa* św. Jana, w której *Widzący* opowiada tajemnicę Niepojętego, objawia wyroki Najwyższego i możnym tego świata zwiastuje kary, które ich czekają. Poprzedziło ją wiele takich Apokalips, i nie jedna po niej nastąpiła: jest to rodzaj piśmiennictwa *pochodzenia perskiego*, szerokie pole przedstawiający dla poety i wierzącego. W *Objawieniu*, posłanem do siedmiu Kościołów Azyi, Apostoł prowadzi dalej przeciw wrogom nowej Jerozolimy, przeciw wielkiej nierządnicy, która upaja narody winem

swego wszeteczeństwa, rewolucyjne dzieło dawnych proroków, prowadzone przeciw bezbożnym królom i prześladowcom Izraela; wstępuje on w ślady proroków, od nich zapożycza najstraszniejsze obrazy; płomiennymi wyrazami, mieszaniną podniosłych wizyj i dziwnych pomysłów, opisami wschodnich bogactw i barbarzyńskich ornamentacyj podobał się chorobliwej wyobraźni plemion południowych."

Dawny minister Napoleona III i autor bardzo rozpowszechnionego dzieła historycznego, powyższych zdań napisać nie mógł, nie zaczerpnąwszy gdziekolwiek do nich podstawy. Nie będąc sam eranistą, ślepo zaufał jakiemuś pisarzowi, mało o prawdę dbałemu, albowiem widział w jego słowach potwierdzenie swoich przekonań i zasad religijnych. Skądinąd znów, modą jest dzisiaj przedstawiać żydów jako plagiatorów uczniów Zoroastra, a święte księgi izraelskie jako naśladownictwo mniej lub więcej dokładne ksiąg mazdejskich. Łatwo zrozumieć, co myśl ta w sobie ukrywa, a mianowicie, że raz stwierdzony taki plagiat nie pozostawia nadal miejsca natchnieniu ksiąg biblijnych, jest to współczesne *delenda Carthago.* Oto dlaczego Mazdejczycy są tu przedstawieni jako twórcy tego rodzaju piśmiennictwa apokaliptycznego, żydzi zaś jako służalczy naśladowcy wyznawców Mazdy, *niezdolni do wzniesienia się ku pojęciom ogólnym.*

Otóż we wszystkich tych twierdzeniach same tylko grube znajdujemy błędy. Wyrażenie to może trochę twarde, ale jakież znaleść stosowniejsze? Gdyby kto Karola Wielkiego wziął za współczesnego Brutusowi, i utrzymywał, że republikańska konstytucya pierwotnego Rzymu jest naśladownictwem kapitularzy sławnego cesarza, to na cóż zasługiwałaby jego pomyłka? Nie mniej zadziwiająca jest pomyłka tych uczonych, od których Duruy zapożyczył swe wiadomości. I rzeczywiście, boć mazdejskie apokalipsy sięgają najwcześniej X w. naszej ery. Za czasów Cyrusa Mazdejczycy, co najwyżej, posiadali najdawniejsze księgi Awesty. Jakoż w całej świętej księdze Eranu zaledwie kilka znajdujemy wierszy, które słabo przypominają apokaliptyczny rodzaj pisania, a i te nawet wiersze spotykamy w *Yesht*, t. zn. w hymnie, napisanym względnie późno, bo według wszelkiego prawdopodobieństwa, już po nastaniu ery chrześcijańskiej. Mówimy tu o końcowym ustępie hymnu *Yesht XIX*, zupełnie odosobnionym w Aweście. W rzeczonym ustępie jest mowa o proroku Soshyant, który ma się ukazać przy końcu wieków, by wydać ostatnią walkę złym duchom i takowych zwyciężyć, by wskrzesić umarłych i świat odnowić w stanie sprawiedliwości i doskonałego szczęścia.

Tak zaś brzmi oryginalny tekst Awesty *Yesht* XIX, 96: „Oto zbliżają się towarzysze Soshyant'a, nie mówią oni ani jednego kłamliwego słowa, język ich panem jest siebie. W obec nich z szaloną gwałtownością pochyla się Aeshnu (duch gniewu). Dla niego bije on Druze'go (ducha kłamstwa), z natury przewrotnego, ponurego, bije Akomano (złośliwość); bije z kolei Vohumano (ducha dobrotliwości i pobożności); Kłamstwo bije, Prawdę z kolei bije; Haurvatat i Ameretat (duchy nienaruszalności i nieśmiertelności) biją zły głód i pragnienie. Twórca dzieł złych Aryman (duch złego), stawszy się bezsilnym, pochyla się zwyciężony."

Zaiste, jakże stąd daleko do wielkich objawień Izaijasza i Je-

remijasza. Apokaliptyczny rodzaj pisania, naprawdę nie ma nic wspólnego z tym suchym obrazem ostatecznej walki, podług rozumienia Awesty. Walka ta zresztą niema żadnej łączności z proroctwami biblijnemi; zwykłe to następstwo dualistycznego systemu; walka pierwiastku złego z pierwiastkiem dobrym, z konieczności zakończyć się musi zwycięstwem tego ostatniego. Jedyny to ustęp z całej Awesty, który zawiera rodzaj apokaliptycznego proroctwa.

Nie znajdujemy tu nigdzie owych *strasznych obrazów*, *owych słów płomiennych*, owej *mieszaniny podniosłych wizyj i dziwnych pomysłów*, w które, zdaniem Duruy'a tak bardzo obfituje żydowska Apokalipsa, a tem mniej jeszcze znajdujemy tu rewolucyjnych nawoływań, którym oddawać się mieli dawni prorocy.

W obec tego zaś, prawdziwe to zuchwalstwo mówić o *zamiłowaniu Mazdejczyków do Apokalips*, przekazanem jakoby żydom w czasie ich niewoli, podczas gdy wiadomo, że wszystkie utwory religii Zoroastra (nie mówię: apokaliptyczne, bo żadnego podobnego nie było), ale poprostu utwory prorockie, zamykają się w tym jednym ustępie, napisanym *z pewnością* na wiele wieków po powrocie ludu bożego z niewoli do ojczyzny!

A ten zupełny brak wizyj i objawień w religijnych księgach mazdejskich, trwa aż do siódmego wieku naszej ery. *Bundehesz*, ukończony już po arabskim podboju, gdyż o nim wspomina, w zapowiedzi ostatnich dni świata, zna tylko powyższy epizod, krótko przytoczony w *Yesht XIX.*

By znaleść apokaliptyczne opowiadania i wizye, uciec się trzeba do najnowszych ksiąg religii mazdejskiej, do ksiąg napisanych przez Persów, to jest do Bahman Yesht i do Yâmasz nâmeh. Chcąc się zaś dowiedzieć, kiedy ułożona została pierwsza z tych dwóch ksiąg i najdawniejsza, poradzić się trzeba mistrza w tych rzeczach Dr. E. West'a z Monachium, którego wszyscy uznają za pierwszego pehlwistę naszych czasów. Ten zaś West w przedmowie do angielskiego przekładu księgi Bahman Yesht, wyraża się w ten sposób: „Istniejącą obecnie księgę ułożył jakiś pisarz, żyjący tak dawno po arabskim podboju, że pamięć tego podboju zatarta już została przez późniejsze najazdy i zwycięstwa Turków, wówczas panów kraju, takich jak Gaznewidzi i Seldżucy siódmego i dwunastego wieku.“ Pierwszej z dwóch dat powyższych przyjąć nie można, albowiem oznaczałaby ona, że zapomnienie o podboju arabskim nastąpiło już w tym samym wieku, w którym sam podbój został dokonany, czego żadną miarą przypuścić niepodobna.

A przeto Bahman Yesht sięga najdalej dwunastego wieku ery chrześcijańskiej!

I to ma być księga, którą żydzi naśladowali i którą się ożywiali na ośmnaście wieków przedtem, zanim została napisana!

Kto się więc chce szanować, niech już nie mówi o mazdejskich apokalipsach, a zwłaszcza o zamiłowaniu, jakiego żydzi mieli nabrać u Mazdejczyków do apokaliptycznego rodzaju piśmiennictwa.

„Co się zaś tyczy *„rewolucyjnej“* postawy proroków izraelskich, ograniczymy się na uwadze następującej: Gdy prorocy podnoszą głos w obronie uciśnionych i narażają się na wszelkie niebezpieczeństwa, byle uśmierzyć ciemiężycieli, są rewolucyonistami.

Gdyby zaś tego przez roztropność nie czynili, byliby okrzyczani za wspólników ciemięstwa.

Oto rozumowanie, jakiem racyonalistowscy krytycy znaczą swe sądy o Biblii. (*Harlez*).

X. F. P.

APOSTOŁOWIE. *(Cuda A'w)*. Jezus Chrystus, jako Bóg, posiadał moc czynienia cudów, i tę swoją władzę przelał na Kościół, ażeby mu służyła za dowód jego boskiego pochodzenia. „*Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam, kto uwierzy w mię, uczynki, które ja czynię i on czynić będzie, i większe nad te czynić będzie.*“ (Jan, XIV, 12). I na innem miejscu rzekł do Apostołów, gdy im powierzał missyę głoszenia ewangelii: „*Cuda tych co uwierzą, te naśladować będą. W imię moje czarty będą wyrzucać, nowemi językami będą mówić, węże będą brać i choćby co śmiertelnego pili, szkodzić im nie będzie: na niemocne ręce będą kłaść, a dobrze się mieć będą.*“ (Mar. XVI, 17). Niebawem nastąpiło spełnienie tej przepowiedni; już bowiem księga Dziejów Apostolskich zaznacza wielką ilość cudów, zdziałanych przez pierwszych uczniów Pańskich, a św. Paweł nie obawia się w swych listach powołać na własne cuda, żeby niemi wesprzeć powagę swojej nauki. (Rzym, XV, 19 i Kor. II, 4).

Jeszcze za życia swego na ziemi udzielił Chrystus Apostołom moc czynienia cudów, a oni odtąd nie omieszkali z niej korzystać. (Łuk. IX, 1; X, 17). W dzień Zielonych Świątek potwierdził tę ich władzę, a nawet zwiększył, gdy ich napełnił Duchem Świętym. Samo już zstąpienie Ducha Świętego na Apostołów, jest pierwszym cudem, podanym przez księgę Dziejów Apostolskich; cud ten wprowadził Apostołów na pole posłannictwa boskiego, a zatem jest on jakoby fundamentem innych cudów, zdziałanych przez Apostołów dla stwierdzenia prawdziwości swego posłannictwa. Od niego więc zaczniemy i zbadamy jego rzeczywistość historyczną.

1. Zesłanie Ducha Świętego. Było w wieczerniku zgromadzonych około stu dwudziestu uczniów Pańskich, kiedy zstąpił na nich Duch Święty. Wszyscy słyszeli szum wiatru gwałtownego, wszyscy widzieli płomyki ognia, w kształcie języków, spoczywających nad głową każdego. Szum wiatru był tak silny, że ściągnął ku domowi mnóstwo żydów zdumionych niezwykłem zjawiskiem. Wszystko to upewnia nas, że zesłanie Ducha Św. nie było zjawiskiem czysto subjektywnem, odczutem tylko przez osoby pozostające w wieczerniku. Bo gdyby zjawisko dokonywało się tylko w wyobraźni, a nie w rzeczywistości, to jakimże sposobem w jednej i tej samej chwili doznaliby wszyscy jednakowych wrażeń słuchu i wzroku? Jakże zwłaszcza w tej samej chwili toż samo wrażenie gwałtownego wiatru dałoby się odczuć tłumowi ludu, który absolutnie wiedzieć nie mógł, co się dzieje wewnątrz domu? Rzeczywistość tego zjawiska i nadprzyrodzony jego charakter stwierdzają nadto podziwu godne skutki, cudowne zarówno w porządku fizycznym, jak w porządku moralnym. Apostołowie z bojaźliwych prostaczków nagle stają się ludźmi pełnymi świętej odwagi i znajomości Pisma św. Ci sami, co przed kilku dniami uciekli w chwili pojmania swego Mistrza, Piotr zwłaszcza, który się go zaparł w rozmowie z niewolnicą i kilku sługami, wychodzą niespodzianie z ukrycia, dokąd ich zapędziła bojaźń przed żydami; tym samym

żydom w obliczu wielu tysięcy słuchaczy, ośmielają się wyrzucać zbrodnię bogobójstwa, której dopuścili się starsi ludu, zawieszając na krzyżu Jezusa z Nazaret, i obwołują głośno a publicznie, że ten sam Jezus zmartwychwstał! Oni, którzy przedtem nie rozumieli spraw Boskich i proroctw messyanicznych, tłómaczą je teraz i wyjaśniają z podziwem wszystkich! Takie były cuda w porządku moralnym. W porządku zaś fizycznym na pierwszem miejscu stawiamy dar języków. Przemawiający do tłumów Apostołowie, byli wszyscy Galilejczykami, a choć przemawiali w swoim tylko języku, to przecież pielgrzymi, ze wszystkich krajów do Jerozolimy przybyli, słyszeli ich mowę we własnym ojczystym języku. Takie dziwne zjawisko nie uszło uwagi pielgrzymów, komunikowano je sobie wzajemnie, podziwiano, a, co ważniejsza, trzy tysiące ludu przystąpiło odrazu do wiary Chrystusa. Litość bierze doprawdy, kiedy się czyta, co krytyka antyreligijna przeciwstawia tak wymownym faktom. Posłuchajmy np. co pisze Renan: „Pewnego razu, kiedy bracia byli zebrani, nagle powstała burza, gwałtowny wiatr pootwierał okna, niebo było w ogniu. Burzom w tych krajach towarzyszy przedziwne wydzielanie się światła, atmosfera jest jakby ogniem przepełniona. Czy to prąd elektryczny się przedarł do wnętrza mieszkania, czy też może olśniewające światło błyskawicy oblało nagle oblicza wszystkich, dość że najgłębsze powzięto przekonanie, jakoby Duch zstąpił na zebranych i spoczął nad głową każdego w kształcie ognistego języka.“ (*Les Apôtres* str. 62, 63). Zapominają widać antyreligijni krytycy wytłómaczyć, dla czego burza ograniczyła się tylko do wieczernika, tak iż spowodowała zbiegowisko tłumów. Zapominają również wytłómaczyć wyrażenia Pisma św.: „seditque (ἐκάθισε) supra singolos corum:“ „i usiadł na każdym z nich z osobna.“ Wszak przelotna błyskawica nie objawia się w ten sposób! Lecz już poprostu szczytem bezczelności jest tłómaczenie udzielonego uczniom daru języków. „Wierzono, mówi Renan (*Les Apôtres* str. 69, 70), że opowiadanie ewangelii jest wolne od przeszkód, jakie stwarzała rozmaitość języków. Wyobrażano sobie, że w pewnych uroczystych okolicznościach, obecni słyszeli słowo apostolskie każdy w swoim języku, czyli inaczej, że słowo apostolskie samo się tłómaczyło dla każdego ze słuchających.“ Poczem obdarza nas takim przypiskiem: „O analogicznych objawach imaginacyi obacz Calmeil'a: De la Folie...!“ Dalej zaś tak pisze: „Te dziwne zjawiska przenikały na zewnątrz. Ekstatycy w chwilach nawet swych śmiesznych wizyj odważali się wychodzić z domu i okazywać się tłumowi. Brano ich za ludzi pijanych. (Dzieje Ap. II, 13, 15). A więc Apostołowie i tysiące ich słuchaczów, jakby za dotknięciem różczki czarodziejskiej, przemieniają się w zbiorowisko obłąkanych, i ci obłąkani nauczyciele dziwnie mądrze wyjaśniają Pismo święte, a ci obłąkani słuchacze tworzą pierwiastki Kościoła i wywołują w nas podziw swoją pobożnością i mądrością swego postępowania. Po pierwszem kazaniu apostolskiem liczba tych obłąkanych wzrasta do trzech tysięcy! Trzy tysiące obłąkanych od razu, w jednej chwili, to bodaj że chyba niepodobne do prawdy! Dla tego też Renan jednem pociągnięciem pióra naprawia krok fałszywy: „To co powiedziano w Dziejach Apost. (II, 41): „*animae circiter tria milia*“ napewno jest przesadzone.“ I otóż

taką to płytkość sądu śmią ludzie nazywać krytyką na faktach opartą! Zaiste bzdurstw podobnych nie warto zbijać poważnemi argumentami.

2. **Uzdrowienie chromego.** Pierwszy to cud zdziałany przez apostołów, to jest przez Piotra, głowę kolegium Dwunastu. Człowiek przeszło 40 lat wieku liczący, chromy od urodzenia, tak nieszczęśliwy, że musiano go nosić codziennie do drzwi świątyni, gdzie u przechodniów jałmużny żebrał, zostaje uzdrowiony w jednej chwili na słowa Piotra: „W imię Jezusa Nazareńskiego, wstań i chodź!“ Wszyscy w Jerozolimie znali tego żebraka, od wielu lat widywanego codziennie na jednem miejscu, a przeto jego niemoc i jego uzdrowienie, musiały dobrze obchodzić wszystkich. To też i członkowie Sanhedrynu, aczkolwiek niezadowoleni, cud uznać musieli: „*Co uczynimy tym ludziom, rzekli, gdyż jednak znak uczyniony jest przez nie, wiadomy wszystkim mieszkającym w Jeruzalem: rzecz jasna jest, a zaprzeć nie możemy* (Dzieje Ap., IV, 16). A Piotr, wezwany przed Najwyższą Radę, oświadcza: „*Niechże wam wszem jawno będzie i wszystkiemu ludowi Jerozolimskiemu, że przez imię Pana Naszego Jezusa Chrystusa Nazareńskiego, któregoście wy ukrzyżowali, którego Bóg wzbudził od umarłych, przez tegoż ten stoi zdrowy przed wami.*“ Skutek tego cudu był niezmierny: pięć tysięcy ludzi uwierzyło w Jezusa i przyłączyło się do społeczności Jego uczniów. Renan w swem dziele o Apostołach, zręcznie pomija ten cud milczeniem. Boć istotnie, czyż można wymyślić coś choćby tylko pozornie racyonalnego, aby podać w wątpliwość rzeczywistość uprzedniej niemocy a następnie zupełnego uzdrowienia tego człowieka, chodzącego i aż skaczącego z radości na słowo Piotra? Żadna siła przyrodzona nie w stanie wywołać takimi środkami takiego skutku. A choćby skutek taki był możebny w porządku natury, to Bóg żadną miarą by go nie dopuścił, skoro apostoł wyraźnie oświadczył, że uzdrowienie to ma służyć za dowód jego boskiego posłannictwa. Dodajmy jeszcze, że uzdrowienie to było przedmiotem narady władzy żydowskiej, cudotwórcy nieprzychylnej, i że ta wbrew własnej woli musiała w końcu wyznać: „*Rzecz jasna jest, a zaprzeć nie możemy.*“

3. **Wskrzeszenie wdowy Tabity.** I ten cud również posiada wszystkie cechy wiarogodności. Tabitę wszyscy dobrze znali w Joppejskiej gminie chrześcijańskiej. Śmierć jej była następstwem uprzedniej choroby. Jałmużnami jej wspierane wdowy musiały bezwątpienia dobrze stwierdzić tę śmierć, która je pogrążała w smutku i niedoli. Na słowo Piotra powstała nieboszczka. Jedno dotknięcie ręki jego podniosło ją z łoża śmierci. Piotr oddał ją „świętym i wdowom.“ (Dzieje Ap. IX, 41). Wieść o tym wypadku szybko się rozniosła po całem mieście Joppie i sprowadziła liczne nawrócenia.

Autor *Dziejów Apostolskich* coraz to nowych wymienia wyznawców, którzy się nawrócili do wiary Chrystusowej przez stwierdzone cudami nauczanie apostołów. Nic zaiste skuteczniejszego nad ten dwojaki sposób nawracania przez naukę i przez cuda. Ten też bywał zawsze opatrznościowy sposób rozszerzania Ewangelii. Ale też właśnie ten sposób sprzeciwia się pojęciom krytyki racyonalistycznej. Posłuchajmy, jak ona rozcina kłopotliwe dla siebie za-

gadnienia. Renan np. tak powiada: „O środkach nawrócenia, którymi rozporządzali założyciele chrystyanizmu, nie należy sądzić ani z tych naiwnych omamień (t. j. daru czynienia cudów), ani też z lichych kazań, które znajdujemy w Dziejach Apostolskich. Prawdziwe nauczanie stanowiły poufne pogadanki tych dobrych i wierzących w swą sprawę ludzi; w ich przemówieniach można było jeszcze słyszeć echo słów Jezusa, którym towarzyszyła ich własna pobożność i słodycz.“ *(Les Apôtres* str. 105). Tyle Renan. My zaś w odpowiedzi na to zapytujemy: czemże był Jezus dla tych ludzi, którzy Go nigdy w życiu ani widzieli ani znali? Był ukrzyżowanym, którego Wielka Rada jako bluźniercę i uwodziciela ludu na śmierć skazała. A ci tak świątobliwi i tak dobrzy ludzie, którzy przedewszystkiem podawali się za świadków zmartwychwstania Chrystusowego, czemże byliby innem jeżeli nie nędznymi hypokrytami w razie, gdyby samo to zmartwychwstanie niczem innem w oczach ich słuchaczy nie było, jak tylko czczem przywidzeniem? Napróżno więc po osiemnastu wiekach usiłują krytycy za pomocą swych urojeń poprawiać historyę, napisaną z wszelką dokładnością przez św. Łukasza, który żył pospołu z apostołami i który na własne oczy widział zgromadzenia uczniów Jezusowych.

4. **Nawrócenie św. Pawła.** Nawrócenie Szawła, zagorzałego prześladowcy uczniów Chrystusowych, było niezaprzeczenie znakomitym cudem łaski. Cud ten w porządku moralnym, był, według opowiadania księgi Dziejów Apostolskich, następstwem innego, niemniej ważnego cudu, który się dokonał w porządku fizycznym. Antyreligijna krytyka w cudzie tym widzieć chce zjawisko czysto subjektywne, jakąś chorobliwą hallucynacyę, urzeczywistniającą się jedynie w przerażonym umyśle przyszłego apostoła narodów. Zbyt silne podrażnienie systemu nerwowego, spowodowane długą i męczącą podróżą pod palącemi promieniami słońca, napływ krwi do mózgu, sprowadzający chorobę oczu (*ophtalmia*), gwałtowna burza, i z nią jakoby słyszane głosy z nieba, — oto wszystko. Przerażony chory podróżnik, w przystępie gorączki wierzy, iż widzi tego Jezusa z Nazaret, którego wyznawców prześladuje, rozmawia z Nim i wyobraża sobie, że otrzymuje od Niego missyę apostolską. Hallucynacya trwa tak długo, póki wezwany do chorego Ananiasz nie przyprowadza go do zmysłów. — Istny romans wysnuła sobie krytyka z opowiadania św. Łukasza, tak prostego, a tak dokładnie przezeń opisanego. *(Renan.* Les Apôtres str. 179 — 185). Dosyć zastanowić się chwilę nad jasnem i prostem opowiadaniem biblijnem, by rozpoznać te fantazmagorye. Nie sam tylko Paweł odczuł skutki zjawiska, a towarzysze jego, chociaż nie widzieli nikogo prócz otoczenia, słyszeli wszakże głos zwrócony do Pawła i widzieli światłość, która oczy jego olśniła. Potem odwieziono Pawła do Damaszku; Ananiasz wkłada nań ręce i wzrok mu przywraca; przybywa do Szawła, bynajmniej przezeń nie wzywany, lecz umyślnie posłany przez Boga, który się zarówno jemu jak Szawłowi objawił. Czyżby ten człowiek z Damaszku, tak samo jak Szaweł i w tym samym czasie co on, padł ofiarą hallucynacyi, łudząco podobnej do hallucynacyi Szawła, którego nigdy nie widział, i o którego przygodzie w podróży wcale nie wiedział? Krytyka nic nam nie odpowiada na to, a przecież wszystko jej rozumowanie

opierać się może tylko na opowiadaniu biblijnem; jeżeli przeto prawdą jest to, co ono podaje o Ananiaszu, to racyonalistyczne tłómaczenie wypadku z Szawłem traci wszelkie prawdopodobieństwo. Ale idźmy dalej w roztrząsaniu tej kwestyi. Widzenie Szawła w drodze do Damaszku było dlań zdarzeniem olbrzymiej doniosłości, wywróciło ono z gruntu dotychczasowe jego pojęcia i pchnęło go w kierunku wręcz dotychczasowemu kierunkowi przeciwnym. To też, zostawszy apostołem narodów, Paweł przy każdej sposobności kładzie nacisk na to widzenie, jako na przyczynę działalności swego pracowitego żywota. Wtedy to właśnie widział on Chrystusa (I Kor., IX, 11), wtedy też w objawieniu bezpośredniem, poznał całą naukę ewangeliczną. (Gal., I, 12). Po dwakroć opowiada św. Paweł szczegółowo o tem cudownem wydarzeniu,—oczywiście w tym celu, żeby stwierdzić Boski początek swego posłannictwa. (Act. XXII, 6 — 16; XXVI, 12, 17). A obadwa te opowiadania zgadzają się co do swej istoty z opowiadaniem autora Dziejów Apostolskich. Nie wielkie różnice, które przeciwnicy skwapliwie podnoszą, by podać w podejrzenie samą rzeczywistość faktu, usprawiedliwić się dadzą albo zapomnieniem, albo chwilowem roztargnieniem apostoła, opowiadającego o swem widzeniu w kilka dopiero lat po wypadku.

Otóż teraz pytamy każdego logicznie myślącego człowieka, czy można uwierzyć, aby św. Paweł, mąż, którego mądrość i podniosłość umysłu sami niedowiarkowie uwielbiają, mógł całe swe życie przetrwać w grubem złudzeniu, które mu nigdy nie pozwoliło rozróżnić pomiędzy rzeczywistem przedmiotowo widzeniem a subjektywną hallucynacyą? I skądinąd, czyżby Bóg potwierdzał ubocznie prawdziwość tego widzenia przez tak widoczne błogosławieństwo, jakie udzielał apostolstwu, całkowicie na tym nadzwyczajnym fakcie opartemu, i przez obdarzanie swego apostoła nadzwyczajnym darem cudów? Wszystko nas tedy skłania do tego, byśmy uznali nadprzyrodzoną cechę wypadków, jakie zaszły z Szawłem w drodze do Damaszku i w samem tem mieście. Widzenie było rzeczywiste, chociaż, być może, iż—o ile ukazało Szawłowi osobę samego Jezusa—tylko wewnętrzne, albowiem otoczenie Apostoła nie widziało osoby Jezusa. Jasność i głos były bezwątpienia zjawiskami fizycznemi i zmysłowemi. Widzenie, jakie miał Ananiasz, było również nadprzyrodzone, ale nie podobna oznaczyć, czy ono się mu okazało zewnętrznie przed oczyma ciała, czy też tylko wewnętrznie przed oczyma duszy. *(J. Corluy).*

X. A. K.

ARBUEZ PIOTR. Arbuez Piotr uchodzi w oczach przeciwników Kościoła za pierwowzór prześladowcy heretyków, za najokrutniejszego i najbardziej krwiożerczego z pomiędzy hiszpańskich inkwizytorów. Na wszelkie sposoby starano się go oczernić i ośmieszyć: słowem i piórem [1]), w obrazach i karykaturach [2]).

Potwornym napaściom zamyka usta historya.

---

[1]) *Kurtz.* Kirchengesch. I. 2 Th. 280 str. *J. Löwenberg.* Das neue Buch der Reisen u. Entdeckungen. I. Leipzig. Berlin 1881, str. 295. [2]) Przed 20 przeszło laty wystawiano po miastach niemieckich obraz Kaulbacha z jaskrawym napisem:

Potomek możnego i arystokratycznego rodu Arbuezów, urodził się Piotr r. 1442 w Epila w Hiszpanii. (*Magister Epilae* później nazwany). Bardzo wcześnie poświęcił się z zapałem naukom na ojczystym uniwersytecie w Huesce, a później w Bolonii, gdzie po pięcioletnim pobycie otrzymał doktorat teologii. Po powrocie do ojczyzny, otrzymuje godność kanonika katedry w Saragossie, a że od dzieciństwa odznaczał się duchem najwyższej pobożności, przeto wstępuje do Zgromadzenia Kanoników Regularnych św. Augustyna, w tym czasie przy tejże katedrze kwitnącego; następnie przyjmuje święcenia kapłańskie i z nadzwyczajną żarliwością oraz skutecznością oddaje się na ambonie i w konfesyonale pracy około dusz zbawienia. Dnia 4 maja 1484 r., Wielki Inkwizytor Hiszpański, Torquemada, mianuje Arbueza i dominikanina Inglaza inkwizytorami na prowincyę Aragońską. W tym właśnie czasie zagrożeni przez inkwizycyę żydzi i żydujący chrześcijanie, Maranosami zwani, podejmowali przeciw tejże inkwizycyi najrozpaczliwsze wysiłki. Przedewszystkiem starali się u króla o odwrócenie konfiskaty majątków i innych surowych postanowień. Skoro atoli usiłowania te zawodziły, postanowili chwycić się ostateczności, aby się uwolnić od nienawistnej sobie inkwizycyi, a jak powiada nasz żydowski historyk p. Nussbaum, postanowili Arbueza „uprzątnąć z drogi i tym sposobem postrachem paraliżować czynność (!) inkwizycyi, a króla do uległości zmusić“ (!) [1]). A zatem mściwy ten zamiar żydowskiej arrogancyi wymierzony był nie tyle przeciw inkwizytorom, ile raczej przeciw samej inkwizycyi; spiskowcy bowiem, którzy dla opłacenia morderców nałożyli formalne pogłówne na aragońskich żydów, unosili się nadzieją, że w skutek rzuconego przez morderstwo Arbueza postrachu, nikt w przyszłości nie odważy się więcej na przyjęcie tak ryzykownego inkwizytorskiego urzędu. Zbrodnię oddawna ułożoną wykonano w nocy z 14 na 15 Września 1485 r. W chwili gdy Piotr Arbuez udawał się w nocy na pacierze kanoniczne do chóru katedry w Saragossie, i pogrążony w cichej modlitwie, klęczał na stopniach ołtarza, zraniła go śmiertelnie zbrodnicza ręka mordercy. Po ucieczce morderców zaniesiono na poły umarłego Piotra Arbueza do jego własnego mieszkania, gdzie w dwa dni potem, z wielką pobożnością przyjąwszy św. Sakramenta, z modlitwą za morderców na ustach, powtarzając św. Imiona Jezusa i Maryi, w 43 roku życia, d. 17 września, oddał Bogu świętobliwego ducha [2]). Powszechny a głęboki smutek zaległ Aragonię po stracie męża, czczonego powszechnie dla swej nauki i świątobliwości. Z największym zaledwie wysiłkiem zdołano opanować wzburzenie ludu przeciw mordercom i spiskowcom. Niebawem dla świętości życia

---

„*Piotr Arbuez d'Epila. Wielki Inkwizytor (?) Jezuitów*“ (!), gdzie Arbuez i mnisi wyglądają jak istni szatani, napiętnowani fanatycznem i dzikiem okrucieństwem. Dzienniki antykatolickie („*Augsb. Allgem. Zeitg.*“ r. 1871. Nr 280), podały szumne recenzye, rzucając gromy na Kościół i Jezuitów, ale, biedne, w zacietrzewieniu swem zapomniały, że kiedy Arbuez umierał († 1485 r.) to założyciel Jezuitów jeszcze się nie był urodził! (1491).

[1]) Hist. Żydów t. IV str. 100. Warszawa, 1889 r.

[2]) *Bollandyści.*—Acta Sanctor. t. V str. 728 pod d. 17 Września.

i dla licznych a nadzwyczajnych cudów [1]) lud hiszpański czcić zaczął Piotra Arbueza jako świętego, a w parę lat potem wzniesiono męczennikowi wspaniały grobowiec i zaczęto robić starania o kanonizacyę [2]). W 1490 r. rozpoczęto proces kanonizacyjny, usilnie popierany przez Karola V w roku 1535, oraz przez króla Filipa III w r. 1614 i w 1622. Lecz dopiero Aleksander VII w r. 1663 ogłosił beatyfikacyę Piotra Arbueza, a Pius IX po ponownem rozpatrzeniu sprawy w 1867 r. uroczyście go kanonizował. Jakkolwiek akt tej kanonizacyi był prowadzony z taką jak rzadko dokładnością [3]), jednakże skorzystały zeń wyznaniowe niechęci i namiętności stronnicze, by wystąpić z ponownemi nienawistnemi oskarżeniami nie tylko już przeciw inkwizycyi, ale nawet przeciw samemu Piotrowi Arbuezowi.

Już samo to pobieżne przedstawienie życia Arbueza zdolne będzie zadać kłam oszczerstwu, jakoby uczony i bogobojny kanonik, który w młodym, bo dopiero 43 lat liczącym wieku, z głębokim żalem całego ludu padł ofiarą zbrodni, był „krwiożerczym starcem," jak wyrażały się liberalne dzienniki i pisma. Ale oprócz świątobliwości i cudów Piotra Arbueza, w które nie chcą wierzyć „ludzie wolnego ducha," mamy poważne a świętemu współczesne dowody historyczne, że oszczerstwem jest nazywanie Arbueza „mordercą mass ludowych," „zabójcą wielu tysięcy ludu" na stosach, na torturach, jak to zwykli deklamować rzeczeni „wolnego ducha" panowie [4]).

Paramo, współczesny Arbuezowi historyk hiszpański, w wielkiem swem dziele: *De origine et progressu officii sanctae inquisitionis.* Matriti r. 1593, powiada, że za czasów Piotra Arbueza, jako inkwizytora, nie wykonano *ani jednego wyroku śmierci.*

Inny historyk *Mariana* [5]), powiada o tych czasach, że wykonana kara śmierci na *kilku jednostkach (nonnullis irrogata supplicia):* pobudziła złą szlachtę do uknucia wielkiego sprzysiężenia i zasadzek przeciw inkwizytorowi. Choćbyśmy nie chcieli pójść za zdaniem Gams'a [6]) utrzymującego, że wyrażenie historyka Mariany; *supplicia* nie oznacza wykonanej, lecz tylko *zapadłą* karę śmierci, to i w tym razie jeszcze będzie mowa nie o „wielu tysiącach," lecz zaledwie o *kilku* jednostkach (*nonnulli*).

Trzeci znów kronikarz hiszpański, sekretarz inkwizycyi Zurita, opowiada w swoich *Annales de Aragon* (1562 — 80 t. IV str. 342), że Arbuez wystąpił przeciw wielu, którzy używali złego imienia, a nadewszystko, którzy rozwijali żarliwą propagandę na korzyść żydostwa. Tego zaś „wystąpienia przeciwko wielu" nie można

---

[1]) *Bolland.* Act. Sanctor. t. V, pod dn. 17 września.

[2]) Nienaukowo i stronniczo pojmuje tę sprawę p. Nussbaum, gdy mówi: „dla dominikanów morderstwo, popełnione na pierwszym inkwizytorze, było na rękę, bo potrzebowali męczennika dla pokrycia *krwawego ich sądu* (!) aureolą chwały!" (Hist. żyd. t. IV, str. 100).

[3]) Mówi *Hergenröther.* Kathol. Kirche und christl. Staat. Neue Augsb. str. 439.

[4]) *Löwenberg,* loc. cit.: (Arbuez) „wiele tysięcy umęczył na torturach i tysiącami pędził na płomienne stosy."

[5]) Historia de rebus Hispanine. 1592.

[6]) Kirchengesch. v. Spanien. III. 2 str. 27 nst.

i nie wolno brać za jedno ze „skazaniem na śmierć wielu," albowiem źródłowo udowodniono, że zaledwie nieznaczna cząstka z tych którym wytaczano proces inkwizycyjny, bywała śmiercią karana (ob. art. *Inkwizycya*). A zatem, ze świadectw przytoczonych a wiarogodnych historyków widzimy, że nie *tysiące* poległy za rządów inkwizycyi Arbueza, lecz, albo, jak utrzymuje Gams i Bauer [1]) *nikt*, albo też tylko *niewielu* śmiercią ukaranych zostało. Nawet sam zagorzały wróg inkwizycyi, Llorente w swej „Historyi inkwizycyi" str. 118, powiada tylko, że „inkwizytorowie Arbuez i Inglar skazali na śmierć kilku nowych chrześcijan („ils condamnèrent *quelques* nouveaux chrétiens").

Wobec tego mógł łatwo tęgi historyk, O. Bauer, wyzwać na pojedynek naukowy dwóch zaciętych oszczerców św. Piotra Arbueza: Schlottmann'a i Jacobi'ego, profesorów na uniw. w Halle: w odpowiedzi na oszczercze ich pisma [2]) ogłosił i pod ich imiennym adresem doręczył im drogą pocztową oświadczenie, że jeżeli udowodnią ze źródeł historycznych (nie z pamfletów, nie z Llorente'go ani z Janans'a, nie z Quirinus'a ani z elukubracyj Augsburskiej „*Allgem. Zeitg.*" lub z Kaulbachowskich karykatur), że Arbuez *zabił* lub *zabić kazał* choćby jednego tylko człowieka, to on, Bauer, przyzna się do błędu i odda im słuszność; lecz jeżeli tego naukowo nie udowodnią, niechaj w dzienniku berlińskim „Germania" odwołają swe oszczercze sądy o Piotrze Arbuezie, z wyraźnym podpisem swego imienia i nazwiska. Czekał cierpliwie przeszło kwartał O. Bauer i ani żądanych dowodów, ani odwołania w gazetach się nie doczekał. To też miał prawo w jakiś czas potem rzucić w oczy uczonym profesorom to gorzkie zdanie: „Pan Schlottmann woli milczeć.... Piękne to, że profesor milczeniem przyznaje się do błędu, ale piękniej byłoby i szlachetniej, gdyby publiczne kłamstwo odwołał publicznie."

Taką oto sprawiedliwą miarę stosują do rzeczy katolickich „wolnomyślni" przedstawiciele monopolizowanej przez się nauki. (*Geschichtslügen*, art. 24. — *Bolland*, Acta Sanctor. t, V, d. 17 Septembris. *X. W. S.*

ARKA PRZYMIERZA. — Arka przymierza w kulcie Hebrajczyków zajmowała pierwszorzędne miejsce. W tekście hebrajskim zowie się ona: *aron*, w greckim: ἡ κιβωτὸς; zazwyczaj z określeniem: *aron haeduth*, ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου, „arka świadectwa;" *aron haberith*, κιβωτὸς τῆς διαθήκης, „arka przymierza;" *berith Jehovah* τῆς διαθήκης κυρίου „przymierza pańskiego."

Była to skrzynia z drzewa *setim* (akacya), długości łokci $2^1/_2$, szerokości i wysokości $1^1/_2$, zewnątrz złotemi blachami powleczona. W czterech końcach u góry miała złote kółka, które służyły do przenoszenia jej z miejsca na miejsce za pomocą drążków akacyowych, również złotem powleczonych. Nazywała się arką przymierza, ponieważ w niej przechowywano tablice X-ciu przykazań, bę-

---

[1]) „Stimmen aus Maria —Laach", rocznik 1882, t. XXIII, str. 208.

[2]) Prof. *Schlottmann*. „Erasmus redivivus."—*Jacobi*. „Professor Schlottmann, die Hallesche Facultät u. d. Centrumspartei."

dących świadectwem woli bożej i posłuszeństwa Bogu przyrzeczonego, nadto była ona widzialnym znakiem przymierza, zawartego między Bogiem a Izraelem, nakoniec służyła za tron niewidzialnemu Bogu.

Wieko arki było z czystego złota i nazywało się ubłagalnią, po hebrajsku: *kapporeth;* LXX—ἱλαστήριον; Vulg. *propitiatorium, oraculum.*

Czyste złoto, z którego wieko było zrobione, wskazywało, że miało to być niezwykłe jakieś przykrycie, ubłagalnia bowiem była największą świętością Starego Zakonu. Na niej stały, czy też klęczały (czego nie stwierdzono) kute ze złota dwa cherubiny, twarzami do siebie zwrócone, ze skrzydłami rozciągniętemi tak, iż zasłaniały ubłagalnię.

Arka służyła naprzód za skrzynię do przechowywania „świadectwa," t. j. X przykazań. Później Mojżesz otrzymał rozkaz umieszczenia w niej miarki manny i laski Aarona. Lecz przedewszystkiem służyła za tron Jehowie, z którego On wydawał zlecenia ludowi swemu, objawiając się mu widomym sposobem i dając odpowiedzi, gdy Go się w ważnych sprawach radzono.

Otóż, tak w księgach świętych opisana i do takich celów przeznaczona, arka przymierza w pojęciu nowożytnych racyonalistów przybrała odmienny charakter: w bujnej ich wyobraźni stała się symbolem, obrazem Jehowy, a nawet samym Jehową. Wiemy już (ob. art. *Monoteizm*), że krytycy racyonalistowscy przypuszczają, jakoby Hebrajczycy długi czas czcili bałwany; arka przymierza miała być przeto ich bałwanem, co więcej, wiele miało być takich ark u Żydów, podobnie jak było wiele bałwanów Jowisza u pogan. A jeżeli później po niewoli nie było wcale mowy o arce przymierza, to tylko dzięki temu, że bałwochwalstwo wśród Żydów ustąpiło miejsca czystemu monoteizmowi. Taki jest system racyonalistowski; dlatego obowiązkiem naszym jest wykazać, że wszyskie dowody, którymi się racyonaliści w tym przedmiocie posługują, są dowolne i bezpodstawne.

1-o. Pierwszy dowód krytycy racyonalistowscy zaczerpnęli z mitologii porównawczej. Ludy, powiada Tiele, początkowo oddawały cześć boską niekształtnym przedmiotom z kamienia i drzewa; z postępem czasu i pojęć nadały swoim bóstwom kształty ludzkie albo zwierzęce, słowem, stworzyły sobie bałwany. Oczywiście, Hebrajczycy musieli pójść za tem prawem postępu. „Przed oddawaniem czci Jehowie pod postacią byka, jak w Dan i Beth-El, lub pod postacią węża, jak w Jeruzalem, Izraelici, zgodnie ze wszystkimi analogicznymi wypadkami, mogli Go czcić pod postacią niekształtnych przedmiotów, jak naprzykład kamieni" [1]).

Z tego wynika, że arkę trzebaby uważać za niekształtny bałwan, bądź dla tego, że arka była Jehową samym, bądź też, że w niej znajdował się jakiś kamień, stolica obecności bóstwa. System ten, z jakiegobądź stanowiska rozważany, zawsze jest błędny. Nie jest prawdą, jakoby bałwochwalstwo podlegało prawom postępu,

---

[1]) *Vernes.* Du prétendu polithéisme des Hébreux. I, 149: *Revue de l'hist. d. Relig.* Janvier 1882, Mai 1883.

udoskonalając się coraz bardziej i zbliżając się coraz więcej do spirytualistycznego monoteizmu; albowiem podania wszystkich narodów stwierdzają, że politeizm był u nich upadkiem ducha, że przed nim istniał kiedyś monoteizm. Podobnież nieprawdą jest to, że arka była próżna, albo że zawierała tylko niekształtny kamień; albowiem to co ona zawierała, były to tablice przykazań, na których znajdowały się wyryte wyrazy: „*Nie uczynisz sobie ryciny, ani żadnego podobieństwa. Nie będziesz się im kłaniał, ani służył.*“ (*Gen. XX, 4—6*). Nareszcie, co się tyczy bałwochwalstwa, nie podobna dopatrzeć analogii pomiędzy Hebrajczykami a innymi narodami. Że inne narody w taki lub inny sposób czciły swoje bóstwa, z tego nie wynika, żeby Hebrajczycy mieli tak samo postępować: my na świadectwo ich wierzeń przytaczamy Biblię—dokument historyczny, a ci, którzy mają tę księgę za dzieło ludzkie, nie posiadają żadnego dokumentu, któryby mógł osłabić opowiadania biblijne; wnioskować na podstawie analogii dwóch narodów, kiedy oba te narody nie mają nic wspólnego ze sobą, jest to popełniać błąd nie do darowania.

2-o. Ostatnie te uwagi obalają z góry drugi argument racyonalistów: „Zachodzi widoczna analogia, mówią oni, między *arką* Hebrajczyków, a *bari*, czyli łodzią świętą Egipcyan: z natury rzeczy godzi się przypuszczać, że pierwsi zapożyczyli myśl arki u drugich w czasie swego pobytu w Egipcie; stąd wypada, że Hebrajczycy o arce mieli takie samo pojęcie, jak Egipcyanie o swej *bari*, widzieli w niej bałwana, symbol swego Boga.“

Rozumowanie to daje się sprowadzić do trzech punktów, nawzajem jeden z drugiego wypływających: 1-o *arka* i *bary* są podobne do siebie, 2-o, a zatem arka pochodzi od *bari*, 3-o, a zatem *arka* podobnie jak *bari*, jest bałwanem. A przecież, oto co trzeba sądzić o trzech powyższych zdaniach: — I-o. Świętej łodzi Egipcyan nie odnajduje się wcale w kulcie hebrajskim; jedynie pewną analogię z arką—i to pod względem zewnętrznym tylko—przedstawia mały monumencik w kształcie skrzyni, którą umieszczano na owej łodzi świętej, a który zwano *naos;* pomiędzy tym jednak a arką są liczne i bardzo ważne różnice. „Arka, jak powiada Vigouroux, ma bardzo słabe podobieństwo pod względem kształtów do *naos*:“ naos jest prawdziwa maleńka świątynia, *w której* się umieszcza godło bóstwa (zamykano w niej statuy bogów, zwierząt świętych i t. p.); przeciwnie arka jest zwykłą skrzynią, w której nie ma żadnego obrazu ani symbolu, lecz tylko tablice prawa; tron boży *ponad* arką, na ubłagalni czyli na wieku skrzyni.“ Jedyne nieco poważniejsze podobieństwo, jakieby można wskazać między arką a naos'em, jest obecność cherubinów ponad arką, a skrzydlatych bogiń ponad naose'm; w artukule *Cherubini* wykażemy, wszakże, iż podobieństwo to jest jedynie zewnętrzne, i że jeśli geniusze naos'u są boginiami, to cherubini arki, nie osłaniający swemi skrzydłami żadnego uzmysłowionego symbolu, w sposób widoczny oznaczają niewidzialną naturę Jehowy. — 2-o. Nie można przeto powiedzieć, że arka pochodzi od bari; z kilku niezbyt jasnych cech podobieństwa, to jedno tylko dałoby się wywnioskować, że żydzi mieli pewne wyobrażenie o egipskiej *bari*, i że w krótkim czasie po wyjściu z Egiptu zbudowali arkę przymierza; a to właśnie jest jednym więcej

dowodem autentyczności Księgi Wyjścia. — 3-o. Co się tyczy upatrywania w arce, tak jak w bari, bałwochwalczego symbolu, przyznać trzeba, że jest to czyste niepodobieństwo. Bari należało do bałwochwalczego ludu i do bałwochwalczego kultu; arka zaś przeciwnie, zbudowana z takim przepychem na to właśnie, by żadnych nie zamykać w sobie bałwanów, pokryta z wierzchu cherubinami, którzy nic nie adorowali i którzy skrzydłami swemi nic widomego nie osłaniali. Ta arka była właśnie jawnym protestem przeciw bałwochwalstwu. Z tego zaś widać, że nie Żydzi podali plan arki, ale sam Bóg, że arka zrobiona była dla przechowywania pamiątek boskich, a nie dla oddawania jej czci boskiej, że chociażby zewnętrznie była podobna do *bari*, to jej cel i przeznaczenie było odmienne. Ona nie była łodzią świętą Egipcyan, będącą wozem bogów i bogiń po Nilu pływających; arka—to poprostu skrzynia, kufer do przechowywania świętych relikwij; nie była ona obrazem bóstwa, nie była samym Jehową, nie była bałwanem, lecz miejscem, z którego Bóg duchowy miał w szczególny sposób objawiać się swojemu ludowi, gromić go lub rad mu udzielać. Skrzydlate cherubiny nad arką również nie są bogami; ich skrzydła nie zasłaniają swym cieniem żadnego bałwana, przypominają tylko Hebrajczykom, że tron boży czyli ubłagalnię jak w niebie tak i na ziemi najwyższą czcią otaczać trzeba; sposobem widzialnym przypominają niewidzialną naturę Jehowy. Nie ma więc żadnej analogii pomiędzy *arką* przymierza, a egipską *bari*. Co więcej, powiemy, że Bóg umyślnie rozkazał Mojżeszowi zbudować arkę (Exod. XXXVII, 1—9), ażeby zatrzeć w Żydach wspomnienia egipskiego bałwochwalstwa, którego byli świadkami, i egipskiej barki *naos*, którą niejednokrotnie mieli sposobność widzieć. Arka więc jest dowodem wyraźnego protestu Żydów przeciw bałwochwalstwu.

Jeżeli arka była tem, za co my ją mamy, oczywiście, że powinnaby być tylko jedna w kulcie całego narodu hebrajskiego; jeżeli była tem, za co ją mają racyonaliści, z wszelkiem prawdopodobieństwem należałoby przypuścić, że takich ark było wiele, ponieważ każde pokolenie, każde większe miasto chciałoby mieć swój posążek Jehowy. Otóż to dobrze rozumieją racyonaliści i dla tego utrzymują, że w rzeczy samej wiele było ark u Hebrajczyków. „Skrzynia święta w Silo, mówi Vernes, i skrzynia święta, którą Dawid nie bez przeszkód sprowadził z Karyatyarim, to są dwie arki. Jest wielkie prawdopodobieństwo, że arki boskie istniały w wielu świątyniach.“ Na czem się opiera to twierdzenie? Tak samo tutaj jak wszędzie indziej, na potrzebie „dobrej sprawy.“ Przerzućmy po kolei wszystkie karty Biblii, a sprawdzimy, że arka u Hebrajczyków była po wszystkie czasy jedna jedyna, Na puszczy rozkazał Pan Bóg Żydom budować arkę (Exod. XXV, 10), Żydzi budują ją na wzór, wskazany przez samego Jehowę (XXXVII), ona poprzedza lud przy przejściu Jordanu (Joz. III) i przy zdobyciu Jerycha (VI). Później nieco, kiedy Żydzi rozeszli się po całej Palestynie, Biblia wciąż nam opowiada o jednej tylko arce, będącej w Silo (I król. III, 3); tę samą arkę Filistyni za rządów Helego po bitwie zabrali z sobą do miata Azotu, potem, gdy ją zwrócili, przeniesiona została do Karyatyarim (IV—VII), gdzie zostawała aż do czasów Dawida, który znowu przeniósł ją do Jerozolimy

i umieścił na Syonie (II król. VI, I Paral. XIII, 15); wreszcie po wybudowaniu świątyni na dzień oznaczony przez Salomona zebrali się z tej okazyi do Jerozolimy wszyscy starsi ze wszystkich pokoleń, i w najuroczystszej procesyi przeniesiono tę samą arkę przymierza z Syonu do kościoła i umieszczono w miejscu Świętem Świętych. (III Król. VIII, 1).

Uczestniczenie starszyzny wszystkich pokoleń w tym wspaniałym obrzędzie jest niezbitym dowodem, że arka przymierza była świętością całego narodu (III Król. VIII, 1). Te wszystkie szczegóły podaje Biblia w różnych księgach, pochodzących z rozmaitych epok. Wobec tych wcale nie dwuznacznych opowiadań co mówią racyonaliści? Oni tak rozumują: ponieważ arka znajdowała się w rozmaitych miejscowościach, a zatem w każdej z tych miejscowości była inna arka; a Vernes nie wstydzi się napisać takich słów nawet: „*Skrzynia* Jehowy (*Yahveh*) z Shiloh, albo mówiąc jaśniej, Yahveh z Schiloh, jak my mówimy Matka Boska z Salette, Matka Boska z Lourdes, etc.“ Zaprawdę, czy można nazwać poważną krytykę, usiłującą wyciągnąć z wyjaśnionej rzekomo księgi, sens całkowicie różny od tego, który ona istotnie zawiera? Prawdą więc pozostać musi, że pomiędzy przedmiotami kultu Hebrajczyków arka przymierza posiadała *par excellence* cechę jedności. Nawet o świątyni Jerozolimskiej możnaby powiedzieć, że nie była jedną, zważywszy jej dzieje, gdyż nasamprzód była to świątynia prowizoryczna czyli namiot, potem świątynia wzniesiona przez Salomona, nareszcie świątynia Zorobabela; przedmioty, któremi posługiwano się w kulcie hebrajskim bywały odnawiane; ubłagalnia z cherubinami była na nowo przerobiona po wybudowaniu świątyni. Lecz co do arki, ta była zawsze jedna, czy pod zasłonami namiotu, czy pod sklepieniem świątyni. Kiedy Nabuchodonozor zburzył świątynię, a ze świątynią zaginęła i arka, Żydzi po powrocie z niewoli odbudowywują świątynię, lecz bynajmiej nie myślą robić nowej arki, a tylko zwykłym kamieniem oznaczają w Świętem Świętych miejsce, na którem ona stać powinna. Oto dlaczego po powrocie Żydów z niewoli niema mowy o arce: arka tak dalece była jedna, że gdy raz zatracona została, nie mogło być mowy o zastąpieniu jej przez inną. Mówić więc, że dlatego nie było arki w świątyni Ezdrasza, iż żydzi stali się spirytualistami, znaczyłoby to do licznych urojeń dorzucać nowe urojenia.

To też sam Renan, ten przebiegły nowoczesny sofista, przyznaje, że: „arka Izraelitów istotnie jest jedna: nikomu nie przyszło na myśl, żeby zrobić drugą arkę.“ *Histoire de peuple d'Izrael*, t. I, p. 294. — Ob. *Vigouroux:* „Bible et déconvertes modernes,“ t, II. *Religion mos. et égypt.;—Bähr:* „Symbolik d, mosaisch. Cultus.“ t. 4. *Revue de l'histoire des religions* —janv. 1882, mai 1883. (artykuły Vernes'a), —*Dictionnaire de la Bible publié par Vigouroux*, t. I str. 912. —Prw. art. „*Świątynia.*“ *Ks. A. K.*

ARYMAN. — Aryman nazywa się w nauce awestycznej odwieczny duch złego; zamieszkiwał on od początku ciemności wieczne. Wyszedłszy z nich pewnego razu, spostrzegł dzieła Ahura-Mazdy. Odtąd owładnęła nim zazdrość i postanowił zniszczyć te dzieła doskonałe. Odtąd walczy Aryman bezustannie, już to przeciw Bo-

gu, już to przeciw człowiekowi, którego stara się zgubić lub zepsuć. Nazwa *Aryman* jest przekształconą formą awestycznego wyrazu *Anro-mainyus* (duch zniszczenia). Rozumie się, że w czasach, kiedy się wszystkie religie usiłuje wywodzić od mytów, które mają być jakoby pierwszą poezyą ludzkości, a których osobistości miały się stać bogami rozmaitych kultów, musiała też i nauka Kościoła o szatanie czyli złym duchu uledz podobnież błędnemu tłómaczeniu i napaściom. Szatan biblijny i walka jego przeciw ludziom jest w oczach pewnych uczonych przekształceniem wiary Irańczyków w Arymana, pierwiastek zły, twórcę złego. Nowe to pojęcie pierwszy rzucił w świat Michał Bréal w swoich: „*Melanges de linguistique et de mythologie comparées*“ (str. 123 i dal.). Przytaczając odnośne ustępy tych jego elukubracyi, podamy tem samem wszystkie dowody, na które się powołują zwolennicy tej teoryi, poczem zbadamy ich wartość wewnętrzną.

Ponieważ Persya od najdawniejszych czasów zostawała w stosunkach z Judeą, przeto, powiadają, słusznie zapytać można, czy czasem myt o Vritrze nie przeniknął do Żydów, i czy księgi żydowskie nie zawierają jakichkolwiek śladów tego wpływu wschodniego. Nie ulega wątpliwosci, że systematyczny dualizm Irańczyków nie mógł się przyjąć u ludu, który uczynił monoteizm zasadniczym dogmatem swojej religii. Ale nie mogłoby dziwić nikogo, gdyby jakaś jedna z licznych bardzo legend, pochodzących z mytu o Vritrze, utorowała sobie drogę do Palestyny i znalazła się w księgach żydowskich, przyjmując ogólną cechę religii żydowskiej. Zapytanie podobne mogłoby się zdawać zuchwałem, gdyby święte księgi hebrajskie były zupełnie wolne od obcej przymieszki; lecz możemy wskazać dowody wpływu parsyzmu na wierzenia Hebrajczyków. Księga Tobiasza zawiera wyraźnie ślady demonologii irańskiej. Asmodeusz, ów zły duch miłujący Sarę, córkę Raguela, a zabijający kolejno siedmiu jej małżonków, należy—zarówno znaczeniem swem jak imieniem—do Persyi. Jest to Aëszmo-daeva (w parsyzmie Eszem-dew), t. j. duch namiętności w rodzaju Kupidyna, często wspominany w Aweście, jako jeden z najzłośliwszych devów (dyabłów). Prawdą zaś jest, że Księga Tobiasza, której hebrajskiego tekstu nawet nie posiadamy, jest jedną z najnowszych ksiąg Biblii. Jeżeli zaś w najstarożytniejszych krajach znajdujemy pojęcia podobnego rodzaju, to wolno nam przypuszczać, że irańskie legendy dostały się do Żydów bądź w epoce, bądź przed epoką bezpośredniego stosunku ich z Persyą. Wiara zaś w szatany tem łatwiejszy znajdowała przystęp do Żydów, że księgi ich zawierają mnóstwo ustępów analogicznych z wierzeniami Persów. Księga Joba wprowadza szatana do rady Jehowy; Księga Kapłańska mówi o koźlęciu, które trzeba złożyć w ofierze Hazazelowi. Ustępy te wprawdzie są znaczenia bardzo nieokreślonego, ale nie potrzeba było nic więcej dla oswojenia Żydów z pojęciem kusiciela, czyli dyabła, jak również dla usposobienia ich do przyjęcia legend obcych, w tym samym duchu pojętych!!

„Opowiadanie, zawarte w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju, tak uderzającą przedstawia łączność z wierzeniami mazdejskiemi, że nie możemy nie przyznać w niem pewnego przenikania pojęć irańskich do religii żydowskiej. Nie tylko wąż kształtem swym i zna-

czeniem przypomina Arymana, ale nadto raj, drzewo żywota, drzewo wiadomości złego i dobrego, — to wszystko są sceny, powtarzające się nieraz w księgach Zendu, podczas gdy w Pentateuchu znajdują się one odosobnione i jakby zabłąkane. Reszta Biblii (nie mówimy tu o księgach najnowszych) nie czyni o tem wszystkiem najmniejszej wzmianki; co więcej, charakter opowiadania żydowskiego w Księdze Rodzaju zdaje się wskazywać na obce swe pochodzenie."

„Myt cały jest w Biblii naiwnie przeinaczony, a pewne bajeczne okoliczności podaje historyk biblijny bez należytego ich zrozumienia. Wąż np. chociaż znaczy najzupełniej to samo, co Aryman, to jednak przedstawiony jest poprostu tylko jako zwierzę najchytrzejsze ze wszystkich, jakie kiedykolwiek Bóg przedwieczny stworzył. Słowa powiedziane przez Boga: „położę nieprzyjaźń między tobą a między niewiastą: i między nasieniem twem, a nasieniem jej: ona zetrze głowę twoją, a ty czyhać będziesz na piętę jej," są jakby wspomnieniem odwiecznej walki Arymana z rodzajem ludzkim."

„Opowiadanie biblijne nosi charakter opowiadania, wziętego z drugiej lub z trzeciej ręki i mocno w tym obiegu uszkodzonego. Jest ono obrazem najazdu Arymana na świat, pojmowanym przez lud żydowski w duchu monoteizmu i ułożonym w rodzaju apologii.

„Wreszcie, gdy później Żydzi znaleźli się pomieszani z Persami i—w całem znaczeniu tego słowa—przejęci ich wierzeniami, już się w tym nie mylili i instynktownie uznali szatana w wężu biblijnym, a raj w ogrodzie Edenu. W ostatnich Księgach Biblii podobieństwo szatana do Arymana staje sie daleko więcej wyraźne; mianowicie u Zacharyasza i w pierwszej księdze Królewskiej szatan nabiera cech Arymana i ukazuje się jako twórca złego. Później jeszcze widzimy, że Szatan staje się książęciem czartów, źródłem złych myśli, nieprzyjacielem słowa Bożego. Kusi on Syna Bożego; by Go zgubić, wstępuje w Judasza. Apokalipsa ukazuje nam szatana obdarzonego fizycznemi własnościami Arymana; nazywa go „smokiem, wężem starodawnym." (Apok. r. XII, 9), powiada, że on wydaje walkę Bogu i Aniołom Jego. Tą drogą wchodzi do chrystyanizmu myt wedyjski, w księgach irańskich przekształcony i powiększony. Niby drugi Traetaona, zabija strasznego smoka św. Michał, któremu zadanie to przeznacza pewien ustęp z Daniela: „I stała się wielka bitwa na niebie. Michał i aniołowie jego walczyli ze smokiem, i smok walczył i aniołowie jego. I nie mogli, ani miejsce ich dalej znaleziono jest na niebie. I rzucon jest on smok wielki, wąż starodawny, którego zowią dyabłem i szatanem, który zwodzi wszystek świat: i zrzucony jest na ziemię, i aniołowie jego z nim są zrzuceni." (*Apokal.* XII, 6—9).

„Skoro zaś Apokalipsa, przyjmując to rozpowszechnione w całym indo-europejskim świecie wyobrażenie, nadała mu raz powagę w oczach wiary, to już wtedy miejscowe podania na miejsce Jowisza, Apollina, Herkulesa lub Perseusza, podstawiały św. Michała, św. Jerzego lub św. Teodora. Pod tą szatą myt wedyjski dostał się do nas i ma dotąd swe uroczystości i pomniki. Sztuki piękne uświęciły go w rozliczny sposób: Św. Michał, z włócznią w ręku, stojący na smoku, jest dziś w oczach wszystkich takim samym obrazem, jakim mógł być przed trzydziestu wiekami w umy-

słach Hindusów bóg Intra, depcący nogami powalonego demona, Vritrę."

Niechże nam przebaczy uczony lingwista, że na tych stronicach zaznaczymy liczne i wielkie jego rozumowania błędy. Rozbierzemy tedy po szczególe opinię Michała Bréala.

1-o. Nie masz nic bardziej nieprawdopodobnego, jak tożsamość pochodzenia nazwy *Asmodeusza* od *Aëszmo-daeva*. Niczem wytłómaczyć się nie da zamiana *v* na *ai* אי, *hi*, wszystkie bowiem irańskie dyalekty, nawet najwcześniejsze, zachowały *v* w wyrazie *daeva*. Prócz tego, aby módz wyprowadzić nazwę biblijnego Asmodeusza od irańskiego imienia *daeva*, trzeba, aby wyraz Aeszmo bywał stale łączony z *daeva*, i aby wyrazy Aeszmo-daeva były w pospolitej mowie niezmiennym tytułem złego ducha Avesty. Tymczasem nigdzie w Aweście nie spotyka się tych dwóch wyrazów w podobny sposób ze sobą zestawionych; a przecież historya Tobiasza sięga tych czasów, w których Awesta na pewno wyrażała wiarę Zoroastra,—czasów daleko wcześniejszych, aniżeli księgi pelvi i inne. Wyraz zatem Aeszmo-daeva jest wytworem fantazyi, a nie rzeczywistości i nie mógł się przekształcić w Asmodeusza.

Jeżeli powyższe wyrazy różnią się co do swej istoty, to bardziej jeszcze się różnią ze sobą co do znaczenia, albowiem wcale nie jest prawdą, aby *Asmodeusz znaczeniem swem należał do Persyi*. Aeszmo-daeva nie jest wcale demonem pożądliwości, a tem mniej rodzajem Kupidyna, owszem jest on czemś wręcz przeciwnem. Aeszmo w całej literaturze mazdejskiej, tak starożytnej jak i nowożytnej, jest zawsze i wszędzie devą gwałtu i gniewu. Imię jego, jako zwykły rzeczownik, oznacza gwałt, niesprawiedliwą i okrutną napaść. Neriosengh tłómaczy je przez *Kopa-deva*, demon gniewu. Główną jego własnością jest zakrwawiona włócznia — *Khruidru*. Nigdy Aeszmo, nigdy sam deva nie kochał się w kobiecie.

Trudno zrozumieć, jak Bréal mógł się dopuścić podobnego błędu [1]).

Zapytać się przytem godzi, co mogą mieć wspólnego z tą sprawą perskie formy gramatyczne. Wszak nie przypuszcza chyba Breal, aby to perskie narzecze istniało za czasów Tobiasza? A za-

---

[1]) Pewien uczony, zupełnie w innym duchu piszący, sądził, że znalazł podstawę do analogii w pewnym ustępie Awesty (*Yasna*, X, 18), w którym jakoby powiedziano, że Haoma, jako lekarz, jest przeciwieństwem Aeszmy, i że z tego samego powodu Rafael, „lekarstwo Boga," jest przeciwstawiony Asmodeuszowi. Lecz znakomity ten uczony dał się w błąd wprowadzić błędnem początkowo tłómaczeniem Awesty. We wzmiankowanym bowiem paragrafie tej księgi bynajmniej nie powiedziano, że Aeszma zna wszystko, z wyjątkiem sztuki leczenia, i że Haoma, jako lekarz, zostaje z nim w sprzeczności. Oto dosłowne znaczenie omawianego ustępu: „Napój Haomy jest złączony z mądrością; wszystkie zaś inne napoje Aeszmy są połączone z uniesieniem wściekłości." To znaczy, że ze wszystkich upajających napojów, sam tylko święty płyn ofiarny posiada zbawienną skuteczność, wszystkie inne zaś wzbudzają podniecenie, gniew i gwałt. Zdanie to nietylko nie zbliża Aeszmy do Asmodeusza, ale go nawet zupełnie odeń oddala. Początkowo wyrażenie „madha," „napój" przetłómaczono przez „*lekarstwo*." Gdyby to pierwsze tłómaczenie było prawdziwe, to ustęp ten miałby takie znaczenie: „Lekarstwo Haomy jest połączone z mądrością; wszystkie zaś inne są złączone z Aeszmą." Aeszma, daleki od umiejętności leczenia, byłby, przeciwnie, wielkim lekarzem.

tem deva Aeszmo nie ma nic wspólnego z demonem pożądliwości, o którem mówi księga biblijna.

Skądinąd znów pisarz żydowski, aby mógł do opowiadania swego wprowadzić jako osobistość pierwszorzędną, mazdejskiego demona, musiał naprzód sam wierzyć w istnienie złych duchów, gdyż widoczną jest rzeczą, że chce on swoje sprawozdanie przedstawić jako opowieść historyczną. Prócz tego zwróćmy uwagę i na to, że myśl, stanowiąca tło i osnowę historyi o Tobiaszu, owa kara za nadużycie miłości małżeńskiej, owe zachęty do względnej wstrzemięźliwości, — wszystko to są rzeczy najsprzeczniejsze z pojęciami awestycznemi. Pisarz, zostający pod wpływem tych pojęć, napisałby coś zupełnie przeciwnego. Autor zatem księgi Tobiasza nie ulegał wpływom zoroastryzmu, a jeżeli się przypuszcza, że imię Asmodeusza jest pochodzenia perskiego, to trzeba będzie również przypuścić, że takiegoż pochodzenia są imiona: Beelzebuth, Astaroth, Lilith, i tyle innych podobnych.

2-o. Natura biblijnego szatana dowodzi, że pojęcie jego nie mogło przyjść z Persyi, lecz że jest ono nawskroś żydowskie; prócz tego, wiara w istnienie szatana jest u żydów daleko wcześniejsza od epoki, w której lud ten mógł mieć jakiekolwiek stosunki z Iranem (ob. art. *Biblija i Awesta*). Wszystko zatem, co mówi w tym przedmiocie Bréal, jest zupełnie błędne. Napisy klinowe dowodzą, że wówczas jeszcze Assyro-Babilończycy żadnego nie mieli pojęcia o religii Ahura-Mazdy i o Anromainyus'ie. Jakże więc Żydzi mogli nie tylko poznać, ale nawet przejąć od nich niektóre wierzenia?

3-o. Bréal szuka jeszcze wcześniejszego wprowadzenia Arymanizmu do Biblii, i mniema, że w wężu Genezy znalazł odtworzenie Arymana.

Pomimo woli musimy tu jeszcze wskazać liczne i znaczne błędy Bréala.

a) Aryman niema nic wspólnego z wężem, i księgi zoroastryjskie nigdy go nie przedstawiają w podobnej postaci. Wykazano to gdzieindziej. (Ob. *Harlez.* Origines du Zoroastrisme str. 144). Podobne pomieszanie pojęć nieda się usprawiedliwić. Aryman nietylko nie jest wężem, ale sam nadto jest stwórcą płazów *(Avesta, Wendidad. I, 5). Azhi-dahâka*, wąż napowietrzny, jest również jego stworzeniem, a historya jego jest zupełnie różna od historyi przywódcy devów. Aryman nie przychodzi na świat pod postacią węża, jak błędnie powiedziano [1]), lecz na podobieństwo węża; podobnież w następnym paragrafie przechodzi on z miejsca na miejsce, na podobieństwo muchy. Wreszcie ostateczny los Arymana jest zupełnie różny od losu „węża", a zatem rola, jaką Geneza nadaje wężowi, nie da się żadną miarą wytłómaczyć przez pojęcie o Arymanie, zapożyczone jakoby przez Judeę od Persyi.

b) Bréal mówi, że pojęcie osobistości szatana, zawarte w księdze Joba, jak również, że przepis Lewityku, dotyczący składania koźlęcia na ofiarę Hazazelowi, wystarczały do oswojenia Żydów z ideą kusiciela czyli dyabła, i do przygotowania ich do przyjęcia

---

[1]) Bhundehesch III, II. wyd. West.

cudzoziemskich, a w duchu ich religii sformułowanych legend.—Ale— żeby to pojęcie szatana i ten przepis Lewityku miały ten przypisywany im przez Bréala skutek, musiałyby Księgi Joba i Lewityku być starsze, aniżeli Księga Rodzaju. Boć nie mogły one chyba przygotowywać tego, co już przed niemi istniało. Nie posądzamy Bréala, aby uznawał podobną chronologię. Bredni podobnych przypisywać mu nie chcemy. Mimowolne to zapewne roztargnienie — nic więcej; niemniej jednak ta część jego rozumowania jest najzupełniej błędna.

4-o. Bréal twierdzi, że myt perski został naiwnie w Biblii przeinaczony, że historyk biblijny wcale nie rozumiał znaczenia opisywanej historyi, i że wąż, odgrywający rolę Arymana, jest tam przedstawiony poprostu tylko jako stworzenie przebieglejsze od innych zwierząt. Mówi także, iż wąż Genezy kształtem swym i znaczeniem, przypomina Arymana, że raj, drzewo żywota, drzewo wiadomości złego i dobrego, wszystko to są sceny, powtarzające się często w księgach parsyjskich i t. d. Otóż, ile słów tyle tu błędów.

a) Wąż i Aryman nie mają nic ze sobą wspólnego. Aryman nigdy nie był wężem.

b) W żadnej książce parsyjskiej niema najmniejszego słowa o raju ziemskim i o drzewie wiadomości dobrego i złego. Jest wprawdzie pewien rodzaj drzewa żywota, lecz wzmiankują o niem tylko księgi najpóźniejsze, podczas gdy, przeciwnie, jest już mowa o niem w najdawniejszych tradycyach chaldejskich. Widoczna zatem, że pojęcie to niema pochodzenia aryjskiego, że Irańczycy przejęli je od Semitów (*Prw. Delitsch. Chaldeische Genesis* str. 84). Na jednym z walców babilońskich przechowało się wyobrażenie drzewa, strzeżonego przez dwóch cherubinów [1]).

c) W księgach zendskich niema nic, coby przypominało epizod z Księgi Rodzaju o kuszeniu i upadku pierwszego człowieka, nic, coby do niego w jakikolwiek sposób było podobne. Owoc zakazany, kuszenie przez węża, przekleństwo Boże, — wszystko to są pojęcia najzupełniej obce świętym księgom Zendu; co więcej, pojęcia te zostają w jawnem przeciwieństwie z pojęciami awestycznemi. Aryman, potępiony przez Ahura-Mazdę, wiedzie pogardliwy żywot na ziemi; tylko najzupełniej zapomniawszy o Aweście, można było przypuścić coś podobnego. By się o tem przekonać, dość przypatrzyć się scenie z Fagardu XXII, wzmiankowanej poniżej w artykule: *Biblia i Awesta*. To też Renan, w sprawozdaniu złożonem Towarzystwu azyatyckiemu w Paryżu, nie waha się oświadczyć, że nigdzie po za światem semickim nie znajduje się analogii z epizodem opisanym w Genezie.

5-o Bréal mówi coś o niejasnem jakiemś wspomnieniu. Jest ono rzeczywiście bardzo niejasne, albowiem nie zawiera w sobie nic z tego, co ma przypominać. Ale nadto cóż to za wspomnienie ma zawierać Biblia? Wszak podług wszelkiego prawdopodobieństwa Awesta jest poźniejszą od pięcioksięgu Mojżesza. Na ja-

---

[1]) Ob. *X. Zaborski.* Źródła historyczne Wschodu str. 208. *Vigouroux.* La Bible et les decouvertes modernes. t. I. 230—247. *Brunengo.* L'imperio di Babilon et di Nin. I. 99 — 108.

kiejże zasadzie przypuszczać można, że Pentateuch jest plagiatem Awesty? Cóż innego przedstawia Aryman, jeżeli nie starożytną tradycyę, w Biblii poprzednio zawartą? Awesta mówi nam także o walce wypowiedzianej przez Arymana pierwszemu człowiekowi; ale jakże różną jest ta walka i historya tego pierwszego człowieka od historyi Adama! Gayomart, pierwszy człowiek, według Awesty, żyje sam na ziemi; zły duch go napastuje nie pokusami rokoszu przeciw Bogu, lecz fizycznemi nieszczęściami, które gubią go powoli. Czyż można wymyślić cóś bardziej sprzecznego z opowiadaniem biblijnem? Wreszcie w najdawniejszych swych księgach, pochodzących napewno z epoki Dawida, mówi nam Biblia o wrogiej względem nas postawie szatanów. Dzieciństwem byłoby zatem szukać wspomnień tego w Aweście, która, jak się to powie w artykule: *Biblia i Awesta*, reminiscencyi tych dostarczyć jej nie mogła. Jeżeliśmy poruszyli te szczegóły, to jedynie, aby wykazać do czego to błąd dojść może. Wszak odkrycia poczynione przez assyryologię, stanowczo już zamknęły usta podobnym do powyższych przypuszczeniom.

Demoniczna rola węża i drzewo wiadomości należą do starożytnych podań semickich. Potwierdza to w szczególności walec babiloński, na którym widać dwie osoby siedzące po obu stronach drzewa; mężczyzna ma na głowie turban, jakiego używali Babilończycy. Gałęzie drzewa idą poziomo; na dwóch najniższych wiszą owoce, po które obydwie osoby wyciągają ręce. Po za plecami jednej z nich, siedzącej po lewej stronie, widać węża w postawie stojącej, wspartego na ogonie, z głową ku nim zwróconą. Czy dwie te postacie przedstawiają mężczyznę i niewiastę, co jest najprawdopodobniejsze, czy też dwóch mężczyzn, jak utrzymuje Menaut, jest dla nas rzeczą obojętną. Najmniejszej bowiem nie ulega wątpliwości, że rola węża należy do starożytności semickich.

Smok jest podobnież semickiego pochodzenia. Persya i Indye nie znały go zupełnie, z czego się okazuje, że legendy, czy też opisy metaforyczne (takie jak w Apokalipsie), w których smok ten figuruje, nie są i nie mogą być pochodzenia aryjskiego, irańskiego lub hinduskiego.

Tak więc upada cała argumentacya Bréala. Jeżeli istnieją jakie wspomnienia, to z pewnością nie w Biblii, lecz w księgach zendskich.

Jedno z takich właśnie wspomnień widzimy najwyraźniej w parsyjskiej księdze Bundehesz, gdzie historya Adama zdaje się być bardzo niedołężnie odtworzona, również w historyi *Meszia* i *Mesziana*, owej pierwszej parze rodu ludzkiego, ulegającej pokusie devów i utracającej stan pierwotnego swego szczęścia. Nikt zaś chyba nie odważy się twierdzić, że Bundehesz napisany w języku Sassanidów, jest dawniejszy od Genezy.

Wszystkie zatem roztrząsane szczegółowo twierdzenia Bréal'a, są błędne, jak również i wnioski, które on ze swych założeń wywodzi.

Wierzenia perskie nigdy w żadnej formie nie przenikały do wierzeń żydowskich, przeciwnie żydowskie wierzenia rozpowszechniały się w Persyi. Aryman jest osobistością nową w tym ostatnim kraju, podczas gdy demon jest tak dawny, jak sama wiara żydowska. Szatan nigdy nie przybierał na się charakteru Arymana, ani

też uchodził za twórcę fizycznego złego. Aryman nigdy nie był ani wężem, ani smokiem, a przeto autor Apokalipsy nigdy nie mógł przenosić jego właściwości na szatana. Nie mógł zatem myt wedyjski tą drogą wejść do chrystyanizmu i, co zatem idzie, nie mógł dostarczyć idei o kuszeniu Chrystusa przez szatana.

Co do wedyjskiego mytu o Vritrze, to Persya nie mogła go udzielić chrystyanizmowi, ponieważ sama w epoce chrześcijańskiej już go była zatraciła. Myt o burzy, o Indrze, zwycięzcy Vritry, był tak dalece zapomniany w Persyi, że nie można byłoby nawet przypuszczać istnienia jego u pierwotnych Irańczyków, gdyby przez porównanie Wedów z Awestą nie wykryto przyćmionych już i słabych o nim wspomnień. Rzecz to tak pewna, że najmniejszej nawet alluzyi do burzy niema w księgach zendskich, nie spotyka się tam nawet wyrazu, któryby oznaczał takie atmosferyczne zjawiska jak burza, błyskawica, grzmoty i tym podobne. Aryman nigdy nie był bogiem burzy, i Vritry nigdy nie przedstawiał. Wszelkie usiłowania, podjęte w celu przyznania Arymanowi tego charakteru, najzupełniej i najnędzniej chybiły celu. Aryman jest pojęciem filozoficznem, mającem wyjaśnić początek złego na świecie, Świadczą o tem wszystkie karty księgi Awesty (patrz: Origines du Zoroastrisme. *Harlez* str. 144 i nast.) Wspomnienie o Arymanie może również pochodzić od najdawniejszych starożytnych tradycyj. W żadnym atoli razie przypuszczać nie wolno, że chrystyanizm przyjął od Persyi wedyjski myt o Vritrze.

Lecz czy myt ten inną drogą nie przeszedł do chrystyanizmu? Nie wahamy się twierdzić, że dla każdego, kto choć cokolwiek zajmował się tą kwestyą, przypuszczenie podobne wydawać się musi w najwyższym stopniu anti-naukowem, przeciwnem najpierwotniejszym zasadom prawdziwej wiedzy.

a) Czemże bowiem jest Vritra? Oto duchem napowietrznym, niezależnym, z bogami walczącym, a całe jego zadanie polega na tem, by pochłaniać, unicestwiać wody niebieskie i przez wstrzymywanie deszczów sprowadzać suszę na ziemię. Oto wszystko.

A czemże jest szatan podług nauki chrześcijańskiej. Szatan jest duch przez Boga stworzony, lecz zbłąkany i od Boga odpadły, doczesny nieprzyjaciel człowieka, niekiedy sprawca fizycznych nieszczęść i kusiciel, lecz tylko o tyle, o ile mu Bóg na to pozwoli, nie przekracza on bowiem nigdy granic zakreślonych mu prawicą Najwyższego.

b) By można było Vritrę uważać za ojca szatana, powinienby umysł ludzki uważać Vritrę za pierwszego demona. Tymczasem wątpię, czy znajdzie się ktoś tak nierozsądny, ktoby myśl podobną poważnie przyjmował. Wszędzie i zawsze, zarówno w Starym jak i w Nowym Świecie, wszystkie ludy wierzyły w demony. Zbyteczna byłoby nawet tego dowodzić.

Mytologia assyryjska ma również swe walki duchów, daleko wcześniejsze od czasów wedyjskich. Kto nie słyszał np. o walce Bela ze smokiem? Nierozsądna rzecz zatem szukać początków szatana u Hindusów. (Ob. *Fr. Delitsch.* Chaldaische Genesis, str. 86).

c) Dowiedzioną i pewną jest rzeczą, że żydzi daleko wcześniej wierzyli w dyabłów, aniżeli mogli się znosić z ludami, mieszkającymi na wschód od Assyryi; a przeto nie ulega najmniejszej

wątpliwości, że wierzyli w szatanów na wiele wieków przedtem, zanim poznali myt wedyjski. Skądinąd znów, jakżeby mogli hinduscy Aryowie myśleć o zaludnianiu nieba bóstwami i demonami, oraz jakżeby mogli przypisywać suszę jakiemuś złemu duchowi, gdyby uprzednio nie wierzyli byli w istnienie dyabłów, tak samo, jak inne ludy w ich istnienie wierzyły? Mytologowie mieszają pojęcia i biorą tu skutek za przyczynę. Vritra jest wytworem, a nie twórcą wiary w duchy. Aby można było przypuszczać stosunek odwrotny, należałoby przyjąć za prawdę, że Indra i Vritra są imionami dwóch elektryczności, i że dopiero później zaczęto je brać za duchy, — przypuszczenie to wprost niemożliwe, a przytem najzupełniej niedostateczne, gdyż aby je przyjąć, trzeba było naprzód wierzyć w istnienie złych duchów, inaczej bowiem w żaden sposób nie można byłoby wziąć nazwy materyalnych pierwiastków za imiona dwóch duchów.

Nadto daje się nieraz słyszeć jeszcze taki argument: Vritra niekiedy bywa nazywany wężem *Ahi*, a zatem jest on ojcem węża z Księgi Rodzaju. Odpowiedź na ten zarzut sama bije w oczy.

a) Wiemy, że wąż-szatan należy do najstarożytniejszych podań Babilonii. Błędem byłoby zatem nie do darowania chcieć uczynić z *Ahi* rodzica semickich podań biblijnych.

b) Wszędzie i u wszystkich ludów wąż i smok miały znaczenie mystyczne i nadnaturalne; uważano je już to za bogów, już to za demonów, że przypomnimy tu tylko smoki chińskie, assyryjskie i meksykańskie. A przecież one z pewnością nie są dziećmi *Ahi*. Dzieciństwem byłoby zatem przypisywać ojcostwo komuś, komu się ono pod żadnym względem nie należy.

I nie dziwnеż to, że uczeni nie zadali sobie nigdy trudu, by gruntownie zbadać pochodzenie nazwy *węża*, nadawanej przez hinduskich Aryów owemu duchowi suszy i chmur złodziejowi? Zadowolniono się pojęciem błędnem, i nie posunięto się dalej. Powtarza się ustawicznie, że kształt obłoków przypominał ludowi kształt węża, ale dziwne to zaiste tłómaczenie. Demon, pochłaniający chmury, przyjmowałby swą nazwę od pochłoniętych chmur, a nie od swej istoty i od swoich czynności? I któż to kiedy widział węża wśród olbrzymiej czarnej chmury, deszczem i burzą przesyconej? (boć o to przecież tu chodzi). Że w takiej chmurze widzą niekiedy wielbłądy, słonie, a nawet smoki — zgoda, ale żeby można w takiej chmurze upatrywać węża, to rzecz niemożliwa. Zresztą same księgi wedyjskie dowodzą bezpodstawności tego tłómaczenia. Księgi te bowiem nie tylko nie pojmują węża pod postacią istoty ponurej i czarnej, ale przeciwnie, uważają go za uosobienie jasności i blasku.

„Krople somy są piękne na wejrzenie, mówi Rig-Ved. (IX, 77, 3), i błyszczące jako węże. Odgłos Marutów (wichry) bywa porównywany z szelestem węża (I, 172, 1). O bogach i o niebiosach mówiono, że mają cudowne kształty wężów. (I, 190, 4). Chmury w wyobraźni ksiąg wedyjskich są górami, nieprzyjacielskiemi stajniami, są ciemnościami, w których wody są przez *Ahi* zamknięte i w niewoli trzymane. Sam nawet *Ahi* jest duchem, ukrytym w wodach, w chmurach. (X, 113, 4, 6; X. 139, 6; II, 112, 5; D. 192; VI, 20, 2). Siedząc w pobliżu wód napowietrznych, wstrzymuje takowe (VI, 30, 4; V, 34, 6; VII, 11); rozpościera się on na chmu-

rach (III, 32, 2; IV, 19, 3). Pali go piorun jakby jakie drzewo. (X, 113, 8).

Jak widać, niema tu mowy o chmurze czarnej, zapowiadającej burzę. Lecz oto miejsce Wedów rozstrzygającego znaczenia: R.-V. VII, 104, 9, powiada, że Soma powinien oddać oszusta i złoczyńcę *Ahi*'emu, by ten go zatracił.

Dajmy więc w krótkich słowach prawdziwe objaśnienie rzeczy. Ahi dla tego wstąpił na niebiosa i w pojęciu ludu stał się złym duchem szkodliwej suszy, że pierwotni Aryowie uprzednio już zaliczali węża do rzędu demonów. Przeciw takiemu wyjaśnieniu rzeczy niemożliwy żaden poważny zarzut. Ahi zatem bynajmniej nie jest twórcą, lecz raczej wytworem dawniejszych powszechnych wierzeń. Jeśli zaś tak jest, to czemu przypuszczają niektórzy, że Ahi jest raczej ojcem, aniżeli potomkiem węży-demonów? Jakież przytaczają dane na poparcie swego założenia? Oto takie, że, jak mówi Bréal, wąż Księgi Rodzaju w najdawniejszych księgach biblijnych występuje odosobniony. Ale czyżby taka racya była wystarczająca? Święta Księga Rodzaju wspomina węża, który spełnia nadprzyrodzone zadanie na ziemi, który kusi i skłania ludzi do pierwszego upadku. Z drugiej zaś strony, w Wedach jest mowa o demonie burzy, który niekiedy zowie się wężem; a zatem wąż ziemski i biblijny kusiciel jest kopią aryjskiego węża, zwanego łowcą chmur! Jest-że takie rozumowanie zgodne z logiką i z danemi naukowemi? Czyż dwie te istoty, z natury i z przeznaczenia swego najzupełniej sobie przeciwne, mają być brane za jedną dlatego tylko, że jedna z nich jest wężem, a druga ma charakter węża? Gdyby tak było, to wszystkie węże musiałyby być potomkami węża Ahi, nie wyłączając nawet tych, których czcili Meksykanie, Gwatemalczycy, Nikarguanie i t d. (patrz *Thomas Gage 35. Squier*, Nicaragua *260* i t. d.)

Powiadają, że historya o wężu jest w Biblii odosobniona, ale choćbyśmy na chwilę przypuścili, że tak jest, to czyż to samo będzie już dostatecznym dowodem, że ona została zapożyczona z Indyi? Wszak podobnież są odosobnione epizody kuszenia Zoroastra w Aweście, kuszenie Sarameya, historya posła Indry w Wedach, a czyż tem samem mamy je uważać za wyobrażenia, przyniesione skądinąd? Dlaczegóż więc inaczej sądzić Biblię, aniżeli się sądzi Wedy? Z drugiej znów strony, odosobnienie to jest całkiem naturalne. Z jakiegoż bowiem tytułu epizod o wężu miałby się powtórzyć w takiej np. księdze historycznej czyli Kronik, choćby nie był obcy religii mojżeszowej?

Mojżesz zapisując do ksiąg swych starożytne podania, chciał je zachować dla przyszłości bez względu na to, z jakiego je był źródła otrzymał. W każdym jednak razie, opowiadanie rzeczone nie jest tak bardzo odosobnione, jak się to niekiedy w innych wmówić usiłuje; ślady jego napotykamy w Genezie (XVIII, 27), w Izajaszu (LXV, 25), w Ekklezyastyku (XXV, 33); w Psalmach (II, 14); w Ekklezyastesie (XII, 7) etc.

Aryów hinduskich otaczały zewsząd ludy, które uważały węża albo za boga, albo za demona. Jakimże więc prawem można głosić Aryów za wynalazców nadprzyrodzonego przeznaczenia węża?

Wreszcie nazwa węża *(Ahi)*, nadawana w Wedach nadpo-

wietrznemu demonowi, jest zupełnie przypadkowa i bez znaczenia. Otrzymuje on ją ledwie razy kilka i bynajmniej nie jako imię własne. Jest on tam poprostu pierworodnym tworem wężów. (I, 32, 3, 4). Inny Ahi, duch dobry, przedstawia twórczą siłę wilgoci. (patrz VII, 34, 17 i 35, 3; I, 1, 86, 5; II, 31, 6; V, 41, 16; VI, 49, 14 i 50, 14; VII, 38, 5 etc. etc. [1]).

Po epoce Wedów nazwa węża tak dalece poszła w zapomnienie, że nie znajdujemy jej już w żadnym pisarzu. Vritra figuruje jeszcze w Mahabaracie, w Bramanach, w Hariwansa, w Puranach i w innych wielkich poematach; ale Ahi już się więcej nie ukazuje. Otóż rzeczony myt aryjski napewno mógł przejść do Żydów dopiero po epoce wedyjskiej, lecz wtedy jakież on mógł mieć znaczenie, skoro zapomniał o nim sam nawet lud hinduski?

Zapuściliśmy się w te drobne, zbyteczne może szczegóły dla tego, aby wykazać, do jakiego to stopnia nierozwagi i lekkomyślności dochodzą mytologowie; dla wykazania bezpodstawności ich mniemania wystarczało samo tylko to, cośmy powiedzieli pod literą *a*).

Biblia wspomina jeszcze o innych walkach między duchami niewidzialnego świata. Tak np. św. Juda przypomina, jako fakt dobrze znany, walkę aniołów z szatanami o ciało Mojżesza. (List św. Judy w. 9). Czyżby zatem i to miało być echem walki Indry z Vritrą? Jeżeli zaś jedno stanowi wyłączną własność Biblii, to czemużby drugie takąż samą własnością Biblii być nie miało? (Zacharyasz III, 2).

W całem rozumowaniu Bréala widać nadzwyczajne pomieszanie pojęć, z którego on sam sprawy sobie nie zdaje. Miesza pojęcia z zewnętrznem ich uzmysłowieniem, a fakta rzeczywiste z retorycznemi przenośniami. W obrazie Apokalipsy np., w obrazie św. Michała, stojącego na smoku, jest i myśl głęboka i przenośnia, żywo myśl uzmysłowiająca. Polega zaś ta przenośnia na podwójnem wyobrażeniu: niebiańskiego rycerza i smoka-szatana. Terminy tej przenośni mogły być bardzo łatwo wzięte z poezyi świeckiej lub nawet z mytologii, ale przez to sama myśl, sam fakt może jeszcze nie mieć nic wspólnego ani z poezyą świecką, ani z mytologią. Widocznie, natchniony i święty pisarz nie pojmował św. Michała jako rycerza w stal zakutego, ani też szatana jako smoka lub satyra o rozłupanych kopytkach, rogatym łbie i strasznym ogonie. Wszystko to przenośnia, symbol, i zewsząd może być zaczerpnięta. Tylko myśl jest chrześcijańska i wzniosła, nie mająca żadnej wspólności pochodzenia z zewnętrzną formą, w którą jest przyobleczona. Bréal najzupełniej wykrzywia pojęcia chrześcijańskie i porównywa je z rzeczami, nie mającemi najmniejszej łączności z chrystyanizmem.

A czemże jest ta walka niebieska, o której mówi nam Apokalipsa? Jest ona walką moralną, brakiem poddania się i pokory ze strony niektórych duchów, tak samo stworzeń bożych, jak i reszta świata; walka apokaliptyczna jest buntem rozumu, opano-

---

[1]) Co szczególniejsza, że wąż symbolizował podobną potęgę w całej prawie Ameryce południowej (patrz *Müller*: Die Geschichte der Americanischen Urreligion str. 483 i następne).

wanym jednem pokornem słowem książęcia duchów, pozostałych w wierności Bogu. Lucyper ze swymi aniołami myśli: „Nie będę służył.“ Michał zaś na to odpowiada: „Któż jak Bóg?!!“ I naraz objawia się potęga Boga, a rokoszanie spadają z wysokości niebios. Nie inne też znaczenie ma obraz św. Michała, depcącego głowę smoka. Jest-to symbol zwycięstwa wierności i poddania się Bogu nad rokoszem i pychą. Cóż zatem może mieć wspólnego to czysto duchowe i tak wzniosłe pojęcie z materyalną walką dwóch geniuszów, będących uosobieniem żywiołów natury, walką piorunu z czynnikiem materyalnym, zatrzymującym wody deszczowe? Czyż można rozumnie utrzymywać, że to ostatnie grube materyalne pojęcie wytworzyło tamto pojęcie czysto duchowe? Bynajmniej. Św. Michał z włócznią w ręku, stojący na smoku, niema nic wspólnego z Indrą depcącym Vritrę. Utrzymywać coś podobnego, znaczy mijać się z prawdą i spotwarzać chrystyanizm. Zapytać nawet można, czem się to dzieje, że umysły oświecone, — ludzie prawdziwie uczeni, wpadają nieraz w błędy tak dziwaczne?

Bréal należy, niestety, do rzędu tych, którzy wcale nie znają chrystyanizmu, którzy się o nim dowiadują dopiero z dzieł jego nieprzyjaciół, i przez to nie mogą należycie ocenić jego ducha.

(Harlez).
X. P. S.

ASSOCYACYONIZM. Zgodnie z prawem dobrze znanem dzisiejszym filozofom, poznawszy dwa przedmioty jednocześnie lub we wzajemnym ich stosunku, ilekroć myślimy o jednym z nich, drugi natychmiast nasuwa się nam na pamięć. Wrodzona ta skłonność do łączenia rzeczonych przedmiotów w naszej myśli o tyle będzie silniejsza, o ile częściej te przedmioty będziemy widzieli jednocześnie, albo o ile silniejsze wywarły one na nas wrażenie. Prawo to, znane pod nazwą *prawa assocyacyi* (łączenia) *pojęć*, odnosi się nietylko do przedmiotów, które dostrzegamy zmysłami, ale także do wywołanych przez nie wrażeń, do naszych pojęć, a nawet do samych aktów woli naszej.

Gdy myślą przebiegam te miejsca, gdziem spędzał mą młodość, niema łąki, niema ścieżyny, któraby mi jakichś nie budziła wspomnień; głos pogrzebowych dzwonów nawet wtedy mnie smutno nastraja, gdy o niczem takiem nie myślę, coby mnie smutkiem przejmować mogło. Na mocy tego samego prawa, wyrazy, które słyszę, przywodzą mi na myśl to, co one znaczą, tak samo jak raz zaciągnione przezemnie nałogi, prowadzą mnie do takiego postępowania w przyszłości, jakiego się trzymałem w przeszłości.

Otóż, *assocyacyonizm* jest to system filozoficzny, który utrzymuje, że wszystkie nasze myśli, wszystkie nasze sądy, wszystkie nasze rozumowania i wszystkie umysłowe i duchowe władze niczem innem nie są, jak tylko następstwem assocyacyowanych czyli powiązanych ze sobą wrażeń, według wyżej omawianego prawa. Teorya ta rozwinęła się w Anglii, zwłaszcza pod piórem Stuarta Mill'a i Herberta Spencera; poświęcamy zaś jej tu oddzielny artykuł dla tego, że ona, wywracając podstawy rozumu, na rozcież otwiera wrota wszelkiego rodzaju nowożytnym błędom: *pozytywizmowi*, *ewolucyonizmowi i utylitaryzmowi*. (Ob. odnośne artykuły). „Teorya ta zajmuje się tylko samemi objawami zewnętrznymi.“, powiada

Ribot w swej książce, w której tę teoryę roztrząsa; „nie wie ona, co to duch albo dusza, jest to zagadnienie po za jej obręb wychodzące, które też odsyła do metafizyki. Teorya to ani spirytualistyczna, ani materyalistyczna, lecz doświadczalna“ [1]).

Jedynym faktem psychologicznym, który teorya assocyacyonizmu uważa za fakt pierwotny i niezmienny, jest wrażenie, do którego zaliczają się przyjemność i boleść, a które to wrażenie, według rzeczonej teoryi, wytwarza emocye, uczucia i wolę człowieka.

Jest-to zatem nawskroś filozofia zmysłów, filozofia sensualistyczna, która wszystkie czynności duszy uważa za przekształcone, albo raczej przez assocyacyę połączone wrażenia. I w rzeczy samej, to prawo naszego umysłu, mocą którego otrzymane drogą wrażenia dane nawzajem się uzupełniają, aby — jeśli to prawda — wytworzyć w umyśle naszym pojęcia i zasady ogólne, rozumowania i akty woli, jest prawem assocyacyi. „Czem jest w astronomii prawo ciążenia, powiada Stuart Mill (*dz. cyt.* str. 125), czem są pierwiastkowe właściwości tkanek w fizyologii, tem są prawa assocyacyi pojęć w psychologii.“ Podług Mill'a, „pierwszem prawem assocyacyi jest to, że podobne do siebie pojęcia posiadają skłonność do wzajemnego wywoływania się; drugiem prawem jest to, że gdy dwa wrażenia albo dwa pojęcia były odczute jednocześnie, albo w bezpośredniem po sobie następstwie, jedno z nich dąży do wywoływania drugiego; trzeciem wreszcie prawem assocyacyi ma być to, że silniejsze natężenie jednego z tych wrażeń lub dwóch do siebie podobnych znaczy tyle w kierunku uzdolnienia ich do wzajemnego wywoływania się, co częściej powtarzane assocyacye.“ (*Ribot.* tamże str. 126; Stuart Mill *Logika.* ks. VI, r. IV i ks. III r. VI). Przy pomocy tych praw powinno się módz teraz lub później wytłómaczyć najzawilsze objawy psychiczne.

Nawet ogólnie roztrząsnąć tu nie jesteśmy w stanie tych wyjaśnień, do jakich się uciekają niektórzy zwolennicy assocyacyonizmu, by wytłómaczyć pochodzenie rozmaitych władz naszej duszy i przypisywanych im czynności. To też wskażemy tylko te wywody assocyacyonistów, które dążą do zachwiania zasad, na jakich się opierają argumenta naszej religii.

Oto jakim sposobem assocyacyoniści tłómaczą pojęcia ogólne i zasady rozumowe. Zmysłowe wrażenia nasze powstają z pierwiastków, które się w większej lub mniejszej ilości odnajdują w nich samych, a między tymi pierwiastkami bywają i takie, których nie odczuwamy nigdy inaczej, jak tylko w połączeniu z innymi pierwiastkami.

To też na mocy praw assocyacyi nie można myśleć o jednym pierwiastku, nie myśląc jednocześnie o drugim; wskutek tego wytwarza się w nas pewnego rodzaju umysłowe nawyknienie, które nieprzeparcie opanowywa myśl naszą. Przypisując zaś tę nieprzepartą konieczność, będącą objawem najzupełniej subjektywnym, samemu przedmiotowi naszej myśli, uważamy tę przedmiotową jedność rzeczonych pierwiastków za rzecz bezwarunkowo konieczną. Tak

---

[1]) La psychologie anglaise contemporaine. 3 wyd. str. 423.

np., wiedząc z ciągłego doświadczenia że dwa a dwa jest cztery, przychodzimy do przekonania, że niepodobna, aby dwa a dwa nie było cztery.

Tak samo się dzieje ze wszystkiemi pojęciami ogólnemi, które się nam wydają same przez się widocznemi i których poznanie przypisujemy naszemu rozumowi. Ta cecha konieczności, zarówno według assocyacyonistów jak według kantystów, jest niczem innem, jak tylko subjektywną formą naszej myśli; lecz podczas, gdy kantyści twierdzą. że forma naszej myśli istnieje *à priori*, że ona należy do istoty naszego rozumu i zaznacza się już na pierwszych naszych rozumowaniach,—assocyacyoniści utrzymują, przeciwnie, że ona wytwarza się powoli, a powstawanie jej tłómaczą prawem assocyacyi.

Tym to sposobem w szczególności tłómaczy Stuart Mill powstanie następującej zasady przyczynowości: *Nie ma skutku bez przyczyny.* Przyjmując myśl Hume'a, podług której w ciągłem następstwie zjawisk, zjawisko niezmiennie poprzedzające nazywamy przyczyną, a zjawisko niezmiennie następujące nazywamy skutkiem, formułuje on swą zasadę przyczynowości w ten sposób: Każde zjawisko każe przypuszczać inne poprzedzające zjawisko, będące jego przyczyną. Otóż ta zasada dlatego zdaje się nam rządzić wszystkiemi zjawiskami, żeśmy nigdy nie zauważyli takiego zjawiska. któregoby nie poprzedzało inne jakieś zjawisko. W skutek tego niepodobna nam pomyśleć nawet, aby mogło się wytworzyć jakieś zjawisko bez poprzedzającego zjawiska, czyli bez swej przyczyny. Takie jest, podług zdania Stuarta Mill'a, pochodzenie zasady przyczynowości. Stojąc zatem wobec jakiegoś zjawiska zewnętrznego, szukamy jego przyczyny pośród poprzedzających je zjawisk, a ta przyczyna, którą mu przypisujemy, jest zjawiskiem albo ogółem zjawisk, które — podług naszego doświadczenia—niezmiennie rzeczone zjawisko poprzedzały i one jedne tylko poprzedzały go w ten sposób.

Gdy będziemy zbijali *utylitaryzm* (ob. art. *Moralność*), powiemy, że Stuart Mill za probierz (*criterium*) poczucia moralności uważa szczęście ludzkości, pojmowane nietylko co do swej ilości, ale także co do swej jakości. Oto w jaki sposób podług tego *criterium* tłómaczy on urabianie się poczucia moralności: „Odkąd człowiek zaczął być istotą towarzyską i moralną, spostrzeżenia jego i rozumowania wykazywały mu ustawicznie, że pewne czynności, np. mówienie prawdy, dążą wogóle do powiększenia szczęścia ludzkiego, a pewne czynności przeciwne. np. kłamanie, przynoszą uszczerbek temuż szczęściu ludzkiemu. Ponieważ na mocy prawa assocyacyi, to jest na mocy prawa umysłowego nawyknienia, uważamy, że czynności pierwszego rodzaju łączą się nieustannie — w doświadczeniu i w myśli — z tem, co sprowadza szczęście, przeto same te czynności stają się przedmiotem naszego uznania; a ponieważ przeciwne tamtym czynności łączą się ustawicznie — w codziennej praktyce i w myśli — z tem co szczęście niweczy, przeto same te czynności stają się z naszej strony przedmiotem potępienia.“ (Przytocz. p. *Ribot.* op. cit. str. 146).

„Tym sposobem, ciągnie dalej Ribot, wytwarza się w umyśle naszym nierozwiązalne połączenie (assocyacya) pojęcia cnoty z pojęciem szczęścia; następnie zaś już samą siłą nawyknienia docho-

dzimy do spełniania obowiązku, nie myśląc o szczęściu, które on za sobą pociąga, a nawet spełniamy go w imię świadomego siebie i szczęścia nie przynoszącego poświęcenia.“

A zatem, prawo assocyacyi wyjaśniałoby nam wszelkie rodzaje naszego poznawania, wszystkie nasze myśli, wszystkie nasze chcenia; złudzeniem tylko i niczem więcej byłyby wszystkie owe władze, jakie filozofia spirytualistyczna rozróżnia w naszej duszy; sam umysł nasz byłby tylko szeregiem objawów, powiązanych ze sobą węzłem pamięci lub nawyknienia, ale działalność i prawa tych objawów pochodziłyby z najzupełniej nieznanego nam źródła.

Stuart Mill nie przyznaje istnienia świata zewnętrznego. (Odnośną jego doktrynę i jej ocenę ob. w art. *Idealizm*). Podług niego, wszystkie nasze wrażenia mają być wyłącznie wytworami naszego umysłu. Herbert Spencer zaś, przeciwnie, utrzymuje, że jeśli się zaprzeczy rzeczywistości świata zewnętrznego, którego objawy rozwijają się po za naszą myślą, to żadną miarą niepodobna wytłómaczyć sobie naszych wrażeń zmysłowych. Przypuszcza on zatem, że użyję własnej jego terminologii, rzeczywistość swego *„ja“* i rzeczywistość swego *„nie-ja“*; objawy wewnętrzne następują po sobie powiązane jakąś spójnią cudowną (*nexus*), a objawy zewnętrzne następują po sobie złączone przez inny jakiś *nexus*. Jednakże, robi uwagę Ferri (*Psychologie de l'association*, str. 161). „Ponieważ wszystkie objawy naszego poznawania są dla Spencera tylko skutkami zjawisk, osnutych na rozmaitych rodzajach naszej wrażliwości, i ponieważ zarówno zjawiska wewnętrzne, jak zewnętrzne wydają mu się tylko symbolami jakiejś ukrytej i niepoznawalnej rzeczyistości, przeto Spencer przyznaje zamianę rzeczy jednego porządku, czyli jednej natury na rzeczy innego porządku, innej natury.“ To też nie łatwo zrozumieć naturę owej tajemniczej siły, która podług teoryi Spencera, łączy i wytwarza w nas zjawiska wewnętrzne. Ferri, zbadawszy myśl Herberta Spencera we wszystkich jej kierunkach (ob. *Psychol. de l'associat.* str. 183), ostatnie jej wypadkowe streszcza w wyrazach jawnie materyalistycznych, w których angielski filozof jako siedzibę myśli uznaje mózg człowieka. (Ob. *Herbert Spencer:* „Zasady psychol.“ t. II).

Bądź co bądź jednak Herbert Spencer widzi wielką różnicę pomiędzy wrażeniami a ich przedmiotem zewnętrznym. Jego zdaniem przedmioty zewnętrzne mają być tem w stosunku do naszego poznawania, czem jest sześcian w stosunku do swego zarysu na walcu. Niemniej jednak przedmioty rzeczone, zdaniem Spencera, wielki mają udział w wytwarzaniu się naszych umysłowych nawyknień, gdyż ciągłe odbieranie jednych i tych samych wrażeń w jednych i nieustannie ponawianych warunkach dostarcza nam materyału do tego powiązania (*assocyacyi*) nierozerwalnych pojęć, które stanowią tło naszego umysłu, tak, że myśl nasza bezustannie urabia się na zjawiskach świata zewnętrznego.

Szczególniej wszakże rozszerzył Herber Spencer zakres assocyacyonizmu i nadał mu nową doniosłość przez połączenie go z ewolucyonizmem. „Psychologia H. Spencera, powiada Ferri (*Ibid.* str. 158), łączy się z dwiema wielkiemi teoryami naukowemi naszych czasów, mianowicie z teoryą przechowywania czyli trwania siły, i z teoryą darwinistowskiego transformizmu. Z tych to źródeł

wypłynął jego ewolucyonizm, owa olbrzymia synteza, która, uważana ze stanowiska bytu, obejmuje materyę, życie, ducha i społeczeństwo, a uważana ze stanowiska nauki, obejmuje najpierwsze ogólne zasady oraz kosmologię, biologię, psychologię i socyologię.“ A zatem Herbert Spencer wypracował obszerną syntezę, w której zamknął ważniejsze gałęzie nauk przyrodniczych, filozoficznych i politycznych. Jeśli do tego dodamy, że żadna ze zdobyczy nowożytnej wiedzy nie zdaje się mu być obcą, to zrozumiemy, jaki urok wywierać mogą jego teorye.

W artykule niniejszym postaramy się zbadać ten tylko dział tej filozofii, który usiłuje wyjaśnić pytanie, jakim sposobem wszystkie rodzaje naszego poznawania tworzą się z wrażeń ze sobą powiązanych i z pokolenia na pokolenie nagromadzonych. Herbert Spencer utrzymuje, że pomiędzy zmysłowem wrażeniem zwierzęcia i dziecka, a rozumnymi czynami uczonego męża zachodzi różnica tylko w stopniu wysokości tego wrażenia. „Jeśli to prawda, powiada Spencer (cyt. przez *Ribot.* Ibid. str. 199), że od owego najpierwotniejszego aktu refleksyi, skutkiem której dziecko ssie pierś matki, aż do zawiłych rozumowań dojrzałego człowieka, odbywa się codziennie postęp po stopniach nieskończenie małych, to również prawda, że pomiędzy automatycznemi czynnościami jestestw najbardziej nierozwiniętych, a najdoskonalszemi świadomemi siebie czynnościami rodu ludzkiego, zaznaczyć można cały szereg czynności, spełnianych przez rozmaite gatunki świata zwierzęcego, tak, iż niepodobna w danej jakiejś chwili tego postępu powiedzieć: tu zaczyna się intelligencya.“ W jaki zaś sposób odbywa się ten postęp? Według rozumienia Herberta Spencera, życie jest stosunkiem danej jakiejś istoty do otoczenia, w którem się ona znajduje; życie to o tyle jest doskonalsze, o ile rzeczony stosunek jest zupełniejszy i o ile liczniejszemi danemi przystosowywa się to, co jest w jestestwie żyjącem, do tego co jest po za niem. To też różne są stopnie życia, jak różny jest stopień rzeczonego stosunku. Angielski filozof zarysowywa nam rozmaite stadya tego postępu. Najmniej doskonałe zwierzęta są te, które posiadają najmniej organów, potrzebnych do wejścia w stosunki z zewnętrznemi zjawiskami, i które tem samem najmniej mają środków przystosowania się do rozmaitych danych, zewnątrz je otaczających, a będących natury bardzo złożonej. Stosunek wspomniany rozwija się bądź to w kierunku przestrzeni lub czasu, do których się rozciąga, bądź też w kierunku rozlicznych relacyi, jakie napotyka w zewnętrznych zjawiskach, wytworzonych w danej przestrzeni lub czasie, Z tego to właśnie względu uznajemy po nad inne twory wyższość człowieka, którego wiedza rozciąga się aż do granic wszechświata, którego rozum ogarnia przeszłość, przewiduje przyszłe gwiazd pochody, a w zewnętrznych zjawiskach rozróżnia mnóstwo szczegółów i ze ścisłą dokładnością oblicza pierwiaski, które się na nie składają. Rzeczony stosunek pomiędzy danem jakiemś jestestwem, a jego zewnętrznem otoczeniem, wytwarza się stopniowo; lecz w miarę jak te zewnętrzne stosunki się pomnażają, uporządkowywują się one obok siebie w istocie żyjącej. Oto w jaki sposób, podług streszczenia filozofii Spencera, dokonanego przez Ribota (*Psychologie anglaise*, str. 295). „to uporządkowanie tych stosunków przebiega wszystkie możliwe stopnie,

począwszy od ściganego zwierza uciekającego do swej kryjówki, a skończywszy na naukach ścisłych, obejmujących wszystkie najdrobniejsze stosunki i dane najbardziej złożone. Stosunki najpierwotniejsze wspierają się jedne na drugich i łączą się ze sobą tak ściśle, że tylko drogą analizy rozłączyć się dają. Tem się też dzieje, że jeden rzut oka na przedmiot widzialny wywołuje w człowieku dorosłym jednocześnie pojęcie przestrzeni, odporności, ciężkości i układu pojedyńczych części przedmiotu; wszystkie te różne pierwiastki przez częste powtarzanie się czynności wzroku jednoczą się i obok siebie się zestawiają. Tym właśnie sposobem uczymy się języków obcych; tem się dzieje, że dziecko chwiejne naprzód w znajomości liter i syllab, dochodzi powoli do ich dokładnego rozpoznawania. „Widocznie więc wnioskuje stąd Spencer (przytocz. *Ibid* str. 206), dzisiejsze podziały naszych psychologii mogą być tylko powierzchownie prawdziwe. Instynkt, rozum, wrażenie, pojęcie, pamięć, wyobraźnia, uczucie, wola i t. d., wszystko to są tylko oddzielne konwencyonalne kategorye takich stosunków naszej istoty do naszego otoczenia.“

Przeciw Stuartowi Millowi uznaje Herbert Spencer, że tak bardzo złożone nawyknienia, jakiemi są umysłowe władze człowieka, nie mogą się urobić w ciągu krótkiego życia ludzkiego. Przypuszcza więc, że nabyte w ten sposób nawyknienia dziedzicznie się przekazują. Tak więc rodzimy się już obdarzeni danemi, stanowiącemi rozum ludzki, różni najzupełniej od zwierzęcia, które posiada tylko słabo rozwinięte instynkta.

Słusznieby na to powiedział Kant, że każdy z nas zanim dochodzi do wrażeń i doświadczenia, naprzód posiada już rozum, ale Kant nie mówi, jakim sposobem utworzył się w nas ten rozum. Otóż Spencer chce go wytłómaczyć i powiada, że rozum jest wynikiem wrażeń, doświadczanych pod działaniem otoczenia i powiązanych ze sobą, czyli assocyacyonowanych przez niezliczone pokolenia, które następowały po sobie na tem samem terrytoryum, na którem my mieszkamy.

Widzieliśmy, jak Stuart Mill tłómaczy moralne poczucie obowiązku; zobaczymy teraz, w jaki je sposób pojmuje Herbert Spencer? Zasadza on doskonałość bezwzględną na takim stanie społeczeństwa, w którem każdy, rozwijając swobodnie swe zdolności, przyczynia się do posiadania największej summy szczęścia przez ogół. Ku temu ideałowi zmierzamy koniecznie ale powoli, działanie bowiem naszego fizycznego i społecznego otoczenia, przez nagromadzone stałe i w dziedziczność wreszcie przechodzące wrażenia, wytwarza w nas pewną całość uczuć i pojęć, będącą właśnie niczem innem, jak tylko naszem poczuciem moralnem. To nasze poczucie moralne skłania nas zatem do pragnienia i starania się o urzeczywistnienie tego ideału. Nie znając sposobu, w jaki te moralne uczucia obowiązku się utworzyły, a widząc je w niezgodzie z naszym egoizmem, który one zdają się zwalczać, bierzemy je za zasady, krępujące naturę naszą powagą jakiegoś świętego obowiązku. „W każdym razie, to uczucie, jakkolwiekby silne mogło być dzisiaj, powiada Guyau (*La morale anglaise contemporaine* str. 182) jest tylko przejściowe i odpowiada takiemu stanowi społecznemu, który jeszcze na niższym pozostaje stopniu. Przyjdzie

wszakże czas, kiedy postępowaniem *moralnem* stanie się postępowanie *naturalne*, a *obowiązkiem* będzie zawsze *przyjemność.*"

Nigdy sensualizm nie przybrał tak naukowej formy, jak w filozofii assocyacyi Stuarta Milla, uzupełnionej ewolucyonistycznemi doktrynami Herberta Spencera. To też celem odparcia głównych zarzutów, przeciw nauce katolickiej, które z rozmaitych systemów sensualistycznych wydobyć można, pragnęliśmy zestawić obok siebie teorye obu tych filozofów, i w całej sile uwydatnić ich argumenta, na których się w swej walce z Kościołem wesprzeć usiłują.

Oznaczmy naprzód wyraźnie punkta sporne. Idąc w ślad za nauką św. Tomasza z Akwinu, twierdzimy, że zmysły dostarczają nam przedmiotu do wszelkiego naszego poznawania, umysł nasz bowiem wyrabia się tylko na tych danych, które znajduje w naszych wrażeniach, w naszej wyobraźni albo w naszej pamięci. Przyznajemy, że assocyacya wrażeń odbywa się u zwierząt, i odbywa się prawdopodobnie według praw, opisanych przez Stuarta Milla. Odbywa się ona również i u ludzi, których władze zmysłowe podobne są do takichże władz, jakie znajdujemy u zwierząt, i przez czynniki, wyrobione w organach zmysłowych, przyczynia się w znacznej części do obudzenia w umyśle naszym pojęć ogólnych, tak, że częściowo rozwój naszego umysłu zawdzięczamy assocyacyi pojęć. Jest-to tem prawdziwsze, że te assocyacye pojęć wytwarzają się nietylko przy pomocy czynników konkretnych, dostarczanych nam przez wrażenie, lecz także przy pomocy wyrazów ludzkiej mowy, które tak dziwnie ułatwiają działanie wszystkich władz naszych; wyrazy te bowiem—prawie wszystkie—są znakami, przedstawiającymi assocyacyę przedmiotów zewnętrznych lub też assocyacyę pojęć.

To wszystko pojmujemy i uwzględniamy, lecz czego przypuścić nie możemy, to tego, żeby ta assocyacya poszczególnych pierwiastków, mogła sama przez się wytworzyć jakieś pojęcie ogólne, albo zrodzić w umyśle jakąś zasadę bezwzględną i pewną.

W istocie bowiem, choćbyśmy tysiące razy widzieli dwa zestawione obok siebie pierwiastki, to przecież nic więcej na mocy naszego doświadczenia twierdzić nie możemy, jak tylko to, że one za każdym razem, gdyśmy je widzieli, obok siebie istniały. Prawnie zatem i logicznie na ich podstawie nie możemy utworzyć żadnego pojęcia ogólnego. Weźmy przykład, na który z naciskiem powoływał się Stuart Mill. Gdybyśmy nie mieli innego źródła informacyi, jak tylko sam assocyacyonizm, to niepodobna byłoby nam dojść nietylko do poznania zasady przyczynowości, ale nawet i do poznania innej zasady, którą Stuart Mill uważa za równaznaczną z tamtą, a która brzmi: „*każdy fakt ma swego poprzednika.*" Zapewne, wszystkie fakta, które przeszły przez moje doświadczenie, miały przed sobą inne, poprzedzające je fakta, ale ja nie wiem, czy to zawsze tak będzie odnośnie do mego poznawania, i czy tak było odnośnie do poznawania wszystkich innych ludzi.

Ale pocóż mamy kłaść tak wielki nacisk na ten szczegół, kiedy uznają go sami nawet przeciwnicy nasi? Cóż bowiem mówią oni w istocie? Oto, że nasze pojęcia ogólne nie posiadają znaczenia przedmiotowego; innemi słowy, że tylko złudzenie nasze przypisuje przedmiotom zewnętrznym przedmiotową konieczność, która

jest koniecznością czysto subjektywną. Nie można chyba przyjąć tej teoryi, nie wpadając tem samem w sceptycyzm.

Wszelako, nawet wtedy, gdyby przedmiotowa prawda pojęć ogólnych i bezwzględnych była rzeczywiście tylko złudzeniem, należałoby jeszcze wyjaśnić, jaką drogą przychodzimy do uznania za ogólne tych pojęć, któreśmy tylko w poszczególnych przypadkach doświadczeniem poznali. Wszak sama tylko assocyacya nie może tego wyjaśnić. Assocyacya ta może wytwarzać w nas zastarzałe nawyknienia, jak to czyni u zwierząt; ale nie może wytwarzać tej refleksyi umysłowej, która uważa to nawyknienie za konieczny warunek nie tylko już istnienia poszczególnego czynu, ale wszystkich wogóle czynów, które spełnić się mogą. Ta właśnie umysłowa refleksya jest owym czynnikiem, który istnieje we wszystkich naszych sądach ogólnych, nawet subjektywnie uważanych, a którego powstanie nie może być uważane za skutek assocyacyi, albowiem żadne z wrażeń assocyacyonowanych nie zawiera w sobie nic ogólnego. W tem właśnie leży cała przepaść, dzieląca zmysłowy świat wrażeń, którego charakterystyczną cechą jest indywidualizm, od świata umysłowego, którego charakterystyczną właściwością jest powszechność, i którego granice sam tylko rozum przekroczyć jest mocen. Mylą się przeto Stuart Mill i Spencer, gdy mówią, że pomiędzy zmysłowem wrażeniem zwierzęcia a wiedzą człowieka jest tylko (ilościowa) różnica stopnia. W istocie bowiem, jeśli wiedza wyrabia się na pewnych pierwiastkach tej samej natury co wrażenia zmysłowe, to przecież supponuje ona interwencyę czynnika innej zupełnie natury, aniżeli zmysły.

Czyżby Herbert Spencer chciał wypełnić tę przepaść, przywołując na pomoc dziedziczność tych nawyknień? Sądzimy że żadną miarą tego dokonać nie zdoła. Oprócz tego bowiem, że taka dziedziczność, zastosowana do wszystkich naszych myśli i do wszystkich naszych skłonności, jest czczem przypuszczeniem, to nadto nie rozwiązuje ona bynajmniej zagadnienia. Zarówno bowiem w ciągu milijonów wieków, jak w ciągu jednego życia ludzkiego, niepodobna przebyć tej niczem nie wypełnionej przepaści, dzielącej zmysły od ducha.

Napróżno więc zmieniają assocyacyoniści prawdziwe znaczenie zasady przyczynowości (ob. art. *Bóg*) i zasady moralności (ob. art. *Moralność*), aby ich pochodzenie wytłómaczyć zgodnie z duchem swej teoryi. Ta ich teorya nie może wytłómaczyć ani przedmiotowej wartości tych zasad (co uznają sami assocyacyoniści), ani też owego niezłomnego przeświadczenia, z jakiem o bezwzględnej ich konieczności twierdzimy.

A zatem trzeba przyznać, że umysł nasz i nasza wolna wola są czemś innem, aniżeli skutkiem ewolucyi naszych władz zmysłowych, i że nosimy w nas samych pierwiastek poznawania i działania nieskończenie wyższy od zmysłów i od zmysłowych skłonności.

Odparcie innych błędów wspomnianych sensualistycznych psychologów znaleźć można w artykułach: *Pozytywizm*, *Determinizm*, *Ewolucyonizm*, *Pewność*, *Idealizm*, *Bóg*, *Stworzenie świata*, *Opatrzność*, *Moralność*, *Dusza ludzka*, *Dusza zwierzęca*. (*Vacant*).

X. W. S.

ATEIZM.—Ateuszami nazywamy tych, którzy nie uznają istnie
nia Boga. Można być ateuszem albo z nieświadomości albo z zasady
Nie mamy zamiaru zajmować się tu ateuszami z nieświado
mości czyli z braku pojęcia o Bogu. Okażemy zresztą w artykul
„Bóg," że takich nie wielka jest ilość. Ateusze z zasady nie wie
rzący w istnienie Boga są na nieszczęście w naszym wieku coraz
liczniejsi. Znajdujemy ich zarówno między uczonymi jak pośród
zwykłej t. zw. intelligencyi, ale jak u jednych tak u drugich
ateizm systematyczny, polegający na formalnem przeczeniu istnie
nia Boga, systemu stanowić nie może, nie można bowiem tworzyć
systemu przez samo przeczenie. To też ateizm nigdy się nie ro
zwinął tak jak panteizm, spirytyzm lub inne podobne doktryny.
Rozmaitemi drogami dochodzi się do przeczenia istnienia Boga, ale
to przeczenie jest raczej wynikiem rozmaitych systemów, aniżeli
samym systemem.

Nie wspominamy tu o tych, co chcą być ateuszami przez upór
przez nienawiść religii, moralności i społeczeństwa. Ci ostatni bywa
ją najliczniejsi, ale tych należałoby nawrócić, bo dowodzeniami nie
usuwa się nienawiści.

Filozofowie, którzy dziś głoszą ateizm jako rzekomy wynik
swoich teoryi, doszli doń przeważnie drogą materyalizmu. Mate
ryalizm bowiem uznaje tylko materyę oraz siły, którym ona ślepo
i bezwzględnie podlega; zamyka on przeto w sobie przeczenie
istnienia Boga, różnego od świata i wyższego od natury.

Do rzędu ateuszów możnaby także zaliczyć **idealistów**, któ
rzy uważają Boga za pojęcie czysto subjektywne, istniejące rzeczywi
ście tylko w umyśle ludzkim, jak również **panteistów**, którzy
przetwarzają Boga w pierwiastek nieznany i siebie samego nieświado
my, a którego świat jest zewnętrznym objawem; wreszcie **scepty
ków i krytyków**, którzy wątpią i o swej własnej naturze
i o własnem nawet istnieniu; filozofowie ci atoli z oburzeniem odrzucają
stawiany sobie zarzut ateizmu. Dla wykazania bezpodstawności
ateizmu dosyć będzie udowodnić istnienie Boga różnego od świata.
Uczynimy to w artykule „*Bóg.*" Prócz tego w artykułach „*Stwo
rzenie*" i „*Opatrzność*" znajdziemy rozwiązanie innych ateistycznych
zarzutów.

Zresztą sami filozofowie przychodzą do przekonania, że ateizm
jest doktryną błędną, coraz jawniej bowiem objawia się jej sprzecz
ność z rozumem, z całą rzeczywistością, z naturą, z dziejami i z naj
głębszemi uczuciami naszej istoty. (Odnośną bibliografię obacz
w Encykl. Kośc. *X. Nowodwor.* T: I, art. *Ateizm.* (*Vacant*).

X. S. G.

ATLANTYDA.—Platon w dwóch swoich pismach *Kritias i Ti
maios* dosyć obszernie mówi o wyspie, zwanej *Atlantyda*, która we
dług zaczerpniętego w Egipcie podania, miała istnieć kiedyś po za
słupami Herkulesa, t. j. na otwartym oceanie Atlantyckim, i która
miała raptownie zniknąć pod jego falami. „Większa niż Lybia
i Azya razem wzięte, Atlantyda ułatwiała żeglarzom przeprawę na
inne wyspy, a z tych wysp *do całego kontynentu, położonego na wprost*,
który otacza to prawdziwe morze; bo to morze, które się znajduje po
tej stronie cieśniny, o jakiej mówimy, podobne jest do portu o wąz
kiem wejściu, *podczas gdy tamto morze i ziemia*, która je otacza,

mogą być prawdziwie i bardzo słusznie nazwane: *jedno morzem, a druga kontynentem.“ (Timaios).*

Sprawa tej Atlantydy zbliska dotyczy kwestyi o pochodzeniu Amerykanów; widoczna bowiem, że jeżeli ta wyspa istniała w takich rozmiarach, jakie jej przypisują, to bardzo ułatwiała komunikacyę pomiędzy Afryką a „kontynentem położonym na wprost“ czyli Ameryką. Istnienie tej Atlantydy łatwiej, aniżeli prądy morskie, płynące od brzegów afrykańskich ku południowo-amerykańskim, tłómaczyłoby istnienie w pierwotnej Ameryce ludności, która przez swą budowę fizyczną, przez swe obyczaje i przemysł, przypomina dawnych mieszkańców Kanaryi i Afryki. Ciekawa tedy byłaby rzecz upewnić się o rzeczywistem istnieniu głoszonego przez Platona kontynentu.

Niektórzy krytycy przypuszczali, że Atlantyda jest wytworem wyobraźni greckiego filozofa. Jeden z rzeczonych krytyków (Mortillet) powiada, że gdyby był istniał kontynent, o którym wspomina Platon, to flora i fauna Starego i Nowego Świata nie przedstawiałyby cech tak niezmiernie odrębnych, albowiem przy ułatwionej komunikacyi rośliny i zwierzęta powinnyby były przeniknąć z jednego kontynentu na drugi.

Powyższy zarzut miałby wtedy jakieś znaczenie, gdyby rzeczona komunikacya była bezpośrednia między obu lądami, gdyby ziemia, obecnie wodą zalana, rozciągała się bez przerwy od Afryki do Ameryki. Ale Platon o tem nic nie wspomina. W jego oczach Atlantyda była wyspą, obszerną wprawdzie, ale nie dającą innej komunikacyi z położonym poza nią kontynentem, jak przez pośrednictwo innych wysp, dalej w morze wysuniętych. W takich zaś warunkach doskonale pojąć się daje odmienność fauny na ziemiach rzeczonych, gdyż najmniejsze morze wystarcza, by zatrzymać w pochodzie większą część zwierząt lądowych; rozumie się również, że ludzie, nawet wcale nie pierwszorzędni żeglarze, mogliby, kloc jakiś rzuciwszy na wodę, dostać się powoli na ląd stały amerykański, przedostając się kolejno z wyspy na wyspę.

Dobrze będzie zauważyć, że z pisarzy starożytnych nie sam tylko Platon wspomina o Atlantydzie. Theopompe, który pisał w tym samym czasie t. j. w IV wieku przed Chr., Arystoteles, Diodor Sycylijski, Plutarch, Ammianus Marcelinus i wielu innych czynią również wzmiankę o tajemniczej owej ziemi, a czynią ją w takich wyrazach, które nie pozwalają przypuszczać, aby ich autorowie byli tylko prostem echem Platona.

Theopompe np. powiedziawszy, że Europa, Azya i Lybia czyli Afryka są to wyspy, które ocean oblewa, dodaje, że „jest jeszcze inna wyspa poza tym światem, która jedna zasługuje na nazwę kontynentu.“ Według Arystotelesa, w odległości wielu dni żeglugi od znanego podówczas świata, istniała wielka wyspa, zwana Antilla, którą Kartagińczycy odkryli i osadnikami zaludnili, ale której istnienie starannie ukrywają, by dla siebie zachować jej handel. Również i Diodor Sycylijski mówi o wyspie dalekiej, tak obszernej, że ją rzeki spławne zraszają. Plutarch dodaje ten szczegół, że pewnego razu Kartagińczycy sprowadzili stamtąd jednego tuziemca.

Tak dokładne świadectwa nie pozwalają przeczyć istnienia Atlantydy, a przynajmniej nie tak bezwzględnie, jak to niekiedy czyniono. Zresztą jakkolwiek Atlantyda może służyć za jeden więcej—i to bardzo racyonalny—środek zaludnienia Ameryki przez mieszkańców Starego Świata, to jednak dla zwolenników tej ostatniej teoryi, istnienie tej wyspy wcale nie jest konieczne, a to dla tego, że są i zawsze były inne jeszcze środki względnie łatwej komunikacyi pomiędzy Starym a Nowym Światem. (Zob. art. *Amerykanie*). *(Hamard).*

X. W. S.

AUTO-DA-FE. — Ob. art. *Inkwizycya.*

AWESTA. — Awesta jest uważana albo przynajmniej była uważana za świętą księgę zoroastryzmu, który się niegdyś rozszerzał w pewnej części Iranu i Persyi za panowania królów z dynastyi Sassanidów. Wszystko, co wiemy o tej księdze, przeszło do nas od Parsów czyli zoroastrowych Persów, którzy po podboju arabskim, by uniknąć prześladowania, ścigającego ich kult religijny, przenieśli się do Indyi. Większa część tej księgi istniała napewno już w II wieku ery chrześcijańskiej, wtedy bowiem przełożona została na język Pehlvi.

Greccy i łacińscy pisarze wspominają o pismach, o *logia'ch* Zoroastra; lecz nie ma pewności, owszem, rzecz nawet bardzo wątpliwa, czy pisarze owi chcieli mówić o księdze Awesty. Hermippiusz przypisuje Zoroastrowi dwieście tysięcy wierszy. Pliniusz—traktaty o drogocennych kamieniach, o gwiazdach i t. d.

Wyraz *Awesta* nie należy do języka księgi, która nosi ten tytuł. Jest-to prawdopodobnie wyraz perski, oznaczający „prawo," i nadany Aweście pod koniec epoki starożytnej. Wyraz *Zend* albo *Zand*, który się często stawia obok wyrazu *Awesta*, i który między innemi uważano za wyraz, należący do języka samej księgi Awesty, jest zepsutą formą wyrazu *Zanta*, (co znaczy *tłómaczenie*, *komentarz*, *wyjaśnienie*, *glossa*), i oznaczał przekład Pehlvi, opatrzony uwagami. Przekład perski wylicza dwadzieścia i jedną księgę, które jakoby miały stanowić część pierwotnej Awesty, liczne dzielące ją rozdziały i treść takowych. Liczba to atoli dowolna; wybrano ją dla tego, aby wyrównać takiejże liczbie wyrazów *Ahuna vairya*, jakoby *Ojcze nasz*'owi wyznawców Zoroastra...

Jeśli kiedy awestyczna literatura liczyła około dwudziestu jeden ksiąg, to mogło to być tylko za wliczeniem literatury perskiej Sassanidów. Oprócz tego, w szeregu wyliczonych ksiąg perskich znajdujemy jeden tylko tytuł, który należy do teraźniejszej Awesty. Księga bowiem Awesty, którą dziś posiadamy, dzieli się na dwie połowy; na wielką i na małą (*hordah*) Awestę. Pierwsza jest rytuałem ceremonii publicznych, druga — modlitw domowych i prywatnych. Wielka Awesta obejmuje trzy Księgi:

1-o. **Vendidat** (prawo przeciw szatanom) w dwudziestu dwóch rozdziałach mówi o nieczystościach i oczyszczeniach, o modlitwach złe zażegnywających, o rozporządzeniach karnych odnośnie do występków i do kar za nie, nadto obejmuje ona trzy albo cztery legendy (Yima i potop, pokusa Zoroastra, początek chorób i leków i t. d.). 2-o. **Yasna** (ofiara) czyli zbiór modlitw i pieśni,

odnoszących się do ceremonii religijnych. 3-o. **Vispered** (wszystkie duchy), t. j. formuły modlitw dodatkowych do *Yasna*. W ostatniej tej księdze zaznaczyć należy 17 rozdziałów (28—34 i 42—52), zawierających 17 hymnów, zwanych *Gâthas*. Hymny te (śpiewy), napisane dyalektem cokolwiek odmiennym, uchodzą za najstarszą część Awesty, aczkolwiek żadnej nie przedstawiają pod tym względem pewności. Prawdopodobnie nawet niejeden rozdział z Awesty jest od nich dawniejszy.

Mała Awesta zawiera dwadzieścia pieśni do rozmaitych duchów, oraz kilka modlitw z zaklęciami i złorzeczeniami.

Tekst księgi Awesty poznano zaledwie w XVIII w. Posiadano wprawdzie kilka jej rękopismów w Europie, ale nikt ich nie rozumiał. Dopiero francuski oryentalista, Anquetil Duperron, pośród tysiącznych trudności i niebezpieczeństw wybrał się do Indyi celem poszukiwania mniej niekompletnych tekstów Awesty. On pierwszy usiłował przy pomocy Parsów odczytać ich znaczenie. Atoli nie posiadając naukowych środków wyjaśniania trudności, a przytem przez swych mistrzów w błąd wprowadzony dokonał tak niedokładnego przekładu tych tekstów, że podług wyrażenia Ern. Burnouf'a, nie mogły one posłużyć do wyjaśnienia oryginału. Później Burnouf zabrał się do poważnych studyów nad Awestą i znalazł klucz do niej. Po Burnoufie utworzyły się dwie szkoły wyjaśniania starożytnego narzecza północnego Iranu. Jedni, sanskrytyści z zawodu, chcą wszystko wyjaśnić przez sanskryt; inni znów, sanskrytyści i razem iraniści, biorą na uwagę tradycyę i wszystkie inne możliwe środki wyjaśnienia kwestyi. Nie trzeba dodawać, że ci ostatni obrali najprostszą drogę dojścia do prawdy. Następstwem pierwszego z tych dwóch systemów było to, że sanskrytyści zaczęli wierzyć w odległą starożytność Awesty, w jej pochodzenie z Baktryany i w tym podobne rzeczy. Stąd pierwsze źródło błędów. Inna przyczyna zanadto licznych odnośnie do Awesty błędów jest ta, że się uważa tę księgę za dzieło jednej tylko dosyć krótkiej epoki czasu, za dzieło jednego pokolenia i jednej korporacyi kapłańskiej, pracującej nad ułożeniem jednej księgi świętej. Otóż zdanie to, podług wszelkiego prawdopodobieństwa, jest błędne. Awesta zawiera ustępy, mogące pochodzić z pierwszego wieku ery chrześcijańskiej, inne są o jakie sześć do siedmiu wieków dawniejsze, a niektóre z nich, może nawet starsze od reformy Zoroastra, należą do starożytnej religii Iranu. Wystarczałoby dorzucić do nich kilka wyrazów, by je uważać za część systemu mazdejskiego.

Ob. *Hovelacque:* „L'Awesta, Zoroastre et le Mazdéisme," Paris, 1880. *Spiegel:* „Eranische Alterthumskunde," Leipzig, 1878. — *Harlez:* W czasop. „Journal asiatique," 1872 (Marzec), 1876 (Grudzień).—*X. Dr. Pawlicki:* „O począt. chrześc." Kraków, 1884.

(Harlez).

X. P. S.

B.

BABEL *(wieża).*—Księga Rodzaju (XI, 1—9) powiada: „A ziemia była jednego języka i tejże mowy.., I gdy szli od wschodu słońca, naleźli pole na ziemi Senaar i mieszkali na niem. I rzekli jeden do bliskiego swego... Pódźcie zbudujemy sobie.... wieżę, którejby wierzch dosięgnął do nieba... I zstąpił pan... i rzekł: oto jeden jest lud i jeden język wszystkim: a poczęli to czynić i nie przestaną od myśli swych, aż je skutkiem wypełnią... przeto, pójdźcie... a pomieszajmy tam język ich, aby nie słyszał żaden głosu bliźniego swego. Y tak rozproszył je Pan z owego miejsca po wszystkich ziemiach i przestali budować miasta. Y przetoż nazwano imię jego Babel, iż tam pomięszany jest język wszystkiej ziemi..." Dla dzisiejszych krytyków, opowiadanie powyższe jest tylko mytem; lecz w Babilonii, która była świadkiem śmiałego przedsięwzięcia pierwotnych ludów, pozostała tak żywa pamięć wieży Babel, że niepodobna zaprzeczyć historycznego jej istnienia.

Rozważmy przedewszystkiem następujące świadectwa z przeszłości: 1-o. *Berozyusz*, współczesny Aleksandrowi W. kapłan Bela, napisał *„Historyę babilońską,"* w której opowiada dzieje wieży Babel. Toż samo poświadcza Abyden [1]), współczesny Ptolomeuszowi kapłan egipski. Opowiadanie to jest tak zgodne z Biblią, że tacy racyonaliści jak Renan sądzili, iż Berozyusz zaczerpnął swą opowieść nie z tradycyi narodowej, lecz z Księgi Rodzaju. Przypuszczenie to jednak nie da się utrzymać. Za czasów Berozyusza żydzi chaldejscy nie posiadali tak szerokich wpływów, jakie im przypisują; wielkie szkoły babilońskie były w pewnym rozkwicie i w posiadaniu wszystkich narodowych dokumentów; wreszcie, wszystkie wynalezione pomniki wykazują nadzwyczaj drobiazgową dokładność Berozyusza i jego stały zwyczaj posiłkowania się źródłami rodzimemi. 2-o. Znaleziona przez Smith'a płyta z pismem klinowem na pozostałym z całości odłamie zawiera zdania, które najprawdopodobniej odnoszą się do wieży Babel. Widzimy tam Bela, ojca bogów, rozgniewanego na tych, co budowali Babilon, i „przesławną" wieżę; w gniewie swym pomieszał on maluczkich i wielkich na murze... dla ukarania ich podczas nocy nie pozostawił żadnych resztek... By pomieszać ich języki, odwrócił twarz swoją, rozkazał, a zamiary ich zostały pomieszane." Ostatni zwłaszcza wyraz jest ten sam, którego używa Biblia *bâlal.* 3-o. Tradycya

---

[1]) *Migne.* Patrol. Graeca. XIX, 16 coll.—*Euzeb.* Chronic. Armen *(tamże).*

wskazuje nawet miejsce, gdzie stała wieża Babel, a mianowicie w Birs-Nimrud (wieża Nemroda), na południo-zachód od Babilonu. Znajduje się tam do dziś dnia mnóstwo niekształtnych ruin, złożonych z wypalanych cegieł, (co zgadza się z opowiadaniem Księgi Rodzaju) i stanowiących prawdziwe wzgórza.

Nabuchodonozor [1]) odnowił tę budowlę i rozkazał wyryć na niej napis, który najzupełniej stwierdza podanie o miejscu wieży Babel: „mówimy o tej tu... budowli: świątynia siedmiu Świateł ziemi... [2]) zbudowana została przez najstarożytniejszego króla; dał on jej czterdzieści dwie miary rolne, lecz nie wyprowadził jej do wierzchu. Od dni potopu opuszczono ją, nie zatamowawszy jego rezerwoarów wodnych; to też deszcze i burza roztrąciły budowlę z surowych cegieł, połupały cegłę paloną z powierzchni murów.... Ja ściągnąłem rękę do odbudowania wieży... jak ona miała być w czasach odległych, tak ja szczyt jej wyniosłem.“ Napis ten z podaniem zgodny, dozwala przypuszczać, że wzniesiona ponownie przez Nabuchodonozora wieża była wieżą Babel, a tem samem potwierdza opowiadanie biblijne. Jednakże dla dokładności powiedzieć musimy kilka wyrazów o wielu zarzutach czynionych biblijnemu opowiadaniu.

1. Jakim sposobem, powiadają, wszyscy ludzie zgromadzać się mogli na dolinie Sennaar? Odpowiadamy na to, że aczkolwiek ogólne przekonanie przypuszcza, iż wszyscy ludzie zgromadzili się na dolinie Sennaar, to przecież tekst Księgi Rodzaju bynajmniej nie narzuca nam tego mniemania, owszem, całość biblijnego opowiadania zdaje się nawet sprzyjać przeciwnemu zdaniu. I w samej rzeczy, historyę wieży Babel poprzedza tablica etnograficzna, która tym sposobem zdaje się wskazywać, że rozdział między dziećmi Noego musiał nastąpić niezadługo po potopie; co więcej, budujący wieżę Babel przybyli ze wschodu (Rodz. XI, 2) i z konieczności zostawiać musieli po drodze swoje rodziny; zarzut zatem, jak widać, nie ma znaczenia wobec tej opinii. Co się zaś tyczy ogólnego przekonania o zgromadzeniu *wszystkich* ludzi na dolinie Sennaar, to nie jest ono bezwzględnie niemożliwe, a z drugiej strony, nie wyklucza faktu zostawiania po drodze przez potomków Noego więcej lub mniej licznych swych rodzin.

2. Myślano, że przynajmniej w etymologii wyrazu *Babel*, wyprowadzanego przez Genezę od wyrazu „*balal*,“ na pamiątkę pomieszania języków, będzie można błąd jakiś wykazać. A. Maury w wyrazie tym widzi tylko tłómaczenie, ukute już po wypadku, i tłómaczy *Babel* przez „brama Ilu“ czyli „brama Boga.“ Ale to Maury się myli, a nie Mojżesz. Bo rzeczywiście żadnemu hebrajczykowi do głowyby nawet nie przyszło wyprowadzać *Babel* od *balal*; w hebrajskim bowiem języku tworzono rzeczowniki przez powtórzenie dwóch spółgłosek, należących do źródłosłowu wyrazu, a przeto rzeczownik uformowany od słowa *balal* byłby *bilbal*, a nie

---

[1]) Sir H. Rawlinson w fundamentach wzgórza wynalazł podobne do głowy cukru walce, których napisy obznajmiają nas z dziejami tej budowli.

[2]) „Zigurat Bab-Ilu.“ Ob. *Oppert*: „Etudes assyriennes,“ *Journal asiatique*, 1857, X, 220.

babel. W assyryjskim zaś przeciwnie, trzeba było tylko podwoić pierwszą zgłoskę źródłosłowu czasownika, by otrzymać rzeczownik; i to w tym właśnie języku od słowa *balal*, można było uformować rzeczownik *Babel.* 2-o. Alexander Polyhistor, który skracał Berozyusza, nazwie *Babel* przyznaje tę samą etymologię, co Mojżesz. 3-o. Zresztą, obie powyższe etymologie dają się ze sobą pogodzić; jest dużo miast na wschodzie, które, posiadając od dawna swe nazwy, starały się im z czasem nadać jakieś sławne tłómaczenie: rzecz przeto i w tym razie bardzo prawdopodobna, że babilońscy pisarze chcieli na miejsce niemiłej im etymologii nazwy ich stolicy, postawić inną, więcej szlachetną, jaką byłaby np. nazwa „bramy Boga.“ I przeciwnie, z tych samych względów nieprawdopodobną jest rzeczą, aby tę ostatnią nazwę babilończycy chcieli zamienić na nazwę „pomieszania.“ Pierwszeństwo zatem i pod względem czasu i pod względem logiki ma etymologia, nadana wieży Babel przez Mojżesza. A przy tem jeszcze i to dodać trzeba, że ściśle biorąc, można przypuścić, iż nazwa Babilonu istniała już przed budową wieży Babel, i że nazwie tej nadano nowe znaczenie dopiero po pomieszaniu języków. Z tego zaś trudno chyba byłoby wyciągnąć argument przeciw prawdomówności Mojżesza. 3-o. Sam fakt pomieszania języków dał sposobność do rozmaitych zarzutów, które warto rozpatrzyć w oddzielnym artykule (ob. art. *Języki*).

Prw. dzieła: *Vigouroux:* „Bible et les deconvertes modernes,“ t. I. *Manuel bibl.* t. I.—*Oppert:* „Expédition en Mésopotamie t. I.—*Fr. Lenormant:* „Manuel d'Histoire anc. de l'Orient; Hist. anc. de l'Orient.“ t. I; „Essai de commentaire de Bérose.“ — *X. Zaborski:* „Źródła historyczne Wschodu.“ Kraków, 1888.

BALTAZAR. — Według opowiadania proroka Daniela (V, 1), ostatnim królem babilońskim z dynastyi Nabuchodonozora, która po wzięciu Babilonu przez króla perskiego Cyrusa, wraz z państwem upadła, miał być Baltazar. Tymczasem żaden ze świeckich historyków nie wspomina o Baltazarze, a nieprzyjaciele Objawienia skorzystali z tego milczenia, by podać w wątpliwość lub wprost zaprzeczyć biblijnemu opowiadaniu i za jednym zamachem przedstawić księgę Daniela jako apokryficzną. Nadto, odnaleziony w roku 1879 napis klinowy podaje szczegółowe wzmianki o latach, idących bezpośrednio przed i po wzięciu Babilonu; jakoż widać z tego napisu, że zwyciężony przez Cyrusa król chaldejski, nazywał się nie Baltazar, lecz Nabonahid. Z czego, według zdania naszych przeciwników, wynika, że „panowanie Baltazara, kończące się na groźnych wyrazach: *Mane, Thecel, Fares*, powinno być stanowczo z dziejów wykreślone.“ Rozumowanie to zanadto pośpieszne; zobaczymy niebawem, że zdanie proroka Daniela najzupełniej się zgadza z faktami i pomnikami przeszłości, które się do dziś dnia przechowały.

Nabonahid, który według wspomnianego klinowego napisu, był ostatnim królem Babilonu, nie pochodził z rodu Nabuchodonozora. Następcą bowiem Nabuchodonozora był syn jego Evilmerodach, zamordowany przez swego szwagra Nergalsarassora (Nerglissor), Nergalsarassor zaś panował tylko cztery lata i zginął podczas wojny z Persami. Syn tego ostatniego Laborosoarchod nie wyszedł jeszcze z lat dziecinnych gdy zaczął już okazywać przewrotne

i okrutne instynkta; starsi przeto kasty chaldejskiej strącili go z tronu i obwołali królem jednego z pomiędzy siebie, *Nabonahida*, o którego nam właśnie chodzi. Nabonahid dla utrwalenia swojego tronu ożenił się z córką Nabuchodonozora, z którą miał syna, w napisach klinowych zwanego *Belsarossorem* („bóg Bel niechaj się opiekuje królem"), a w księgach świętych zwanego Baltazarem.

Otóż pozostaje do rozwiązanie pytanie, dlaczego w księgach świętych Baltazar za życia swego ojca nazywa się królem Babilonu? Niezaprzeczenie potomek Nabuchodonozora z linii żeńskiej miał większe prawa do tronu od swego ojca, intruza. To też nikogo to nie zdziwi, skoro powiemy, że Nabonahid, dla wzmocnienia swego stanowiska na tronie, przyjął swego syna za współ-króla, podobnie jak niegdyś Dawid Salomona i Seti I Ramzesa II.

Rozumowanie to nie jest prostym domysłem; lecz rzeczywistym faktem, który poprzeć możemy licznymi argumentami. 1-o. Kiedy, według opowiadania Biblii, Baltazar chciał uczcić Daniela największymi możebnymi zaszczytami, powiedział do niego: „W szkarłat ubran będziesz, i złoty łańcuch będziesz miał na szyi i *trzecim w moim królestwie księżęciem* zostaniesz." (*Daniel*, V, 16). Skoro nie może mu oddać drugiego miejsca, to znaczy, że ono już było zajęte, gdyż władza królewska należała do ojca i do syna. 2-o. Anglik Loftus odkrył w Ur następującej treści napis, w którym Nabonahid błaga boga *Sina* o pomyślność dla siebie i dla swego starszego syna: „Aczkolwiek ja, Nabonahid, król Babiloński, długo grzeszyłem przeciwko wielkiemu bogu, jednakże zachowaj mnie i udziel mi życia po najdłuższe lata, do jakich człowiek dojść może. A ponieważ mam Belsarossora, odrośl serca mego, syna mojego najstarszego, z powodu niego więc rozszerzaj cześć twego bóstwa wielkiego. Niechaj życie jego pozostanie wolne od niebezpieczeństw tak długo, jak losy na to pozwolą." W napisie tym Nabonahid dłużej się modli za swego syna, aniżeli za siebie, a pewien nacisk, z jakim to czyni, każe się domyślać, że Baltazar musiał być wyższy godnością od zwykłych następców tronu. 3-o. Odnaleziony w 1879 r. napis klinowy wielokrotnie wzmiankuje, że syn Nabonahida był dowódcą całej armii; inny znowu napis, zwany napisem „walca Cyrusa," przedstawia nam Baltazara jako vice-króla, naczelnego wodza armii, otoczonego swym dworem, podczas gdy jego ojciec, Nabonahid, dobrowolnie trzyma się zdala od rządu. Z tych rozmaitych świadectw okazuje się wyraźnie, że Baltazar miał, jeżeli nie tytuł, to przynajmniej zajęcia królewskie, i że w skutek tego Daniel mógł słusznie nazywać go królem, tem bardziej, że gdy na kilka tygodni przed zdobyciem Babilonu Nabonahid dostał się do niewoli, przez ten czas Baltazar był królem rzeczywistym.

Co więcej, najnowsze odkrycia pozwalają iść dalej jeszcze i twierdzić, że w czasie panowania Nabonahida Baltazar prawdopodobnie był uważany za króla w właściwem tego słowa znaczeniu. W r. 1876 odkryto mnóstwo kontraktów babilońskich, w których w ciągu dwóch wieków występują kolejno różni członkowie jednej i tej samej rodziny; jeden z tych kontraktów, prawdopodobnie pochodzący z ostatnich lat Nabonahida, nosi datę z trzeciego roku panowania króla Marduk-Sarossora; otóż prawdziwe imię Baltazara jest Bel-Sarossora, które od poprzedniego różni się jedynie

pierwszą swoja połową. Lecz ta różnica niczem nie jest w rzeczywistości, ponieważ Marduk i Bel są to dwa imiona jednego i tego samego boga. Belsarossora znaczy: „niechaj się bóg Bel opiekuje królem," czyli zupełnie to samo, co „niechaj się bóg Marduk opiekuje królem." Marduk-Sarossora jest więc prawdopodobnie to samo, co Baltazar.

Jakkolwiek wreszcie rzeczby się miała, w żadnym razie z powodu kwestyi o Baltazarze nie można Biblii o błąd posądzać, wiemy bowiem z Xenofonta, że Nabonahid po swojej porażce nie wszedł do Babilonu, lecz z garstką żołnierzy zamknął się w Borsyppie; wiemy z napisu klinowego, że syn Nabonahida nazywał się Baltazar, wiemy z Daniela, że ten, który sprawował rządy w Babilonie pod nieobecność Nabonahida, nazywał się tak samo Baltazar. Czyż więc można z tak różnych świadectw domagać się większej zgodności?

Również i to nie przedstawia trudności, że Baruch i księga Daniela nazywają Baltazara synem Nabuchodonozora, gdyż w napisach assyryjsko-babilońskich nazwa „syn" oznacza wogóle następcę. Tak np. na obelisku w Kalach Jehu nazwany jest „synem Amrego." Tembardziej więc Baltazar, wnuk Nabuchodonozora, mógł być nazwany „synem."

Obacz: *Vigouroux:* „Bible et decouvertes modernes," t. IV; — *Lenormant:* „Manuel d'hist anc." t. II; — *Babelon:* „Annales de philos. chrst. janv. 1871;" — *Boscawen:* „Babylonian dated Tablets;"— *G. Rawlinson:* „The fire great monarchies of the ancient world." Lond. 1865, III, 615; — *X. Nowodworski:* „Encyklopedya kościelna," t. I, str. 621;—*X. Zaborski:* „Źródła histor. Wschodu," Krak. 1888, str. 185 nst. *X. A. K.*

BARTŁOMIEJ (*Noc św. B'a*). — Żaden poważny pisarz nie śmiałby dziś przeczyć, że olbrzymia rzeź protestantów w nocy z 23 na 24 Sierpnia 1572 r. i dni następnych, była przedsięwzięta i wykonana w celach politycznych, przez ludzi politycznych, przeciw wrogom politycznym. Pewna rzecz również, że w tym smutnym wypadku Kościół pozostał na uboczu. Dotychczas ani w naradach, które ten fakt pośrednio przygotowały [1]), ani w jego wykonaniu

---

[1]) Prw. „Zur Vorgeschichte der Bartholomäusnacht" *Stimmen aus Maria—Laach* XXXIX, 116 nast. Nawet poważni protestanccy pisarze wykluczają udział Kościoła w nocy św. Bartłomieja, ob. *Ranke.* „Französische Geschichte." I, 235 nast. *Ritter.* „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation." Stuttgard, 1889 r., I, 439, *Acton,* „The North Britisch Revier," 1869, II, 46, 55, obok niekrytycznych szczegółów kategorycznie zaprzecza wpływu Stolicy Apost. na te wypadki: „...one, (t. j. szczegóły godów weselnych) bezwarunkowo nie pozwalają składać odpowiedzialności za to na Rzym. Gody weselne odbywały się wyraźnie przeciw woli papieża, który trwał przy odmowie dyspensy na to małżeństwo, a zatem działał w ten sposób, który raczej mógł posłużyć do przeszkodzenia spiskom." O stanowisku jezuitów w tej sprawie prw. „De rebus Societatis Jesu Commentarius" *Oliverii Manarei.* Florentiae 1886, p. 106. — *Nic. Bailly.* S. J. Historia vitae R. P. Edmundi Augerii. Parisiis 1652, p. 138;—*Jean de Boussières.* Historia Francica, Lyon, 1661, 4 vol.—*Huber,* Jesuitenorden, str. 157, mimo całej swej przeciwnej tendencyi, musiał przyznać, że „*es lässt sich bis jetzt nicht erweisen,* dass sie (t. j. Jezuici) an den folgenden Religions—Kriegen vom Blutbad zu Wassy bis zur Bartholomäusnacht directe Mitschuld besitzen."

nie można było dopatrzyć nawet śladów jakiegokolwiek działania francuskiego duchowieństwa albo papieztwa [1]).

Przyjrzyjmy się zblizka całej tej sprawie, przypomnijmy okoliczności, które ją poprzedziły, a to nam pomoże do zrozumienia całej bezpodstawności mieszania religii i Kościoła do zbrodni w nocy św. Bartłomieja.

Antymonarchiczne dążności pewnej części francuskiej szlachty, i republikański duch kalwinizmu—oto dwie główne sprężyny wojen hugonockich, a nadto jeszcze stosunki i parlamentarne przymierza, jakie hugonoci za przykładem niemieckich protestantów na własną rękę zawierali z ościennemi państwami, słowem—czyny, mogące zagrażać politycznemu bytowi Francyi jako samoistnego państwa i królestwa. Współzawodnicy Niemiec, francuscy królowie: Franciszek I (1519—1547) i Henryk II (1547—1559) popierali protestantów w Niemczech, a krwawo prześladowali ich u siebie. To też za Franciszka II (1559—1560) zaszło pierwsze wielkie sprzysiężenie w Amboise pomiędzy hugonotami a Bourbonidami, które 1200 ludzi przypłaciło życiem. Krwawa ta bójka była hasłem do właściwych wojen hugonockich.

Niebawem francuscy protestanci odwołali się o pomoc do swych współwierców w Niemczech i w Anglii, a katolicy do Filipa II hiszpańskiego, i gdyby polityka dworu francuskiego nie zapobiegła katastrofie, Francyę spotkałby tenże los co Niemcy: utrata narodowej jedności, rozszczepienie na wiele państewek i zależność od państw ościennych.

Koniec walki zdawał się już blizkim, gdy po dziesięcioletniem wzajemnem we krwi broczeniu, zawarto pokój w St. Germain-en-Laye (1570), który zapewnił protestantom niemal zupełną religijną i polityczną swobodę.

Po tym pokoju, jak mogło przyjść do krwawej nocy św. Bartłomieja (23—24 Sierpnia 1572), dla wielu było historyczną, albo raczej psychologiczną zagadką, mogącą znaleść rozwiązanie tylko w duszy matki młodocianego wówczas Karola IX—Katarzyny Medicejskiej; lekkomyślni i jednostronni historycy—a ich poglądy niestety znajdują zawsze najliczniejszych zwolenników, — łatwo doszli do przekonania, że nic innego, tylko religia, a względnie katolicyzm uzbroił ramię morderców w nocy św. Bartłomieja. Pogląd ten szybko upowszechnili hugonoci i ich przyjaciele przez rozmaite w ich duchu pisane utwory, w najnowszych czasach szczególne zjednali mu uznanie libreciści Meyerbeerowskiej opery „Hugonoci“ — Eugeniusz Scribe i Emil Deschamps.

Poglądem tym zachwiał i prawdę na jaw wystawił b. belgijski minister oświaty i spraw wewnętrznych, znany i ceniony historyk Flandryi, baron Józef Marya *Kervyn de Lettenhove*, którego dzieło „*Froissard*, étude littéraire sur le 14 siècle“ otrzymało nagrodę akademii francuskiej, i któremu, pomimo jego „klerykalnego“ stanowiska, *Conversations-lexicon* Meyera daje zaszczytny przydomek „znakomitego dziejopisarza.“

---

[1]) *Baumgarten.* Vor der Bartholomäusnacht. Strasburg, 1882.

Ten tedy w dziele swem „Les Huguenots et les Gueux“ (Bruges, 1884—86), na podstawie archiwalnych dokumentów, przeważnie dotąd nie spożytkowanych, daje dokładny obraz powstania i rozwoju wojen hugonockich, a w końcu drugiego tomu swego dzieła zwraca szczególną uwagę na genezę „krwawego paryskiego wesela.“ Stamtąd więc zaczerpniemy kilka szczegółów pewnych:

Królowa-Matka sądziła, że najlepiej zapewni spokój wewnątrz państwa, a zarazem uzyska wpływ na hugonotów, gdy córkę swą Małgorzatę odda w małżeństwo kalwinowi, Henrykowi ks. Nawarry, późniejszemu królowi Henrykowi IV. *Przed* pokojem w St-Germain mówiono, że księżniczkę miał poślubić Guizyusz młodszy, ku któremu i serce panny się skłaniało, zaś *po* tym pokoju miała być przez przymusowe małżeństwo Małgorzaty z Henrykiem umocowana ugoda dworu z hugonotami. Ale Rzym żadną miarą dyspensy udzielić nie chciał. Odmawiali jej zarówno Grzegórz XIII jak Pius V. Król Karol IX przez swego ambasadora w Rzymie kazał oświadczyć papieżowi, że jeżeli żądanej dyspensy nie udzieli, bez niej odbędzie się ślub i gody weselne. Już sześć tygodni czekał narzeczony w Paryżu, wtedy sporządzono podrobioną rzymską depeszę, w której donoszono, że dyspensa została udzielona i natychmiast będzie wysłana; wobec tego dał się namówić wuj narzeczonego kardynał Bourbon, i dnia 18 sierpnia pobłogosławił związek małżeński. Gdy podczas błogosławieństwa kardynał zapytywał pannę młodą, czy chce pojąć za małżonka księcia Nawarry, ta milczała; ale król Karol zmusił ją do okazania przynajmniej skinieniem głowy swego przyzwolenia. Przed zaczęciem Mszy św. za nowożeńców pan młody umknął. (Kervyn de L. l. c. t. II, str. 527 nst.)

Podczas kilkodniowych uroczystości weselnych, obecni w Paryżu hugonoccy goście weselni — a były ich liczne setki—omawiali pod dowództwem admirała Coligny daleko sięgające plany podboju niebezpiecznej dla nich hiszpańsko-niderlandzkiej potęgi. Coligny już uprzednio wpływem swoim u Karola IX przywiódł do skutku związek pomiędzy Francyą a protestancką Anglią; liczył jeszcze na niektórych niemiecko-protestanckich książąt, którzy dotychczas otwarcie lub skrycie hugonotom niejedne oddawali przysługi. A w razie gdyby zdobyte zostały przez Francyę hiszpańskie Niderlandy, zamierzał Coligny przerzucić wojnę na południe Pyrenejów, celem zaspokojenia uroszczeń Joanny d'Albret (matki Henryka) do Nawarry.

Gdyby zaś wszystkie te plany na zewnątrz się udały, zabezpieczoneby zostało wewnątrz Francyi panowanie Coligny'ego i hugonotów, albowiem mimo wszelkich sprzymierzeńców, wojna Francyi przeciw potężnej wówczas Hiszpanii, która nadto miała za sobą pomoc ze strony cesarstwa niemieckiego, mogła tylko doprowadzić do osłabienia francuskiej siły oporu i do upadku władzy królewskiej.

Słaby król, pomału całkowicie przykuty do polityki Coligny'ego, dostarczył już rzeczywiście hugonockim rokoszanom pomocy w ich współdziałaniu z powstańczemi Niderlandami. Za wiedzą króla Karola, na odsiecz oblężonemu w Lipcu 1572 r. przez księcia Albę miastu Mons, zebrało się pod wodzą Genlis'a 1,000 hugonockiej szlachty i 6,000 francuskich woluntaryuszów; ale wojsko to na

pięć tygodni przed weselnemi uroczystościami zostało w puch rozbite przez ks. Albę, a miasto Mons poddać się musiało. W skutek tego coraz śmielej nalegał Coligny na króla, aby otwarcie wystąpił przeciw Hiszpanii. „Nie możemy już dłużej, groził on Karolowi IX, utrzymać naszych tłumów na wodzy; zaczynaj Najjaśniejszy Panie, wojnę przeciw Hiszpanii, albo my przeciw Tobie będziemy zmuszeni wojnę rozpocząć!" Jednocześnie zaczęto we wszystkich prowincyach się zbroić: około 40,000 ludzi czekało na skinienie Coligny'ego. Karol chwiał się; ale matka jego przeczuła niebezpieczeństwo położenia. Sądziła, że gdy Coligny zostanie ze świata zgładzony, cała hugonocka rewolucya razem z nim zduszona będzie. Postanowiła tedy kazać zamordować Coligny'ego na otwartej drodze w zgiełku uroczystości dworskich; ale napadnięty lekko tylko raniony został. Ten zamach morderczy, wykonany dnia 22 Sierpnia w samym środku uroczystości weselnych, na ośm dni rozłożonych, wywołał niesłychane między zgromadzonymi w Paryżu hugonotami rozgoryczenie; królowa napróżno usiłuje zrzucić podejrzenie na Guizów, albo na ks. Albę; ba, nawet w samym królu dopatrywano współuczestnika zamachu. Wtedy hugonoci dnia 23 Sierpnia układają plan napadu na pałac królewski nazajutrz i wymordowania całej rodziny królewskiej. (*K. de Letteuhove* II, 555 nst.) To popchnęło Katarzynę do ostateczności. Po długich bezskutecznych usiłowaniach udało jej się wymódz na synu przyzwolenie, aby wykonanie spisku hugonockiego uprzedzić i jaknajspieszniej zaczepnie na hugonotów krwawą rzezią uderzyć.

W nocy z 23 na 24 Sierpnia Katarzyna Medici swą myśl urzeczywistniła. Padł Coligny pod ręką mordercy, a z nim tysiące zarówno protestantów jak katolików.

Liczba zabitych wówczas w Paryżu chwieje się u rozmaitych historyków między 1,000 a 20,000 osób. Podług rachunków, przechowywanych w paryskim ratuszu, grabarze pochowali w tych dniach grozy 1,100 trupów. [1]) Ile ofiar padło na prowincyi, — trudno oznaczyć. Podług powyższego źródła zginęło na prowincyi 2,000 osób. Podczas wszystkich zaś wojen hugonockich więcej było zabitych katolików, aniżeli protestantów. W samym tylko mieście Orthez marszałek Montgomery kazał wymordować 3,000 katolików; 800 z górą kościołów katolickich zburzyli hugonoci, w tej liczbie 50 kościołów katedralnych. [2])

Takie były prawdziwe okoliczności, poprzedzające noc św. Bartłomieja. Działały tu nie *religijne*, ale *dynastyczne* i *polityczne* pobudki. Zresztą sama Katarzyna Medici i dwór jej był podówczas jaknajdalej od religii i katolicyzmu. Jakie były przekonania religijne tej strasznej kobiety, dowodzi nietylko fakt, że córkę swą Małgorzatę oddała w małżeństwo kalwinowi Henrykowi Nawarskiemu dla względów politycznych, ale nadto drugiego syna swego księcia d'Anjou ożenić chciała z królową Elżbietą angielską, ży-

---

[1]) Prw. *Holzwarth.* Bartholomeus — nacht. Münster, 1871, a także szereg doskonałych rozpraw *A. Maury*'ego w *Journal des savants.* 1881.

[2]) Archives curienses de l'histoire de France. I. Ser. VII. 533. („Le Reveille-Matin de Français.")

cząc jej, aby go „nawróciła na protestantyzm.“ Jeden z młodych przyjaciół tego księcia, że był z religijnych pobudek przeciwny temu małżeństwu, został otruty. „Katarzyna Medici, mówił w Październiku 1570 r., nuncyusz papiezki w Paryżu do hiszpańskiego posła Alava, *wcale w Boga nie wierzy*, ani nikt z tych osób, które są teraz w otoczeniu króla“ [1]). Karol IX przytem był konkubinaryusz. I w obec tego wszystkiego miałżeby czyn takiej doniosłości być spełniony z pobudek religijnych!?

Protestancka ta legenda powinna być raz na zawsze z poważnych ust wyrugowana. A jednak rzecz to dosyć zwykła z tytułu nocy św. Bartłomieja miotać oskarżenia przeciw Kościołowi i czynić go wspólnikiem tak ohydnego morderstwa. Asumpt do tych oskarżeń bierze się z dwóch faktów, przedstawianych po książkach historycznych w jednych i tych samych słowach, a tłómaczonych w jednem i tem samem znaczeniu.

Naprzód zarzuca się francuskiemu duchowieństwu, że nazajutrz po tym wypadku wyraziło swą niewłaściwą radość przez uroczystą Mszę św. i dziękczynną procesyę, w cztery dni potem odprawioną (d. 28 sierpnia 1572 r.)

Fakta materyalne są prawdziwe. Idzie tylko o to, czy one zawierają w sobie lub nie zawierają uznania i approbacyi rzezi. Otóż-to właśnie, nie z poręki duchowieństwa zostały odprawione rzeczone dwie ceremonie kościelne. Duchowieństwo zostało uproszone do odprawienia tych nabożeństw przez dwór i parlament pod pozorami i w warunkach, które uniemożliwiały księżom wszelką odmowę.

Istotnie należy przypomnieć, że dwór francuski nazajutrz po strasznej rzezi nie miał nic pilniejszego, jak uniewinnić się przed panującymi i opinją publiczną Europy. Oświadczył też natychmiast i sam król w parlamencie (d. 26 Sierpnia), że dokonywając rzezi hugonotów, ulegał tylko konieczności politycznej, szło bowiem o życie króla i wszystkich książąt rodziny królewskiej.

Choćbyśmy nawet nie byli dość pewni, czy spisek, uknuty przeciw rodzinie królewskiej był rzeczywisty czy urojony, to w każdym razie rzecz pewna, że łatwo zrodzić się mogło podobnego spisku podejrzenie, gdyż od chwili chybionego zamachu na admirała de Coligny, przywódcy hugonotów okazywali zanadto wiele arogancyi i pewności siebie. Istnienie spisku przypuszczała nawet— słusznie czy nie — mniejsza o to, Małgorzata de Valois, którą nie można chyba posądzać [2]) o wrogie usposobienie dla protestantów. W każdym razie trudno przeczyć, aby ówczesny na wskróś katolicki Paryż nie uwierzył w winę protestantów nazajutrz po tak niespodziewanym wypadku, po głośnem oświadczeniu ze strony rządu w parlamencie i po złożeniu odpowiedzialności na hugonotów. Otóż pod wrażeniem tej winy, podzielanem, rozumie się, przez duchowieństwo, postanowiono odprawić procesyę i Mszę św. dziękczynną. Paryż i duchowieństwo radowało się z ocalenia monarchy. I możeż się to nazywać, jak pisze A. Coquerel *„wysławiać zbrodnię*

---

[1]) *Baumgarten.* Vor der Bartholomäusnacht. Strassburg 1882. str. 33.
[2]) Ob. Memoires pour servir a l'histoire de France. T. X. str. 408.

jako tryumf religii... przyklaskiwać ohydzie... i do wspólności się z nią przyznawać?“

Zupełnie w tym samym duchu, pod osłoną tych samych interpretacyi, wieść o nocy św. Bartłomieja była przyjęta w Rzymie.

Nie chcąc ani powiększać ani zmniejszać zarzutów, stawianych przeciw Grzegorzowi XIII, ślepo pójdziemy za sprawozdaniem naocznego świadka.

Podług dokumentu, znalezionego w archiwum przy klasztorze al Gesù w Rzymie: *Diaria F. Mercantii caeremoniarum magistri*, papież z zezwoleniem królewskiem odbył d. 5 Września konsystorz w przedmiocie śmierci hugonockich przywódców, miano bowiem nadzieję, że przez wypędzenie heretyków królestwo francuskie odzyska spokój. Jego Świątobliwość udał się do kościoła N. M. Panny, zaintonował *Te Deum* i nakazał uroczyste procesye publiczne ku chwale Bożej i pocieszeniu ludzi dobrej woli.

Dnia 8 Września Jego Świątobliwość, otoczony wszystkimi kardynałami, udał się z kościoła Św. Marka do francuskiego kościoła Św. Ludwika, gdzie odprawił uroczyste nabożeństwo.

17 września odprawiono zgodnie z rozporządzeniami papieskiemi jubileusz „za nawrócenie heretyków, za pomyślność wyprawy przeciw Turkom i za szczęśliwy obiór Króla Polskiego.“

Grzegórz XIII kazał wybić medal na pamiątkę ocalenia króla w nocy św. Bartłomieja z napisem: „*Hugonotorum strages*;“ anioł zniszczenia przedstawiony tam uzbrojony w krzyż i miecz. Wreszcie, na rozkaz papieża ułożono i w duchu czasu wykonano trzy wielkie obrazy, przedstawiające trzy chwile paryzkiego dramatu: zamach na Coligny'ego, uchwałę mordu i wykonanie tej uchwały. [1]) Obrazy te wykonał Vasari na ścianach *Sala Regia* w Watykanie.

Pozostaje teraz wyjaśnić, jakim sposobem Grzegórz XIII, który w wigilję nocy św Bartłomieja pisał do księcia Alby: „Nie walczycie dla krwi rozlewu“ (*Theiner, Annales Eccl.* T. I. str. 287), mógł się radować na wieść o krwawej egzekucyi hugonotów.

Obrońcy Grzegorza XIII mówili, że papież został w błąd wprowadzony; że francuska dyplomacya zdołała go przekonać o spisku, uknutym przez protestantów przeciw rodzinie królewskiej, i że w owej objawionej publicznie radości papieża należy upatrywać wyraz bardzo naturalnego uczucia zadowolenia, jakiego doświadczać musiał Głowa Kościoła na wieść, że katolickie francuskie królestwo, zamiast zginąć w zastawionych nań sidłach, wielkim wy-

---

[1]) Błędnie utrzymują niektórzy pisarze, jakoby jeden z tych obrazów przedstawiał radę, na której papież uchwala zabójstwo admirała Coligny, przywódcy hugonotów, i mylnie podają napis, położony pod tym obrazem: Pontifex Colinii necem approbat. (Papież potwierdza zabójstwo Coligny'ego). Sam Vasari, malarz tych obrazów, tak pisze w liście do Franciszka Medici d. 12 Grudnia 1572 r. o swym projekcie do trzeciego obrazu: „Nella terza si fara *il Re*, quando va al tempio a ringraziare Dio, che si ribenedice il popolo, et quando *il Re* con consiglio fa parlamento.“ (*Gaye Reumoat.* Carteggio inedito d'Artisti dei secoli XIV, XV, XVI. Firenze 1840 III. 350. Podpis zatem pod tym obrazem, dziś już nieczytelny, zgodnie z myślą artysty był taki: *Rex* Colinii necem approbat). *Król* potwierdza zabójstwo Coligny'ego. Ob. *Misson.* Nouveau voyage en Italie 1727. *Strendhal.* Promenades dans Rome. Bruxelles 1830. I. 234.

siłkiem znowu się podnosi. Że taka obrona była słuszna, dowodzą stare akta dyplomatyczne, wyjęte z archiwum watykańskiego i ogłoszone przez O. Theinera.

Tak w Rzymie jak w Londynie dyplomacya francuska zrzuciła odpowiedzialność za noc św. Bartłomieja na politykę. Depesze nuncyusza Salviati'ego do kardynała sekretarza stanu w Rzymie nie zawierają wprawdzie stanowczych pod tym względem wskazówek, wszelako potwierdzają raczej niż zaprzeczają myśli o spisku na życie króla. W depeszy z dnia 24 Sierpnia, a więc w sam dzień zamachu, nuncyusz pisze: W krótkim przeciągu czasu, jaki upłynął od zamachu na admirała, hugonoci mówili zawsze i działali z wielką arrogancyą, a wczoraj szczególniej Rochefoucauld i Feligny rzucili królowej w oczy niesłychanie zuchwałe wyrazy.“ [1])

Król Karol IX usiłuje wyprzedzić relacye Salviati'ego. Mówi, że chce pierwszy zwiastować tę nowinę papieżowi. List, który przy tej sposobności napisał do Grzegorza XIII, nie ma wielkiego znaczenia; ale posłany został przez niejakiego Beauvilliers'a, ze świty przybocznej, któremu król polecił by ustnie złożył papieżowi sprawozdanie. Otóż o treści tego sprawozdania wątpić nie można wobec innego listu, pisanego przez jednego z dworzan królewskich, a przesłanego Grzegorzowi XIII przez tegoż Beauvilliers'a.

List rzeczony pisze Ludwik Bourbon, synowiec kardynała. Zaczyna od wychwalania dobroci i łaskawości króla francuskiego dla admirała Coligny, a następnie tak mówi: „Rzeczony admirał okazał się tak niegodnym, że miał się zmawiać na życie Jego Królew. Mości, królowej Matki, królewiczów—braci oraz panów katolickich z królewskiego otoczenia. *Pour cela faiet se bastir un roy a sa devotion et abolir toute autre religion que la sienne en ce dict royaume.* Ale Bóg, który zawsze opiekuje się swymi i przy każdej nadarzonej sposobności okazuje, jak sprawiedliwa i święta jest sprawa, którąśmy dla Jego chwały podejmowali, chciał i pozwolił, aby ten spisek został wykryty. A to czyniąc, tak oświecił umysł Jego Królewskiej Mości, że w tymże dniu, kiedy ten nieszczęśliwy myślał zacząć swe niegodne przedsięwzięcie, król wydał wyrok na niego i na jego wspólników, tak, iż został zabity ze wszystkimi głównymi przywódcami sekty.“ [2])

Upewniony takiemi wiadomościami Grzegórz XIII, musiał mieć niejasne pojęcie o wypadkach nocy św. Bartłomieja.

Radość okazana przy tej sposobności oznaczała tyle, co powinszowania, jakie dziś panujący sobie nawzajem przesyłają, gdy któremu z nich uda się ujść szczęśliwie kuli mordercy lub wybuchu jakiejś piekielnej maszyny.

Gdzież tu więc miejsce na posądzanie religii i duchowieństwa o wpływ lub udział w rzezi protestantów w nocy św. Bartłomieja?

Prw. *O. Guilleux* w *Dict. Apol.* X. Jaugey'a; *Geschichtslügen.* Paderborn 5 wyd. n. 43. Die Bartholomäusnacht. *X. W. S.*

---

[1]) *Theiner.* Annales Eccles. T. I. str. 329.
[2]) *Theiner.* Annales Eccles. T. I. str. 334.

BATHYBIUS.—Sławny naturalista angielski, Huxley, w r. 1868 nadał tę nazwę pewnej masie galaretowatej, klejowatej a bezkształtnej, którą świeżo zebrano w mule mórz głębokich, a którą on uważał za obdarzoną życiem, zwłaszcza, że przez potężny mikroskop dostrzegł w niej niewyraźne jakieś ruchy.

Ten bathybius (żyjątko znajdujące się na dnie morskiem) zrobił wiele wrzawy w świecie ewolucyonistów, którzy w nim znajdowali niespodziewaną podporę dla swej teoryi. Zdawało się, że było to przejście od natury nieorganicznej do organicznej, od materyi martwej do życia, które w bathybiusie miano wykazać; widocznie bowiem substancya ta jeszcze nie zorganizowana, powstała samorodnie w głębi oceanu. Z rąk Huxleya mniemany bathybius przeszedł do rąk koryfeusza ewolucyonizmu w Niemczech, v. Hoeckel'a, który w r. 1870 wziął go za przedmiot szczegółowego badania, i pod pozorem, że on się wobec czynników reakcyjnych zachowuje tak jak zwykła materya organiczna, uznał w nowej substancyi naturę organiczną. Gümbel z Monachium poszedł może jeszcze dalej, gdyż zaczął utrzymywać, że ta substancya znajduje się nie tylko w mule głębokich mórz, jak utrzymywali Huxley i v. Hoeckel, ale we wszystkich morzach i na wszelkiej ich głębokości.

W ślad za temi naukowemi powagami, ośmieleni dokonanem przez nich odkryciem, poczęli geologowie głośniej niż kiedykolwiek przypuszczać istnienie życia w kanadyjskim Eozoonie, prostej skamieniałości, którą jakoby miano znajdować w wapieniach Kanady, t. j. w jednym z najdawniejszych pokładów formacyi osadowej, a którego ustrój jest zupełnie ten sam, co ustrój mniemanego bathybiusa.

Tryumf ewolucyonistów na tym punkcie nie trwał długo.

W 1875 r. rząd angielski polecił komisyi uczonych naturalistów zbadać naukowo dno morskie przy pomocy oczyszczania i świdrowania ziemi. Naukowa ta wyprawa, działająca na wybrzeżach Challenger, nie trwała dłużej nad trzy lata i stała się sławną w dziejach wiedzy ludzkiej. Uczeni, którzy ją przedsięwzięli, wierzyli na słowo Huxleya i Hoeckel'a w istnienie bathybiusa. Jeden z nich, John Murray, otwarcie się do tego przyznaje. Nie ich to wina, że im przyszło obalić twierdzenie pierwszych badaczów. Sami byli mocno zdziwieni, gdy podczas całego pierwszego roku swej pracy nie odkryli nic, coby przypominało bathybiusa. Lecz oto pewnego pięknego poranku z niemałem zdziwieniem spostrzegli rzeczoną substancyę w wodzie morskiej, zakonserwowanej przez nich w spirytusie. Niestety, nie można było już wątpić, że ta substancya, którą dotychczas miano za materyę organiczną lub jakiś pierwotwór, niczem innem nie była, jak tylko zwykłym roztworem, — poprostu siarczanem wapna czyli gipsem. Potwierdziły tę prawdę dalsze doświadczenia; rozczyn ten tylko wtedy następował, gdy wodę morską pomieszano z wyskokiem alkoholu, — warunek to konieczny, aby siarczan wapna, który zawsze się zawiera w wodzie morskiej, stał się częściowo nierozpuszczalnym.

Co się zaś tyczy poruszeń, dostrzeganych w badanej przez Huxleya substancyi, to one w danym razie są bez znaczenia, gdyż oddawna wiadomo, że materya, rozłożona na mineralne cząsteczki, pogrążona w płynie, przybiera pod silnym mikroskopem ruchliwość,

mogącą łatwo w błąd wprowadzić każdego. Są to tak zwane odruchy *brownowskie*, od imienia uczonego, który pierwszy je zauważył przy badaniu wydrążeń w kryształkach kwarcu.

Tak więc badania naturalistów w Challenger wypadły fatalnie dla bathybiusa. Samemu Huxley'owi przedstawiono rozczyn, otrzymany przez połączenie z alkoholem, i, jak było do przewidzenia, musiał ten uczony uznać jego tożsamość z materyą, którą poprzednio uważał za substancyę żyjącą. Rozczarowanie było najzupełniejsze. Była chwila, że Huxley omało „nie połknął pigułki," jak się sam wyrażał, i dodawał, że tylko przez zbytek ostrożności został w błąd wprowadzony. Wymagał on bowiem, aby każdą cząsteczkę mułu, wydobytą z morza, natychmiast wkładano w flakoniki ze spirytusem i odsyłano do jego laboratoryum. Bezwiednie tedy zachował właśnie te ostrożności, które są konieczne do otrzymania rozczynu siarczanu wapna.

Zdawało się, że po tych doświadczeniach bathybius przepadnie. Hoeckel, który był świadkiem tych uczonych zabiegów, sam musiał uledz przykremu rozczarowaniu. Pierwszy o tych rezultatach zawiadomił publiczność de Lapparent. *(Revue des questions scientifiques. Styczeń 1878).* To też najwyższe ogarnęło wszystkich zdziwienie, gdy się w Sierpniu 1879 r. dowiedziano, że prezes Towarzystwa Brytyjskiego, Allman, na zjeździe w Sheffield wznowił legendę o bathybiusie i winszował Huxley'owi jego odkrycia.

Łatwo pojąć trudne położenie Huxley'a. zwłaszcza, że wypadało mu odpowiedzieć na odezwę pana prezesa. Zręcznie jednak wywiązał się z trudnego zadania. Przytaczamy dosłownie własne jego wyrazy:

„Nasz prezes, powiada on, zrobił alluzyę do pewnej... rzeczy,—nawet rzeczywiście nie wiem, czy mam ją nazywać rzeczą, czy inaczej *(śmiechy)*, — którą nazwał przed wami *Bathybius'em*, oświadczając, co jest najzupełniejszą prawdą, żem to ja go światu dał poznać; w każdym razie to pewna, żem ja go ochrzcił *(ponowne śmiechy)* i w pewnem znaczeniu jestem jego bardzo dawnym przyjacielem *(wybuch śmiechu)*. Gdy ten ciekawy bathybius został w świat puszczony, przez czas jakiś mnóstwo ludzi szanownych tę małą rzecz brało do ręki i zrobiło z niej wielką sprawę *(śmiechy)*. I, jak to sz. prezes raczył wam, panowie, powiedzieć, wszyscy ci ludzie powtórzyli i potwierdzili wszystkie zeznania, którem ja przedtem bardzo ryzykownie w tym przedmiocie wygłosił. Rzeczy więc szły swoim trybem, a ja myślałem, że mój młody przyjaciel bathybius przyniesie mi jakieś szczęście *(ponowne śmiechy)*. Ale niestety, przykro mi to wyznać, z biegiem czasu przyjaciel mój wcale nie dotrzymał obietnic, danych mi w młodości *(wybuch śmiechu)*. Naprzód nie udało się go znaleść tam, gdzie znaleść go się spodziewano, co samo już było bardzo nie dobre *(śmiechy)*, a co gorsza, gdy go wreszcie znaleziono, zaczęto się o nim dowiadywać najrozmaitszych rzeczy. W istocie, z żalem widzę się zmuszonym wam wyznać, panowie, że były umysły tak pessymistyczne, które utrzymywały, że to nie było nic innego, jak tylko galaretowaty roztwór siarczanu wapna. Jeżeli to prawda, to mi bardzo przykro, bo za to, że inni byli w błąd wprowadzeni, ja pierwszy mu-

siałem być odpowiedzialny. Ale, jak na teraz, ja sam tej sprawy nie rozumiem.“

Co prawda, możnaby żądać od p. Huxley'a szczerszego przyznania się do błędu, ale przyznać się otwarcie znaczyłoby to upokorzyć się samemu, a może nawet upokorzyć prezesa, któremu był przecież obowiązany za toast dziękować... Zresztą, jak uważa Lapparent w drugim artykule o tymże przedmiocie (*Revue des questions scientifiques. Styczeń, 1880*), „jasna to rzecz dla tych, co umieją czytać między linjami, że uczony profesor wcale się nie łudzi co do stanu swego dawnego klienta, i że gdyby mu było wypadło na własną odpowiedzialność powiedzieć mowę o naturalnem znaczeniu pierwotworu, bardzoby się wystrzegał powoływać się na bathybiusa dla poparcia swego założenia.“

W razie gdyby kto miał jeszcze jakiekolwiek wątpliwości co do bathybiusa, niechaj przeczyta w „*Revue des questions scientifiques*,“ *Styczeń, 1880*, list John'a Merraya, z którego widać, że jego sekundanci, Huxley i Hoeckel, ostatecznie go opuścili.

Francuscy naturaliści, którzy badali dno morskie z pokładu okrętu *Le Travailleur*, inne ze swych badań wynieśli pojęcie o bathybiusie. Warto podać w dosłownem brzmieniu wyrazy, powiedziane w tym przedmiocie przez jednego z rzeczonych naturalistów, Alfonsa Milne-Edwards, w Październiku 1882 r. wobec zgromadzonych przedstawicieli pięciu Akademii:

„Na pokładzie okrętu *Travailleur* przyrzeczono sobie nic nie zaniedbać dla wynalezienia i zbadania bathybiusa. Poszukiwania nie były trudne. Często widzieliśmy w mule tę zagadkową substancyę; poddawaliśmy ją badaniom mikroskopijnym i musieliśmy przyznać, że ona nie zasługiwała na zaszczyt, jaki jej okazywano, ani na wymowne artykuły, jakie jej po czasopismach poświęcano. Bathybius niczem innem nie jest, jak tylko klejowatą massą, jaką z siebie wydają gąbki i pewne zwierzokrzewy przy gwałtowniejszem zgnieceniu ich tkanek przez narzędzia rybackie. Bathybius, który zanadto sobą zajmował świat uczony, powinien zstąpić z piedestału i zejść do nicości.“

Jeżeli więc można wierzyć Alfonsowi Milne-Edward, substancya zwana *bathybius* znajdowałaby się nietylko na dnie słoju z mieszaniną wody morskiej i spirytusu, ale istniałaby rzeczywiście także na dnie mórz, gdzie jednak naturaliści angielscy w czasie swego trzyletniego poszukiwania nic nie znaleźli.

Pytanie więc, po której tedy stronie prawda? Przyznajemy, że nie wiemy. Ale mamy jeden wniosek ogólny, przydatny dla uczonych obu wspomnianych krajów, a który trzeba głośno wypowiedzieć, — tem głośniej, że chociaż mistrze pochylili czoła przed faktami, to przecież uczniowie ich nie okazują tej samej dobrej wiary i nie przestają deklamować o bathybiusie:—to jest, że wynaleziony przez Huxleya głośny pierwotwór trzeba sprowadzić do zera. Nie potrzebuje już nauka nim się zajmować, chyba po to, aby przypomnieć te ostatnie swe niepowodzenia i wyciągnąć z nich *morał o roztropności* i oględności, z jaką się nigdy rozstawać nie powinna. — (Ob. *X. W. Zaborski:* „Darwinizm wobec nauki i rozumu“ III. Kont. darwin. *Przegl. Powsz.* 1885, str. 220 nst.). *H. X. W. S.*

BEL. — Księga Daniela w swej części deuterokanonicznej opowiada historyę o zniszczeniu bałwana Bela: bożek ten miał swój posąg, któremu codziennie składano na ofiarę owce, mąkę i wino; co noc kapłani wchodzili do świątyni, zabierali te ofiary, a w lud wpajali przekonanie, że to bałwan takowe zjada; podstęp ten odkrył Daryuszowi prorok Daniel i przywiódł monarchę do tego, iż zburzyć kazał i bałwana i jego świątynię (XIV, 1—21).

Racyonaliści i protestanci ostro wystąpili przeciw autentyczności tego faktu, lecz dziś przyznać trzeba, że autor tego opowiadania był współczesny faktom, o których mówi, jak również, że jego opowiadanie przedstawia wszystkie cechy prawdziwości, gdyż pomniki miejscowe, zawierające alluzye do ówczesnych babylońskich praktyk, potwierdzają wszystkie szczegóły: cześć Bela była w Babylonie w wielkiem poważaniu, rzeczywiście też składano temu bałwanowi w ofierze pokarmy. Nabuchodonozor bowiem w jednym ze swoich napisów wspomina o darach, jakie codziennie składał na ołtarzu bogów: Marducha i Zirbanita: jednego całego wołu, trochę ryb, miodu, wina etc. Trzeba więc było doskonale znać praktyki babylońskie, aby ten wypadek z bałwanem Bela opisać.

Patrz: *Vigouroux* „Bible et découvertes," t. IV; tubingskie „Theologische Quartalschrift," 1872 r., str. 554.

BETHEL. — Bethel jest jedną z najważniejszych palestyńskich miejscowości, wspominanych w Biblii. Podług racyonalistów było tam sanktuaryum chananejskie, które Hebrajczycy po zdobyciu Palestyny sobie przyswoili, i które obrócili na miejsce czci religijnej aż do reformy Jozyasza.

Z takim sposobem pojmowania tej nazwy pozostają w formalnej sprzeczności dane Ksiąg Świątych. Bethel zwało się pierwotnie Luza (Gen. XXVIII, 19); Abraham wzniósł tam ołtarz Bogu (XII, 8); nowe to imię nadał mu Jakób po widzeniu, jakie miał na tem miejscu (ob. art. *Betyle*). W epoce Sędziów widzimy wprawdzie arkę przymierza, stojącą w Bethel, lecz tylko tymczasowo i najpewniej z powodu wojny (Jud. XX, 27). Od tej zaś chwili aż do rozdzielenia się królestwa nie ma mowy o świątyni, wzniesionej w Bethel. Prawda, że po schizmie izraelskiej Jeroboam wzniósł dwa cielce złote i jednego z nich umieścił w Bethel, gdzie wybudował mu oltarz i ustanowił stan kapłański (III Reg. XII, 29 nst.). Ale to właśnie dowodzi, że przed Jeroboamem nie było w Bethel świątyni, tylko przypominano sobie, że kiedyś była tam ona. Co więcej, postępku Jeroboama nie można uważać za czyn religii hebrajskiej; jest to raczej czyn odszczepieńczy, a nawet bałwochwalczy, nadewszystko zaś jest-to środek polityczny, mający oddalić Izraelitów od świątyni Jerozolimskiej, którą jako jedyną prawą swą świątynię uważali się za obowiązanych odwiedzać. Odszczepieństwo polityczne nie trwałoby długo, gdyby Jeroboam zostawił swym poddanym możność składania ofiar w Jeruzalem, i gdyby nie uzupełnił swego dzieła religijnem odszczepieństwem. W skutek tego spotykamy wzmianki o Bethel jako o świątyni; lecz jest to świątynia odszczepieńcza, która tak samo nie może być dowodem przeciw jedności świątyni u Hebrajczyków, jak rozmaite sekty pro-

testanckie nie mogą być dowodem przeciw jedności Kościoła katolickiego. (Ob. art. *Świątynia).*

BETYLE. — Betyle były to kamienie, którym Fenicyanie i inne ludy chananejskie składały cześć pogańską, uważając je za siedzibę samego bóstwa. Stąd też pochodzi ich nazwa *bet el* (mieszkanie boga); w rzeczywistości zaś cześć ta była pewnym rodzajem fetyszyzmu.

Otóż racyonalistowscy krytycy, którzy u ludu hebrajskiego chcą widzieć wspólne wszystkim starożytnym ludom cechy religijne, twierdzą, że i pierwotni Izraelici mieli także swoje *betyle*, swe bogi-kamienie. Podług zdania tychże racyonalistów (ob. *Arka przymierza)* przechowywane w Arce tablice prawa Mojżeszowego niczem innem w rzeczywistości nie były, jak tylko takim kamieniem Jehowy. Przytem utrzymują, że na poparcie swego systemu znajdują nowy dowód w fakcie, opowiedzianym przez Księgę Rodzaju, a mianowicie: Jakób w drodze z ziemi Chanaan do Mezopotamii miał widzenie boże, sen o *drabinie*, i słyszał Boga, obiecującego mu najobfitsze błogosławieństwa; przebudziwszy się, zawołał: *„Prawdziwie Pan jest na tem miejscu, a jam nie wiedział... Nie jest tu nic inszego, jedno dom Boży, a brama niebieska.“* (XXVIII, 16, 17). Poczem, by uczcić pamięć tego widzenia, wziął ten sam kamień, na którym spoczywała jego głowa, i postawił go jako pomnik, namaszczając oliwą; co więcej, miejsce to nazwał *„Bethel,“* która to nazwa w gruncie rzeczy jest tym samym wyrazem, co *betyl.*

Taka jest treść opowiadania biblijnego i takie wydarzenie, w którem racyonaliści widzą dowód fetyszyzmu Hebreów. My zaś przeciwnie, widzimy w tem wszystkiem zupełnie co innego; i w rzeczy samej: 1-o, z wydarzenia powyższego nie można logicznie wnioskować o istnieniu fetyszyzmu u Żydów; co najwyżej, wydarzenie to świadczyćby mogło, że Jakób znał zwyczaje opuszczonych przez się ludów chananejskich, i że na mocy zestawienia pojęć powziął zamiar wystawienia pomnika, formą podobnego do tych, które mógł był kiedyś widzieć, chociaż o znaczeniu zupełnie odmiennem. Przyznajemy nawet, że te pomniki, w pobożnej i czystej intencyi wzniesione, mogły z czasem stać się pobudką do bałwochwalstwa dla tych z pośród Izraelitów, których umysł był mniej rozwinięty, a serce do Boga mniej przywiązane; i dla tego to właśnie później zabronił Mojżesz wznoszenia podobnych kamieni (Lev. XXVI, 1). 2-o. Przeciwnie, w opowiadniu Księgi Rodzaju wszystko tchnie monoteizmem i spirytualizmem. Na drabinie, którą widział Jakób, aniołowie zajmują rozmaite szczeble, ale na jej szczycie sam tylko znajduje się Bóg; Bóg ten jest Bogiem Abrahama i Izaaka, a także Bogiem wszystkiej ziemi (13—14); słowa wyrzeczone do Jakóba nie są wcale mową jakiegoś boga-fetysza, a mowa Jakóba nie jest mową fetyszów; jeżeli na pamiątkę kładzie kamień i daje mu nazwę Bethel, (w. 22), to nazwę tę chce odnosić do całej miejscowości, która jest miejscem nawiedzenia boskiego, nie zaś do samego tylko kamienia, na którym głowę swą skłonił: „To miejsce..., powiada on, jest domem Bożym i bramą niebieską.“ Proszę zwrócić uwagę na wyrażenie: „brama niebieska.“ jeżeli to miejsce jest bramą niebieską dla tego, że na niem Bóg się ukazał, to znaczy, że Bóg

mieszka w niebie, to znaczy, że chcąc Go posiadać, trzeba być w niebie, a nie wobec tego kamienia. 3-o. Opowiadanie to sprawia tyle kłopotu racyonalistom, że chcieliby z niego wyrzucić wszystkie szczegóły, które ich wstydzą; to też pragną widzieć sprzeczności pomiędzy tym rozdziałem, a innemi miejscami Księgi Rodzaju: „Wypadek ten, powiada Vernes, zaszedł wtedy, gdy Jakób podróżował ku równinom wyższej Syryi. Inna znów tradycya przenosi to wydarzenie na czas powrotu Jakóba... (Gen. 9—15). Jakób zbudował na tem miejscu ołtarz we właściwem tego słowa znaczeniu (XXXV, 1—7); inny znów pisarz posuwa się wstecz i przypisuje Abrahamowi budowę tegoż samego ołtarza (Gen. XII, 9).“

W rzeczywistości zaś w tem wszystkiem nie ma najmniejszej sprzeczności, lecz tylko fakta kolejno po sobie idące; Abraham już składał na tych miejscach ofiarę (XII, 8); później Jakób ma tam widzenie i kładzie kamień pamiątkowy (XXXVIII), gdy mu się Bóg objawia w Mezopotamii, przypomina mu czyn jego i mówi: „Jamci jest Bóg Bethel, gdzieś namazał kamień“ (XXXI, 13); później jeszcze na tem samem miejscu Jakób wznosi ołtarz na rozkaz Boży (XXXV, 1); wreszcie namaszczony kamień, o którym mowa w rozdz. XXXV, 14, był przeznaczony do święcenia pamięci nowego objawienia się Boga, drugi zaś kamień położony został na pamiątkę powrotu Jakóba z Mezapotamii, o czem wyraźnie mówi Księga Rodzaju w rozdz. XXXV, 9. — (Patrz system Vernes'a wyłożony w czasop. „*Revue de l'histoire des religions.* Styczeń,“ 1882).

BIBLIA I AWESTA. — W modzie jest obecnie twierdzenie, że religia żydowska i chrześcijańska wzięły główne swoje dogmaty z innych religii, a przedewszystkiem z religii Persyi. Starają się tego dowieść, ukazując na mniemane podobieństwo pojęć religijnych, zawartych w Biblii i w Aweście.

Następujące zaś są wierzenia, Biblii i Aweście rzekomo wspólne, a przez pierwszą rzekomo zapożyczone od świętej księgi Parsów: jedynobóstwo, stworzenie świata, słowo twórcze i pośrednictwo istoty boskiej między Bogiem a człowiekiem, Duch Święty, zmartwychwstanie ciał i życie przyszłe, istnienie szatanów i aniołów, istnienie chóru siedmiu aniołów wyższych nad innych, prorokowanie i raj ziemski.

Nomenklatura zaiste przerażająca; prawie cała teologia katolicka w niej się zawiera; otóż każdy z tych punktów zbadamy po szczególe; zacznijmy od tych, które jako najzupełniej obce religii Persów, trzeba *a priori* od dyskusyi wyłączyć.

1. **Słowo twórcze.** — Twierdzenie, jakoby Awesta zawierała jakąkolwiek, choćby najmniejszą wzmiankę o Słowie twórczem, jest najzupełniej błędne. Pragnących się o tem przekonać, odsyłamy do artykułu „*Słowo Boże.*“

2. **Pośrednik.** Idzie tu o to, czy pojęcie o pośredniku między Bogiem a ludźmi, jak również urzeczywistnienie tego pojęcia w osobie Chrystusa Pana, jest pojęciem chrześcijańskiem, czy jest wierzeniem chrystyanizmowi właściwem? Czy zadanie to rzeczywiście wypełnił Chrystus? czy też może wszystko to jest tylko mytem, pojęciem pogańskiem, z pewnemi zmianami, na grunt chry-

stvanizmu przeniesionemi? To drugie zdanie utrzymywali Burnouf, Marius i wielu innych. Podług nich, pierwsza myśl o pośredniku powstała u Persów i ujawniła się w osobie czy też w duchu *Mithry*, którego imię miałoby oznaczać przyjaciela i pośrednika. Zobaczmy, ile w tem prawdy.

Nigdy Mazdejczycy—ani starożytni ani nowsi—nie znali pojęcia o pośredniku między Bogiem a ludźmi; Zend na określenie go nawet wyrazu odpowiedniego nie posiada. Grzeszny Mazdejczyk otrzymuje przebaczenie za swe winy na skutek dopełnionej pokuty; większą część Vendidadu wypełnia oznaczenie ilości (*quantum*) tej pokuty; niektóre zbrodnie orzeka za niemożliwe do odpuszczenia, tak np. Fargard I w szeregu nieszczęść, stworzonych przez Anromainyusa wymienia jako występki nie do darowania: sodomię i grzebanie trupów (ob. *Fargard*, I, §§ 44 i 46). Fargard III, § 134, dosłownie tak powiada: Jeżeli ktokolwiek pogrzebie w ziemi psy albo ludzi zmarłych, i jeśli tak upłynie dwa lata do ich odgrzebania, to za tę zbrodnię niema dostatecznej kary, niema przebaczenia. Czyny te są na zawsze niemożliwe do odpuszczenia.

Surowość ta, co prawda, złagodniała z czasem, lecz w starożytności, w epoce, o której mówimy w tej chwili, panowała ona wszechwładnie. Wprowadzone później złagodzenie zasadzało się na zmniejszeniu kar i na oznaczeniu pokuty, wymaganej za odpuszczenie grzechów pierwotnie nieodpuszczalnych, ale nigdy nie przypuszczało interwencyi jakiegoś pośrednika. Odnośnie do tego punktu historyi religii mylono się zazwyczaj z powodu błędnego tłómaczenia najzwyklejszego ustępu z Plutarcha. Grecki ten historyk w rozdz. 46 swej księgi o *Izydzie* i *Ozyrysie* tak mówi: „Według zdania Persów, Oromasdes podobny jest do światła, Areimanios zaś do ciemności, Mithra jest pomiędzy obydwoma: αφσῶν μέσον: διὰ τοῦτο μεσίτην τον Μίθραν καλοῦσιν οἱ Πέρσαι. I dlatego właśnie Persowie nazywają Mithrę pośrednim.“

Nie potrzeba filozoficznej dyskusyi na to, aby wykazać, że Plutarch mówi nie o pośredniku pomiędzy zagniewanym Bogiem a grzesznym człowiekiem, lecz poprostu o naturalnem środkowem stanowisku pomiędzy dwoma pierwiastkami, co do swej istoty różnymi. Bóg jest światłem, zły duch — ciemnością, a Mitra czemś pośredniem: świtem lub zmrokiem. Takie jest prawdziwe znaczenie tego zdania Plutarcha.

Daleki od zadań pośrednika między niebem a ziemią, Mithra ukazuje się w całej Aweście jako surowy sędzia, mściciel pogwałconych praw sprawiedliwości. W hymnie, poświęconym jego chwale, w szeregu wyliczanych jego przymiotów czytamy: „Czcimy Mithrę, któremu wojownicy jednozgodnie składają ofiary na grzbiecie swych koni, którego proszą o siłę dla swych zaprzęgów, o zdrowie dla swego ciała, o pokonanie wrogów...; który gdy jest rozgniewany, obrażony, wywraca chaty i miasta, plemiona i kraje, oraz rządców nmanas'ów, viss'ów, plemion i krajów; który devów na głowę bije, który winnych karze, szalbierzy karci, przeciwnikiem jest Peris'ów [1]), który proste ścieżki oszukującego go kraju czyni krzy-

[1]) *Peri* są to duchy dobre, stopniem tylko niższe od aniołów, chociaż równej z niemi piękności. Niegdyś wygnane z raju, mieszkają one w powietrzu

wemi, odbiera mu zwycięstwo i bezbronnego wydaje na łup wojownika tępiciela....; który pobudza do wojennego pogotowia żołnierzy, który tworzy armię, władcą jest potężnym, wszechwiedzącym, który idzie na czele bitwy, który się na tem stanowisku utrzymuje i który druzgoce tam szeregi zbrojne...., a potęgą swą sieje spustoszenie i grozę." (Patrz tłóm. Awesty w języku franc. II wydanie, str. 451 nst.; Yeszt. X. 11, 18, 19, 26. 27. 35—37).

Czynności te, jak widać, nie bardzo się zgadzają z zadaniem pośrednika, są one nawet wręcz mu przeciwne. Pośrednik, który tylko karze i mści się, najoczywiściej nie jest pośrednikiem.

Prócz tego, dla udowodnienia, że Mithra jest pośrednikiem; powołują się na ustęp z Minokhired (22), który tak mówi: „Czwartego dnia po śmierci dusza przybywa do mostu Szandor (Szinvat) wielkiego i strasznego. ....Tam, we wrogiem usposobieniu przedstawiają się jej liczni antagoniści, *Aeszma*, *Ast-vihad*, który pożera wszystko stworzenie, a w usposobieniu pojednawczem *Mithra*, *Sraosza* i *Rasznu*." (Roz. II, 125, 117), Z wyrazu, któryśmy oddali przez *usposobienie pojednawcze* (mianji), chcą zrobić *pośrednictwo* i stąd zdobyć argument na korzyść swego założenia.

Ale ci, co wyraz ten inaczej niż my tłómaczą, albo wcale nie czytali tekstu oryginalnego, albo też są zaślepieni stronniczą zaciekłością. Rzekome to bowiem pośrednictwo objaśniają nam następne paragrafy, które tak mówią: „Rasznu waży czyny ludzkie bez niesprawiedliwości i względów dla kogokolwiek, wielkiego czy małego, pobożnego i wiernego, czy też złego człowieka (§ 118); poczem Sraosza pomaga sprawiedliwej duszy do przejścia mostu (§ 119, 120)." „Zły człowiek spotyka również przeciwnika samego Sraoszę, który go usuwa od mostu i oddaje w ręce dewy Vizaresza (§ 161, 164)." O Mithrze ani słowa. Wstawiennictwo zatem i pośrednictwo tych duchów polega na tem, że Rasznu sądzi surowo i sprawiedliwie, Sraosza pomaga dobrym, a odrzuca złych; Mithra zaś.... że nic nie robi... I czyż takie pośrednictwo jest nam zdolne przypominać Chrystusa, pośrednika między Bogiem a człowiekiem, oddającego ludzko-boskie swe życie celem przebłagania jednego, a zbawienia drugiego? Zbyteczna byłaby odpowiedź na podobne pytanie.

3. **Duch Święty.** Nie mniej błędne jest zdanie, że Awesta zna dogmat o Duchu Św. Chyba na podstawie dziecinnej gry wyrazów coś podobnego można utrzymywać. W księdze tej znajdujemy, co prawda, wyrazy *spento mainyus* i *mainyus spenisto*, które zwykle przez nadużycie tłómaczą przez wyrazy: duch święty, lub duch najświętszy. Tymczasem *spento*, *spenisto*, nie mają wcale tego znaczenia. Pierwszy z tych wyrazów jest imiesłowem, drugi—przymiotnikiem w stopniu najwyższym, uformowanym od pierwiasku *su*, oznaczającego sprzyjać, rozwijać, czynić kogoś szczęśliwym. Wyrazy te zatem odpowiadają łacińskiemu *augustus* (od augere) [1]),

---

w wodzie i w najpiękniejszych okolicach ziemi, w zaczarowanych napowietrznych ogrodach, lub w kryształowych na dnie morskiem pałacach.

[1]) Mazdejczycy zawsze je tak pojmowali. Tłómaczenie Awesty w języku *Pehlvi* wyraz *spento* oddaje przez *afzunik*, wyraz pochodzący od pierwiastku *afzu*, który znaczy *wzrastać*, szczęścić się. (Por. *Pahlavi—Pâzand* glossary, str. 51).

nigdy zaś *sanctus*, *święty*. Prócz tego wyrazy *spento mainyus* nie mają nic wspólnego z Duchem Świętym. Mazdejczycy nie przypuszczali nigdy nawet pojęcia o Trójcy Świętej. „Będę głosił, powiada Yasna (XXX, § 3), dwa duchy bliźnięta, które były nazwane, względnie do natury każdego z nich, duchem dobrym i duchem złym. Oba te duchy złączyły się początkowo w celu utworzenia życia i śmierci i losu istot.“ Oto jest istota mazdejskiego dualizmu. Dwa duchy pierwiastkowe, z których jeden, duch dobry, daje życie, wzrost, powodzenie; drugi, duch zły, jest przyczyną śmierci, udręczeń, zguby. Przyczyna, która sprawia, że jeden duch jest dobry, a drugi zły, jest ta, że jeden sprzyja życiu, działalności istot i prawdzie, drugi zaś zniszczeniu i kłamstwu. Nie z takiej też teologii mogli byli chrześcijanie zapożyczyć swe pojęcie o Trójcy św., o trzech Boskich osobach, wzajem ze sobą złączonych węzłem jednej i tej samej natury, z których druga jest *zrodzona* przez pierwszą, a trzecia *pochodzi* od dwóch innych przez działanie miłości.

4. Archaniołowie. Zdaje się zachodzić pewna analogia co do liczby pomiędzy siedmiu archaniołami chrześcijańskiej teologii, stojącymi bezustannie przed obliczem Boga, a siedmiu *Amesza Spentas* awestycznego nieba. Analogia ta jednak nie da się utrzymać inaczej, jak tylko przez pomieszanie czasów i rzeczy, najbardziej względem siebie różnych. Awesta zaledwie parę razy wymienia siedmiu *Amesza Spentas*, lecz do tej liczby włącza samego mazdejskiego boga *Ahura-Mazdę*. W rzeczywistości przeto, tych mniemanych aniołów jest sześciu tylko, przez co już tożsamość liczby upada. Przytem, liczenie tych siedmiu Amesza-spentas nie jest zbyt dawne; sam wyraz, który ich oznacza jako grupę (Amesza-spenta), w najdawniejszych częściach Awesty jest nieznany; nie spotyka się go nigdzie w Gâthâ, lecz tylko w nagłówkach, dodanych przez ostatnich układaczy. Osobistości, oznaczone później imieniem Amesza-spenta, nie występują jeszcze w starożytnych pieśniach jako duchy pewnej określonej natury i jako rzeczywiste osobowości. Wreszcie Persya dla oznaczenia tych osobistości nie miała wcale wyrazu i stale posługiwać się musiała awestycznym wyrazem *amesza-spent*, albo naśladownictwem perskiego *amahra-Spenta*. [1]) Wszystko to najoczywiściej dowodzi, że pochodzenie grupy Amesza-spentas jest nowożytne, że nazwa ta powstała za ostatniej organizacyi, ostatecznego usystematyzowania mazdeizmu, i że wierzenia mazdejskie nie miały wpływu na pojęcia biblijne.

Nadto obie te grupy aniołów nie mają nic ze sobą wspólnego ze względu na swe zadanie. Chrześcijańscy archaniołowie stoją w obecności Boga, aby Go czcić i otrzymywać od Niego rozkazy, zawsze skorzy do ich spełnienia. Zaś duchy *Amesza-spentas* nigdy nie są *adstantes ante Deum*, i nie mogą być nimi, ponieważ bóg ich bywa niekiedy uważany i liczony jako jeden z pomiędzy nich i jako im podobny. Zadanie ich jest najzupełniej ziemskie. Jeden duch opiekuje się stadami, drugi ziemią, trzeci kruszcami, trzech innych wreszcie ogniem, wodą i roślinami.

---

[1]) Zresztą sam wyraz *spent* nie jest perskiego pochodzenia.

Jakże dalecy są oni w tych czynnościach od naszych archaniołów! Czyżby więc autor księgi Tobjasza dał się może w błąd wprowadzić samej tylko liczbie siedmiu? Ależ ta liczba nie odpowiada liczbie duchów mazdejskich, gdyż jeśli dla otrzymania liczby siedmiu wlicza się do nich boga Ahura-Mazdę, to takiem samem prawem należałoby między archaniołów zaliczyć Jehowę, a wtedy archaniołów biblijnych byłoby ośmiu. Jeśli się zaś Ahura-mazdę do rzędu mazdejskich duchów nie wliczy, to Amesza-spentas będzie sześciu, podczas gdy archaniołów zostaje liczba siedmiu. Skądinąd, od najdawniejszych czasów historyi żydów, liczba siedmiu miała zawsze tajemnicze znaczenie; była to ilość dni stworzenia i podziału czasu; na ołtarzu stało siedm kandelabrów, siedm chlebów pokładanych leżało i t. d. Nielogicznością zatem jest wielką szukać pochodzenia liczby siedmiu po za sferą pojęć żydowskich.

5. **Aniołowie-Stróżowie.** Trzeba dać naprzód pojęcie o Aniołach Stróżach. Pierwszy Haug, powziął myśl zbliżenia tych dwóch rodzajów duchów, i, nieusprawiedliwiając niczem tej asymilacyi, nie wahał się przełożyć wyraz *Frawaszi* przez *guardian angel*. Za jego przykładem poszli inni. Geldner, łagodząc nieco to wyrażenie, używa wyrazu *Szutzgeist*, duch opiekuńczy. Wreszcie w ostatnich czasach w jednem z pism angielskich pisał Monier Wiliams, że przejeżdżając przez Francyę, słyszał, jak kaznodzieja katolicki rozprawiał o aniołach-stróżach, i że zdawało mu się, jakoby stał wobec zoroastryjskiego nauczyciela, rozprawiającego o Frawaszach. Błąd podobny da się jeszcze pojąć u Wiliams'a, który zoroastryzm znał tylko z najdawniejszych ksiąg Hauga, i który jeszcze wierzy, że Zoroaster napisał Awestę na dwa tysiące pięćset lat przed Chrystusem. Ale trudno pojąć, jak mógł się dopuścić tak śmiesznego pomieszania pojęć uczony bawarczyk, Geldner.

Czemże są w rzeczywistości Frawasze? Otworzywszy Awestę, czytamy tam jasno i wyraźnie na wielu miejscach wypisane następujące wyrazy: „Czcimy dusze zmarłych, które są *Frawasze sprawiedliwych: iristânâm urvânô yazamaidê yâo aszaonâm Frawaszayô.*“ (patrz *Yasna* XVII, 43; XXVI, 21, 34 i t. d.) Frawasze zatem są to *dii manes* dawnych Latynów, a *Pitris* Hindusów. Przychodzą one na ziemię w ciągu pięciu ostatnich dni roku, poświęconych pamięci zmarłych. Przychodzą zobaczyć, czy je czczą ludzie na ziemi, czy im ofiary składają, czy dają im pożywienie, to pożywienie, które czyni ich nieśmiertelnymi. (Patrz *Yeszt* XIII, o Frawaszi).

Tekst Awesty dodaje wprawdzie, że Frawasze opiekują się krajem, wioskami, domami, wojownikami, którzy cześć im oddają, ale to raczej z tego tytułu, że one są *manes* lub *genii*, nie zaś, że są aniołami-stróżami. Rzeczywiście zatem Frawasze są to duchy zmarłych, którym szczęście zapewniają hołdy i pokarmy, składane im przez ich potomków na ziemi.

Takimi są pierwotni Frawasze; w późniejszych czasach stają się rodzajem istot niebiańskiego typu. Przychodzi do tego, że zaczynają dodawać takiego Frawasza duchom wyższym, a nawet samemu najwyższemu bogu, Ahura-Mazdzie. Anioł-Stróż Boga — jakie to śmieszne pojęcie! Jeszcze później zaś nauczyciele Perscy, dla wytłómaczenia natury tego niepochwytnego typu duchów, uciekali się do najrozmaitszych wyjaśnień.

Podług autora Minokhiredu, „Frawasze są to niezliczone i bezimienne gwiazdy, które zdobią sklepienia niebios. W całem stworzeniu i w każdem tworzeniu przeznaczonem dla świata ziemskiego, zrodzonem lub niezrodzonem, każde ciało ma swego Frawasza tejże samej co ono natury.“ (Roz. XLIX, 22, 23). „Wszystkie Frawasze tak mężczyzn jak kobiet sprawiedliwych zostały utworzone z ciała pierwszego człowieka.“ (XXVII, 17).

Podług Sad-deri Bundehiszu, w człowieku znajduje się pięć władz: pierwiastek życia, sumienie, dusza, rozum i Frawaszi. Bóg najwyższy przeznaczył te pięć władz ciała ludzkiego do właściwego celu, a każda z nich ma staranie o jednej rzeczy. Zadaniem rozumu jest strzedz pamięci i władzy pojmowania, oraz skłaniać je do spełniania ich funkcyi. Zadaniem Frawaszi jest pobudzanie rozumu do działania w ten sposób, by pokarmy strawne obracał na korzyść organizmu, a niestrawne odrzucał. Przy śmierci pierwiastek życiowy przemienia się w wiatr, sumienie w istotę niebiańską.“ Pozostają zaś rozum, dusza i Frawaszi, i razem bywają poddawane sądowi. Trzy wszystkie te władze mieszają się razem i zdają rachunek z czynności swoich.“

Trzeba przyznać, że są to aniołowie-stróżowie szczególniejszego rodzaju. To też sam Haug umyślnie, czy też może przez nieuwagę, zbija samego siebie, nazywa bowiem Frawaszi także *counter-part-spirits*, przeciwieństwem duchów.

I miał słuszność do pewnego stopnia; jakeśmy to bowiem widzieli. Frawasze są po części takimi duchami, a mianowicie w drugim okresie czasu, i przez to są podobni do gienjuszów akkadyjskich, albo raczej do *Kas* egipskich. Nigdy nie miały one nic wspólnego z aniołami-stróżami; trzeba chyba nie znać zupełnie natury tych ostatnich, żeby wyszukiwać tak mało uzasadnione podobieństwa. Rozsądny katolik, gdy słyszy podobną ocenę swych prawd religijnych, może tylko wzruszyć ramionami i odejść...

Przystępujemy teraz do tych pojęć chrzecijańskich, które bywają uważane jako zapożyczone od religii mazdejskiej i w których istotnie znajduje się coś wspólnego z tą ostatnią. Zobaczymy niebawem, że najpewniejsze dane naukowe stwierdzają, iż pojęć tych Persya bynajmniej nie dostarczyła Judei.

1. **Wiara w zmartwychwstanie ciał** nie wzięła wcale początku w Persyi, dosyć nawet późno zaczęła być znana w tym kraju, i stopniowo się tam rozwijała. Raz tylko jeden jasno i wyraźnie wypowiada Awesta myśl o ciał zmartwychwstaniu, a mianowicie w *Yeszt XIX;* ustęp ten należy w tej książce do najpoważniejszych rozdziałów, których powstanie musi być bardzo bliskie ery chrześcijańskiej, jeżeli nawet nie będzie późniejsze od początków tej ery. Inny ustęp przypuszcza również tę wiarę w ciał zmartwychwstanie (F., XVIII), lecz i ten nie należy do najdawniejszych. Przytem żaden z tych ustępów nie mówi o właściwem ciał zmartwychwstaniu [1]). W reszcie zaś całego dzieła najmniejszej niema alluzyi do zmartwychwstania. Jedynemi wypadkami, mającymi nastąpić przy końcu świata, są: wynagrodzenie (*Ansaszuta*, przyby-

[1]) Mowa tam tylko o zmartwychwstaniu zmarłych *iristo usehistan.*

cie stron), wraz ze zwycięstwem sprawiedliwych, oraz odnowienie świata w stanie szczęścia i nieśmiertelności (*Ameretâitî*), w stanie *Fraszo-Keretis*, to znaczy w stanie wiecznotrwałości, (od *Kers* czynić i *frasza* πρόσω naprzód). Pierwszy z tych wypadków jest zapowiedziany w tych słowach: „Gdy Druze zostanie zwyciężona przez prawdę, przez urzeczywistnienie się w nieśmiertelności tego, co było za oszustwo podawane przez devasów i przez ludzi przewrotnych, wtedy niech wzrasta cześć twoja, o Ahura! Powiedz mi, co wiesz, zanim mnie dosięgnie walka Duchów! Jakim sposobem sprawiedliwy zwycięży złego? albowiem to będzie ostateczny koniec tego świata.“ (*Yasna XLVII.* 1. 2).

O drugim z wymienionych a przy końcu świata zajść mających wypadków, powiedziano tylko tyle: „obyśmy mogli być tymi, którzy uczynią świat wiecznym *yôi îm fraszem kerenaon ahûm.* I oto w tym urywku zdania chcą widzieć niektórzy dowód wiary Awesty w ciał zmartwychwstanie. Naprzód *ahu* znaczy *świat*, a nie *ciało* (które zowie się *ast*, *tanu* albo *kehrp*). Ściśle biorąc, można by wyrazowi temu nadać znaczenie wyrazu: *istota* albo *życie*, nigdy jednak i w żadnym razie *ciało*. Prócz tego, *fraszem kare* nie może znaczyć *zmartwychwstać*. Przekład tej księgi na język pehlvi oddaje ten termin przez wyraz, który pochodzi od tegoż wyrazu *fraszem-kare* i ma toż samo znaczenie *fraszkart*. Wyrazy te odnajdujemy i w wielu innych miejscach Awesty, lecz tam mają one na pewno, (na co się wszyscy zgadzają) to samo znaczenie, które my tu przyjmujemy, albowiem innego bezwarunkowo mieć nie mogą. W *Yasna LIV.* 22., wyrazy te odnoszą się do hymnów *Gatha*, lub też do tego, kto je odmawia; w *Yasna XXXIV.* 25, oznaczają one zwykłą czynność Ahura-Mazdy oraz skutek modłów i pieśni pochwalnych. *Yeszt XIX*, który zawiera jedyny ustęp, gdzie się wyraźniej mówi o zmartwychwstaniu, otwarcie wyróżnia *fraszem-kare* od zmartwychwstania. Powiedziano tam rzeczywiście w § 2: „Ahura stworzył istoty, bardzo dobre, bardzo piękne, bardzo wzniosłe, bardzo szczęśliwe *(frasza)* w tym celu, aby one uczyniły świat wiecznym *(fraszem)*, nie starzejącym się więcej, nigdy już nie umierającym, bez żadnego zepsucia i bez zarazy, zawsze żyjącym, zawsze wzrastającym, iżby umarli zmartwychpowstali, i aby nastała nieśmiertelność *(fraszem)* świata.“ Ustęp ten najwyraźniej wskazuje, co znaczy *fraszo ahû*, t. j. przyszły stan świata, stan nieśmiertelności i doskonałości, lecz który to stan bynajmniej nie obejmuje w sobie ciał zmartwychwstania. Stan ten wytworzyły cnoty stworzeń, zmartwychwstanie zaś jest dziełem proroka Soszyanta.

Wreszcie wyrażone w 9 wier. „Yasna“ XXX, a przytoczone powyżej życzenie byłoby niedorzecznością w ustach Mazdejczyka, gdyby przedmiotem tego życzenia było ciał zmartwychwstanie, ludzie bowiem—nawet sami wierni mazdejscy, nie są w możności dokonać zmartwychwstania. Ostatni jedynie potomek Zoroastra, Soszyant, zapowiedziany światu prorok, ma władzę wskrzeszania ciał. Pragnienie to byłoby nawet bezbożne, w religijnym systemie mazdejskim, albowiem dążyłoby ani mniej ani więcej, tylko do wywrócenia porządku i całego religijnego systemu, jak również przypisywałoby zwykłemu wiernemu władzę, zastrzeżoną samemu tylko wysłańcowi niebios.

Zmartwychwstanie ciał nie było przedmiotem wiary pierwotnego Iranu; przyszło ono z zewnątrz; a tem samem nie kto inny, tylko Semici, którzy sami jedni podówczas tę prawdę posiadali, musieli przekazać ją Persyi.

Na dowód, że wiara w ciał zmartwychwstanie żyła u Persów, przytaczają jeszcze zdanie z Herodota, które w rzeczywistości jest najczystszą ironją. Zabójca Smerdysa, mówi do Kambyzesa: „Brat twój zginął z mej ręki, widziałem go martwym. Jeżeli kiedyś zmarli zmartwychwstaną, bój się, by nie powrócił sam Astyages. Lecz jeśli wszystko pozostanie po dawnemu, niczego się nie obawiaj. (Εἰ μὲν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεςτέασι). Prawdziwe znaczenie tego zdania jest takie: „Gdyby teraz przyszło do tego, żeby umarli zmartwychwstali...“ A zatem nie przypuszczał powiernik Kambyzesa, żeby powszechne zmartwychwstanie nastąpić mogło...; co więcej, gdyby Herodot był wiedział, że Persowie wierzyli w ciał zmartwychwstanie, nie omieszkałby z pewnością o tem mówić w swem studyum, poświęconem religii Persów. Nauka bowiem tego rodzaju musiałaby zwrócić na siebie uwagę Greka, do podobnych zasad religijnych nie przyzwyczajonego.

2. **Raj ziemski.** Racyonaliści powiadają, że biblijny raj ziemski jest pojęciem czysto Irańskiem, które przeszło do żydów. Raj biblijny jest naśladownictwem *Vara*, czyli ogrodu, założonego przez Irańskiego bohatera Yima, by służył za schronienie ludziom, zagrożonym przyborem wód potopowych. Ci panowie sądzą, że jeszcze lepiej udowodnią owe założenie, jeśli przypomną, że wyraz Παραδεισος, pochodzi od perskiego *Puradaéza*, co znaczy: „ogrodzenie,“ miejsce ogrodzone. Otóż podobna argumentacya trąci wielką lekkomyślnością. Przypuszczam, że: Παραδεισος, jest wyrazem perskiego pochodzenia, ale w każdym razie wyraz ten został przez Ksenofonta przyswojony Grecyi; jakoż u tego pisarza oznacza on po prostu *ogród*, służący do zabawy, zasadzony wyborowemi drzewami, albo też *las* do polowania. Oto są własne słowa greckiego historyka: *Oeconom.*, 14, κατεσκευασμένοι οἱ παραδεισοι δένδρεσι καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι καλοῖς ὅσα ἡ γῆ φύει; — *Anabasis* I. 2. f. Κύρῳ ἦν παραδεισος μεγας αγρίων πλήρης; — *Hellen*, IV. 1. 15, Θῆραι ἐν περιείργμενοις παραδείσοις.

A zatem Grecya mogła zapożyczyć od Persyi tylko wyraz, oznaczający park, ogród dla zwykłej zabawy, ale zapożyczyła go bez żadnej łączności z jakiemkolwiek pojęciem religijnem. Dopiero w trzecim wieku przed Chrystusem Siedemdziesięciu Tłómaczy przy przekładzie Biblii na język grecki przenieśli wyraz παραδεισος do dziedziny religijnej i użyli go dla przetłómaczenia hebrajskiego wyrazu *gan*, oznaczającego raj ziemski. Zaznaczamy przytem, że Księga Rodzaju napisana została na dziesięć przeszło wieków przed tą epoką. Czyżby jej autor dlatego osadzał pierwszego człowieka w *raju*, że kiedyś w dziesięć wieków później; praprawnucy jego dowiedzieć się mieli, iż perscy królowie posiadali *paradaezas*, rozkoszne ogrody i zwierzyńce? A przecież taki płynie wniosek z podobnego rozumowania racyonalistów.

Co jeszcze lepiej dowodzi, że żydzi nic w tym przedmiocie nie zapożyczyli od Persów, to, że wybrali czysto świecki wyraz *paradaeza*, a zaniechali czy też nie znali wyrazu „Vara,“ oznaczającego

ogród z pewną cechą religijną, jakim był właśnie ogród *Vara* owego bohatera Yima. (Ob. *Fragard*, II, Awesta, tłóm. franc. str. 13; 21). A zatem *Siedmdziesięciu* dlatego użyli wyrazu greckiego, którego znaczenie zmodyfikowali, że on się nadawał do wypowiedzenia myśli, którą chcieli wyrazić, ale bynajmniej nie zwracali uwagi na jego perskie pochodzenie, o którem prawdopodobnie nawet nie wiedzieli. Co się tyczy innych rzeczy, żydzi nic nie zapożyczali od Persyi. Pojęcie raju ziemskiego zależało od pojęć, jakie miał autor Genezy o stworzeniu człowieka: stan doskonałości i szczęścia, w jakim Adam stworzony został, wymagał dlań koniecznie odpowiedniego do stanu miejsca pobytu. *Vara* bohatera Yima zupełnie inny ma charakter i zupełnie inną przyczynę swego istnienia.

Skądinąd znów, pisarze, pragnący z raju ziemskiego zrobić kopję perskiego *Vara*, postępują z niewytłómaczoną niczem nierozwagą. W rzeczywistości bowiem prawda o rajskim ogrodzie należy do wierzeń najdawniejszych, podczas gdy, przeciwnie, legenda o Yimie, zakładającym ogród Vara — do bardzo późnych. Rozdział Awesty, który mówi o ogrodzie Vara, jest w świętych księgach Iranu zupełnie odosobniony, i niepodobna byłoby w tej obszernej kompilacyi odszukać choćby jednego tylko wyrazu, któryby się do tego przedmiotu odnosił. Awesta na wielu miejscach mówi o Yima, ale nigdy najlżejszej alluzyi nie czyni do Vara i do legendy o nim, co jest jawnym dowodem, że Vara jest późniejszym wynalazkiem. Co więcej, biblijny raj ziemski i *Vara* żadnego nie posiadają bardziej uderzającego rysu podobieństwa. Vara jest to zwykły obszar ziemi, na której Yima buduje mieszkania, drogi i t. p., dokąd przenosi zwierzęta i ludzi, rośliny i drzewa wszelakiego rodzaju, gdzie się znajdują światła nadprzyrodzone, gdzie ludzie się rodzą tylko co lat czterdzieści, gdzie ukazują się jednocześnie gwiazdy, księżyc i słońce. Przeznaczeniem wreszcie *Vara*, jest przetrwać wszystkie katastrofy, mające poprzedzić koniec świata. — I niechże nam kto teraz powie, czy jest w tem wszystkiem choćby lekki rys jaki, coby przypomniał biblijny raj ziemski. To też żaden z racyonalistowskich uczonych tego niemożliwego do obrony założenia nie bronił. Owszem, nie brakło takich, co przyznawali i dowodzili, że awestyczna ta legenda w opowiadaniu swem o potopie zdradza częste naśladownictwo Genezy [1]).

3. **Wiara w szatana, przedstawiciela moralnego złego.** Utrzymują, że szatan biblijny jest odtworzeniem Anromainyusa, zoroastrowego „paityarem'a“ (przeciwnika). Zbadajmy gruntownie ten zarzut, jako szczegół wielkiej doniosłości.

Jest pewna księga Pisma św., w której szatan przedewszystkiem gra taką właśnie rolę *przeciwnika;* księgę tę chcą w skutek tego racyonaliści podać za naśladownictwo legendy irańskiej. Księgą tą jest księga Joba. Na pierwszy rzut oka zdaje się zachodzić wielkie podobieństwo pomiędzy szatanem, prześladowcą patryarchy Joba, i awestycznem „dewa.“ Na nieszczęście ci co dostrzegają złudne te pozory, nie chcą iść dalej nieco; zadowolnieni, że znaleźli

---

[1]) Ob. *Kohut.* Die Yima Sage w czasop. *Zeitschr. der D. M. G. t. XXV.* str. 61 nst.

jeden więcej środek odrzucenia Objawienia, starannie unikają gruntownego badania rzeczy i stosowania w tej sprawie rzeczywiście naukowej metody; tymczasem sumienne a poważne zbadanie hebrajskiego tekstu przekonałoby ich łatwo, że autor historyi Joba nie znał wcale zoroastryzmu, albo przynajmniej, że żadną miarą nie podlegał wpływom tej religijnej doktryny. Wszystko się w tej księdze sprzeciwia przypuszczeniu racyonalistów. Porównanie dwóch epizodów, wziętych z Biblii i z Awesty najlepiej wykaże essencyonalną między nimi różnicę:

„A niektórego dnia, mówi autor Księgi Joba, gdy przyszli synowie Boży, gdy stali przed Panem, był też między nimi y szatan. Któremu rzekł Pan... A baczyłżeś Joba sługę mego, że mu nie masz na ziemi podobnego, człowiek szczery y prosty, a boiący się Boga y odstępuiący od złego? A szatan na to: „A za się Job darmo Boga boi? A zażeś go Ty nie ogrodził, y dom iego, y wszystką maiętność wokoło zewsząd: błogosławiłeś uczynkom rąk iego, y dobytek iego rozrósł się na ziemi? Ale ściągni trochę rękę Twoję, a dotkni wszystkiego co ma, ieślić w oczy błogosławić nie będzie. Y rzekł Pan do szatana: Oto wszystko co ma iest w ręce twoiey; iedno na niego nie ściągai ręki Twoiey.“ (Job. I. 6—12).

Toż samo wydarzenie powtarza się raz drugi jeszcze. Wtedy pozwala Bóg szatanowi pastwić się nad ciałem Joba, zabraniając tylko szkodzić jego życiu. Posłuszny rozporządzeniom Bożym, szatan przygniata Joba strasznem nieszczęściem, które go przywodzi do ostatniej nędzy i cierpienia, ale życia jego nie naraża na niebezpieczeństwo. (Ob. Job III). Gdy się to doświadczenie skończyło i gdy cnota św. patryarchy w całym zajaśniała blasku, wyleczył Bóg tę okrutną chorobę, pożerającą ciało sprawiedliwego, i stokrotnie mu zwrócił wszystkie dobra, które był postradał. Umarł syt dni i szczęścia, a szatan w niczem nie mógł przeszkodzić dziełu Bożemu.

Z całego powyższego opowiadania widać, że szatan jest tylko drugorzędnym czynnikiem, całkowicie zależnym od woli Boga, działającym tylko w zakresie, przez Boga mu wskazanym, — czynnikiem niezdolnym do przeszkodzenia zamiarom Boga lub naprawie nieszczęść, jakie mu Bóg wzniecić pozwolił.

Teraz zaś roztrząśnijmy doktrynę mazdejską, i obaczmy Anromainyusa przy pracy wobec Stwórcy. Oto co czytamy w Vendidâd, XXII:

„Ahura Mazda rzekł do świętego Zarathustra: „Ja, który jestem Ahura Mazda, gdym stwarzał to piękne i świetnie wspaniałe mieszkanie, spoglądał na mnie zbrodniczy Dewa. Anromainyus, zabójca, stworzył przeciwko mnie 99,999 nieszczęść. Ulecz mnie więc o Manthra - Spenta, przywróć mnie do czystej jasności. W zamian za to daruję ci tysiąc koni, tysiąc wołów, tysiąc wielbłądów i t. d.“ Manthra Spenta (prawo święte albo formuły zaklęć) odpowiedział mu na to): „Jakżeż ja cię uwolnię od tego złego?“ Wtedy Ahura Mazda rzecze do Nairyosanha: „O mądry Nairyosanho, idź, przywołaj Aryamana i powiedz mu, że Anromainyus przygniata mnie 99,999 nieszczęściami...“ Aryaman przybiegł natychmiast, przyprowadził za sobą nowy gatunek dzielnych rumaków, młodych wielbłą-

dów, nowy rodzaj paszy, i zorał dziewięć bruzd dla zwalczenia nieszczęść, spowodowanych przez przywódcę dewów."

Zbyteczną byłoby rzeczą zwracać uwagę na to, że scena powyższa jest całkowicie od biblijnej różna. Bóg nie jest tu wszechmocnym Panem, zakreślającym granice działalności szatana; jestto król, pozbawiony korony, drżący przed współzawodnikiem, który mu połowę państwa oderwał, i który podług upodobania prześladuje stworzenia jego. Anromainyus, odwiecznem pochodzeniem swojem równy Bogu, nie uznaje praw Jego, i skoro mu się podoba, niszczy dzieła Jego. Wszędzie gdzie tylko Ahura - Mazda stwarza co dobrego, natychmiast w ślad za nim idzie Anromainyus, by zrobić coś złego, mogącego dzieło boże unicestwić. *(Vend. I.)*.

Przypuśćmy na chwilę, że Anromainyus staje w pośród rady Ahury, prosi go o pozwolenie uderzenia na kogoś z jego wiernych; otrzymawszy zaś pozwolenie, skrupulatnie przestrzega polecenia boskiego; odrazu widać niedorzeczność tej hypotezy.

Podług Joba Bóg sam jest stwórcą i nikt potęgi Jego ograniczyć nie jest w stanie. Awesta zaś uczy przeciwnie, że Anromainyus ma wielki udział we władzy twórczej, i że gwiazdy są wieczne. Ani Job ani żadna z osób występujących w opowiadaniu biblijnem, a pochodzących z rozmaitych krajów, nie przypuszcza, aby nieszczęścia fizyczne można było przypisywać innej przyczynie, aniżeli woli Bożej. Szatan prosi Boga, aby raczył ściągnąć (posłać) rękę swą i dotknąć Joba (I b. II. 5). Dla Joba szczęście i nieszczęście zarówno są darami Boga, i zarówno jedne jak drugie przyjąć należy (II. 10 etc.). „I rzekła mu żona jego: a jeszcze trwasz w prostocie twoiey?" (II. 9.) Wreszcie, długie rozprawy trzech przyjaciół biednego trędowatego chcą mu wykazać, że dlatego dotknął go Bóg w ten sposób, iż jest grzesznikiem obciążonym ukrytymi grzechami. Żadnemu z nich nie przychodzi do głowy szukać przyczyny złego w piekielnych przepaściach. A przecież Mazdejczyk ani na chwilę nie powinienby się wahać przypisywać początek złego całkowicie i wyłącznie złemu duchowi. Dla Mazdejczyka bowiem sam tylko Anromainyus jest sprawcą złego. Ahura - Mazda zaś czyni tylko to co dobre. Gdyby prorok biblijny znał naukę Awesty, gdyby ona przynajmniej miała nań wpływ jaki, czyżby nie pozostały jakiekolwiek ślady tego wpływu, choćby nawet najsłabsze? Czyżby wszystko w pismach jego mogło pozostać obcem a nawet przeciwnem Aweście? Czyżby przynajmniej nie włożył ten prorok w usta swego interlokutora jakiegoś wyrazu, któryby zawierał jakąkolwiek alluzyę do księgi Awesty?

Pisarz biblijny naucza, że niema nic czystego wobec Boga, że nieprawość samych nawet Aniołów dosięgła. Przeciwnie zaś, podstawowa zasada Awesty głosi, że wierni mazdejczycy są czyści (aszaranô), że zwłaszcza duchy niebieskie z istoty swej są czyste. Job nie daje trupom innego przeznaczenia, jak pogrzebanie ich w ziemi (III 14. 22: X. 19. ust.); Awesta przeciwnie, zwyczaju tego, jako czynności haniebnej i do darowania trudnej, zakazuje. Wąż w Biblii jest tworem Bożym, w Aweście, przeciwnie, jest stworzeniem szatańskiem; same tylko *dewy* mogły mu dać istnienie *(Prw.* Job XXV, 3 i *Vendid I*, 8 nst.). Toż samo o zimie. (Job XXXVII, 6; Vend. I, 8; XIX 43, i t. d.).

Nie mniej różne są ze sobą pojęcia obu tych ksiąg o zmartwychwstaniu. Job wyznaje: „Wiem bowiem, że odkupiciel mój żyie, a w dzień ostateczny powstanę z ziemie. Y zaś obleczon będę w skórę moią, y w ciele moim oglądam Boga mego (Job XIX, 25. 26). Awesta zaś mówi przeciwnie, że prorok, przeznaczony do poprzedzenia dzieła zmartwychwstania, narodzi się w ostatnich dniach przed końcem świata, nic zaś nie mówi „o naprawieniu ciał przez śmierć zniszczonych.“ Aby myśl tę wyrazić, księgi Pehlvi musiały stworzyć nieznany Aweście wyraz: *tan î passîn* (ciało przyszłe czyli ostatnie). Szereg przytoczonych tu przykładów moglibyśmy znacznie powiększyć.

Wiara w szatana była bardzo dawna u żydów. W psalmie 78 przypomina prorok synom Izraela wszystkie cuda, jakie Bóg zdziałał dla nich, wszystkie nieszczęścia, jakiemi poraził Egipt celem wyzwolenia ludu swego, a wyliczanie plag, które spadły na barbarzyńską ziemię Egiptu, kończy następującem zdaniem: „Puścił na nie gniew zapalczywości swoiey; popędliwości y rozgniewanie y utrapienie: przepuszczenia przez anioły złe *miszlohat malaki râhim.*“ (V. 49). Ci „malakim“ są to istoty nadprzyrodzone, ponieważ przypisane im czyny są całkiem cudowne, jak np. przemiana wody na krew, śmierć pierworodnych od miecza anioła-tępiciela itd. [1]). Ob. V. 43. 52. *Prw.* Exod VII, 20, VIII, 16, 24; X 15; XII 29;). W psalmie tym znajdujemy tęż samą wiarę, którą wyznaje autor księgi Joba, z temi samemi charakterystycznemi cechami. Szatani działają jedynie dla tego, że Bóg im na to pozwala, i w miarę udzielonego pozwolenia uderzają na człowieka, na jego własność lub na jego osobę.

Jeszcze inny dowód. — Biblia uważa bogów pogańskich za *szedim* (szatan). (Deutoron. XXXII, 71). Prócz tego, jednozgodne chrześcijańskie podanie widzi w wężu Genezy obraz dyabła; a treść odnośnego tekstu Biblii stwierdza prawdziwość tego przekonania:

Przytem czyż można rozsądnie przypuszczać, żeby hebrajczycy, zewsząd otoczeni ludami, żyjącymi w bojaźni złych duchów, nie mieli o nich najmniejszego pojęcia, i żeby dopiero przejmować je musieli od Irańczyków, przedzielonych od Palestyny Assyryą, Babilonją, Libanem. Jeślić już byli skłonni hebrajczycy do przyswajania sobie obcych pojęć, to czemuż nie przyswoili ich sobie przedewszystkiem od swoich bezpośrednich sąsiadów?

Wreszcie przed początkiem ósmego, lub końcem dziewiątego wieku przed Chr., nie można przypuszczać istnienia stosunków pomiędzy Żydami a Mazdejczykami. W połowie VIII wieku przed Chr. Medya jest jeszcze dla Sargona Krainą odległą. W roku 835 po raz pierwszy dopiero ukazuje się w Annalach Assyryi nazwa Persyi (Parsua), jeżeli to prawda, że obie te nazwy są identyczne (czarny obelisk Salmanazara, 24 wyprawa). W VIII w., jak powiada Menant [2]), Persya okazuje się jeszcze krajem nieokreślonym, położonym wśród ludów dalekiego Wschodu, które jeszcze nie czciły

---

[1]) Nigdy zaś *rah* nie można uważać za istotę niebieską.

[2]) *Annales d'Assyrie*, str. 152. Medya również po raz pierwszy na tymże obelisku jest wspomniana, a przynajmniej pierwsza to o niej wzmianka pewna.

Assura. Na pomnikach nie spotykamy ani jednej nazwy prowincyi, miasta lub króla tego narodu. Wiara tego kraju jest jeszcze tak mało znana, że zwycięzcy nie wspominają wcale o jego bogach, jak to czynią z większą częścią ludów zwyciężonych. Nigdzie nie znajdujemy żadnej nazwy, któraby świadczyła o aryjskiem swem pochodzeniu. Trzeba dopiero szukać w rocznikach Sargona, by znaleźć takie imiona jak: *Khumbanigas*, król Elanu, *Bagadatti*, okolice Van. *Bagai*, miasto medyjskie (?) i t. p. Nazwy, zaczynające się od *ar*, mogą być zarówno aryjskie jak i semickie; początkowe te litery wspólne są obu tym plemionom.

Tymczasem zaś żydowskie dokumenta, na któreśmy się wyżej powoływali, wcześniejsze są od tej epoki, czyli od VIII w. przed Chr. Psalm 78 sam świadczy o czasie swego powstania, gdyż wspomina wszystkie fakta biblijne, poprzedzające panowanie Dawida, zatrzymuje się na koronacyi tego króla. [1]) Co najmniej, to księgi Pentateuchu są niezaprzeczenie jeszcze dawniejsze. A zatem wszystko przemawia przeciw przypuszczeniu racyonalistów, że Judea zapożyczyła od Iranu to wszystko, co się odnosi do wiary w szatana.

4. **Monoteizm.** — Mazdeizm uczy monoteizmu niezupełnego, lecz do pewnego stopnia realnego; judaizm zaś jest na wskroś monoteistyczny; zachodzi przeto pytanie, czy Żydzi od Medów lub od Persów przejęli pojęcia o jedności Bóstwa. Trzeba być prawdziwie ślepo uprzedzonym, żeby bronić podobnego przypuszczenia.

U żydów monoteizm był od samego początku istotą i jedyną podstawą religii. Był on zasadą i fundamentem organizacyi ludu Izraelskiego i, że tak powiem, racyą jego bytu. Przeciwnie zaś u mazdejczyków, wyznawców Awesty, monoteizm jest naleciałością, stanowiącą nieraz szczególniejszy kontrast z zasadami samej Awesty, z owym czystym naturalizmem i dualizmem, które w tej księdze poprzedziły monoteizm. We wszystkich rozdziałach, poświęconych temu lub owemu genjuszowi przyrody, genjuszowi wód np. *(Ardvî Sûra)*, genjuszowi upajających soków *(Haoma)*, genjuszowi światła *(Mithra)*, wiatru *(Vayu)* i t. d., genjusze te uważa Awesta za niezależne bóstwa, rozdające podług swego upodobania wszelkiego rodzaju dobra i dary, a nawet sam raj i szczęście wieczne. Jeżeli niekiedy nazywają się „stworzone przez Mazdę," to znać, że wyrażenie to dodane zostało później, by zgodzić starą wiarę z nowym systemem; ale czuje się nie mniej wyraźnie, że próżne to usiłowanie. Widzieliśmy wyżej, gdyśmy mówili o wierze w szatana, co się stało w awestycznym dualizmie z pojęciem jednego Boga i Stworzyciela. Drży ten Bóg przed swym współzawodnikiem, wzywa duchy niższe od siebie na pomoc.

Przeciwnie zaś, monoteizm Izraela jest czysty, zupełny, bezwzględny; jego Bóg żadnego nie zna współzawodnika, ani żadnej potęgi, któraby Mu się choćby na chwilę ośmieliła sprzeciwić. Obok Niego niema żadnego jakiejbądź wielkości genjusza; jeśli istnieją tam jakie duchy, to są to zwykłe tylko stworzenia, pokorne sługi swojego Stwórcy i Pana, zawsze uległe Jego rozkazom i z Niego

---

[1]) Niewola, o jakiej jest mowa w wierszu 61, odnosi się do arki Sylo, stwierdza to zdanie poprzedzające.

tylko swą moc biorące. Sami archaniołowie nawet stoją wobec majestatu Jego, jak słudzy wobec majestatu swego króla.

I któż ośmieli się utrzymywać, że ten monoteizm pierwotny, zupełny, zasadniczy, jest wytworem jakiejś nauki spóźnionej, niezupełnej; wytworem, nie dającym się pogodzić z pozostałą resztą zasad Awesty? Chybaby wziął rozbrat ze zdrowym rozsądkiem, ktoby coś podobnego utrzymywał.

Monoteizm żydowski jest napewno dawniejszy od utworzenia żydowskiej monarchii; a przecież znacznie już po założeniu tejże monarchii Judea zaczęła dopiero wchodzić w stosunki z Assyryą. Czyżby więc mogła Judea uledz wpływowi Irańczyków, oddzielonych od niej obszernem państwem assyryjskiem, zanim jeszcze weszła w stosunki z tem ostatniem, i to wpływowi tak znacznemu, żeby przejęła bogi irańskie, udoskonalając pojęcie o nich i tworząc z nich podstawę swej nauki i swego społecznego ustroju? Oczywiście, nie! Wszystko więc przemawia za tem, że *Ahura-Mazda* nie mógł zrodzić *Jehowy*. Gdyby przynajmniej umiano skłonić głowę przed historycznem świadectwem Biblii,, jak ona zasługuje na to, jużby tem samem rozwiązano zagadnienie. Wszak księga Daniela pouczyłaby nas, że pewien monarcha Medów czy Persów, zjednany wymową żydowskiego proroka, rozkazał w swem państwie oddawać cześć jedynemu Bogu izraelskiemu; sam już ten fakt historyczny wyjaśniłby i pogodził ze sobą świadectwa Biblii, Herodota i świadectwa klinowych napisów. A czyż ta zgodność świadectw nie jest dowodem rzeczywistości historycznego wydarzenia i najwyższej starożytności monoteizmu izraelskiego?

5. Stworzenie świata z niczego (e nihilo). Większem aniżeli gdziekolwiek zuchwalstwem byłoby tu utrzymywać, że myśl o stworzeniu świata z niczego została zapożyczona przez żydów. Właściwe znaczenie awestycznego wyrazu, który tłómaczymy przez „stworzyć“ (dâdhami τιθημι), jest *postanowić*, *urządzić*, ale żadną miarą nie *stworzyć* we właściwem tego słowa znaczeniu. Nie mamy prawa z zupełną pewnością wyrazowi temu przypisywać tego ostatniego znaczenia. O stworzeniu „*e nihilo*“ wspominają wyraźnie dopiero średniowieczne księgi nie awestyczne, lecz pehlvi w Bundehesz'u.

Mniemanie więc, że stworzenie *z niczego* jest pojęciem pierwiastkowo irańskiem, trąci duchem stronnictwa, przeciwnego wszelkiej naukowej zasadzie.

6. Prorokowanie. Istotne rysy prorokowania są też same u Zoroastra co i u Mojżesza. To też nie omieszkano utrzymywać, że osobistość przywódcy ludu Bożego utworzona została na modłę irańskiego reformatora. By wykazać bezpodstawność podobnego zdania, dość przypomnieć dzieje legendy o Zoroastrze.

a) Greccy pisarze V wieku, a mianowicie Herodot i Ksenofont, albo zupełnie osoby Zoroastra nie znali, albo też pominęli ją milczeniem. Niezwykłe to milczenie wytłómaczyć się nie da inaczej, jak tylko przez brak rozgłosu, jakiemu ulegał rzeczywisty, czy też domniemany reformator na zachodzie Medyi czy Persyi. [1]) Wątpli-

---

[1]) Trzeba zachować wielką ostrożność, gdy chodzi o autorów greckich przed podbojem Alexandra. Widzimy np., że Klemens Alexandryjski polegając

wą zatem jest rzeczą, czyby go żydzi, jako osobistość nieznaną, tak wysoko cenili, żeby aż sobie chcieli utworzyć podobnego Zoroastra.

b) Legenda o Zoroastrze wcale nie jest dawna; widzimy ją, jak się urabia w samej Aweście. Prorokowanie Zoroastra zaczyna się ujawniać w dwóch tylko pieśniach Gatów (Yas. XXVIII i XLII). Z pieśni tych druga tylko wzmiankuje o rozmowach niebieskich, ale cudownych owych czynów, które później upiększyły legendę, nigdzie tu jeszcze nie widać. Nadto sama nawet rozmowa, o której wnioskować można z pieśni XLII, doskonale może być tylko poetycznym zwrotem, przedstawiającym wewnętrzną rozmowę duszy, rozważającej jakieś prawdy lub zasady. W interlokutorze Zoroasta uznaje tradycya nie Ahura-Mazdę, lecz Vohumanô. Ustęp ten przeto byłby analogiczny z księgą *Mainyó-Khart*, która nie przypuszcza istnienia rzeczywistej rozmowy. W Gatha—to sam pisarz przytacza swoją własną rozmowę.

Tradycyjne tłómaczenie Awesty opiera się na dość ciemnym, co prawda, porządku wyrazów w zdaniu, które mówi o tej rozmowie. Takie jest oto jego brzmienie dosłowne: *Ego te augustum spiritum putavi, Mazda, quia me circumvenit per bonam mentem; et illi dixi etc.* Vohumanô, czyli wewnętrzny duch dobry, jest przedstawicielem działającym i przemawiającym w imieniu Ahura-Mazdy. Bardzo być może, iż trzeba w nim widzieć nic więcej, jak tylko wewnętrzny głos człowieka. [1])

W innych mniej licznych urywkach, Zoroaster występuje jako zwykły kapłan, jako kaznodzieja, jako apostoł nowej wiary, ale bez przywileju cudowności; jest on poprostu przyjacielem Vistaspy, sługą prawa (XLIV, 14, 16) prześladowanym głową wiary (L, 2), błogosławiącym małżeństwo Fraszaostry (LII); niekiedy kapłanem spełniającym funkcye kapłańskie (XXXIII, 24; XLIV, 20).

Vistaspie zaś ani też innym współpracownikom Zoroastra nie przypisują *Gatha* żadnego mniej lub więcej cudownego czynu. Imię ich wspominają niektóre pieśni, gdzie sam prorok przedstawiany bywa jako człowiek prześladowany, a przecież niezdolny przeciwstawić nadprzyrodzonej mocy usiłowaniom swoich nieprzyjaciół. Takimi są Gathy (LV i XLVIII), w których widzimy Mazdejczyka uciekającego i narzekaniami wzywającego pomocy niebios przeciw swoim dręczycielom.

Pierwsi greccy pisarze, którzy wspominają o Zoroastrze, widzą w nim tylko jakiegoś maga, filozofa, przywódcę magów, nigdy zaś cudotwórcą. Nazywają go poprostu μαγος [2]), albo określali go τῶν μάγων ἥρξασται, albo εὑρεῖν τήν σοφίαν. Zdają się nawet nie przypuszczać istnienia zoroastrowych legend. By odnaleść pierwsze

---

na słowach starożytnego pisarza, miesza Zoroastra z mytyczną postacią armeńczyka Ther, którego śmierć i zmartwychwstanie opowiada Platon. (Ob. *Clem. Alex.* Stromata. str. 711).

[1]) Musimy przytem zauważyć, że nawet *Yasna* XXIX aczkolwiek podaje Zoroastra za człowieka według serca Ahura-Mazdy, nie przypisuje mu wszakże żadnego cudownego czynu. Owszem, przeciwnie, uważa go za człowieka *aspra*, słabego i bez żadnej władzy. (Ob. Strof. 9).

[2]) *Plinius.* H. N. VII, 16.

ślady tych legend, trzeba się zwrócić po nie do Pliniusza, Plutarcha, Dyona, Chryzostoma. Rosną rzekome cuda Zoroasta pod piórem tych pisarzy; ale naprzód są to nieliczne nadzwyczajne lecz bez znaczenia wypadki, które czynią kolebkę Zoroastra sławną [1]). Następnie widzimy go na pustyni, karmiącego się jedynie mlekiem lub serem [2]). Do tych szczegółów następnie dorzuca Dyon cudowne objawienie się Zoroastra na szczycie góry w gorejącym krzaku. Król perski, widząc zdaleka płonący szczyt góry, zbliża się doń, by cześć złożyć Bogu, którego cud ten miał być objawem, gdy naraz z płonącego krzaku wychodzi nietknięty przez ogień Zoroaster, zbliża się do króla, radzi mu być dobrej myśli i złożyć na tem miejscu ofiarę, albowiem Bóg był na nie wstąpił. W ten sposób stopniowo wzrastała legenda o Zoroastrze i stała się w końcu zbiorem bajek, jakie stanowią *Zarthuszt-Nàmeh*, ze wzrostem zaś tej legendy dostrzegamy w niej rysy, przypominające opowiadania z Księgi Rodzaju. Historya góry płonącej jest w gruncie rzeczy ta sama, co historya płonącego krzaku Mojżesza, podobna do góry Synai i do widzenia Jakóba [3]). Lecz ta między niemi zachodzi różnica, że w Biblii sam Bóg objawia się w krzaku ognistym, w perskiej zaś legendzie—prorok.

Gdzież więc szukać oryginału tych legend? Czy w utworze spóźnionym, stopniowo rosnącym, zbierającym w jedną całość analogiczne rysy trzech innych opowiadań, a ukazującym wiecej troskliwości o wielkość człowieka, aniżeli o wielkość Boga, — czy też, przeciwnie, w utworze całkowitym, od pierwszego ukazania się swego, aż do dziś dnia jednolitym i zupełnym, a napisanym dla wysławienia raczej wiary pisarza, aniżeli bohatera jego opowiadania? Wszystko przemawia za drugiem przypuszczeniem; ta jest bowiem cecha starożytności, że usuwa na drugi plan osobistość człowieka wobec sprawy religijnej. Zresztą rzeczone legendy nie sięgają dalej nad IV w. przed Chr., a Geneza z pewnością jest daleko dawniejsza.

Wreszcie ostatnie jeszcze pytanie, którem już zakończymy te nasze wywody: który z tych dwóch: żyd czy mazdejczyk, więcej zapożyczył jeden od drugiego w czasach historycznych? Wszystko tu bez najmniejszej wątpliwości przemawia na korzyść Żydów. Z ich strony bowiem nie można innego wykazać zapożyczenia, jak

---

[1]) *Plut.* Quest. Sympos, IV, 1. [2]) *Plin.* Hist. Nat. XI, 42.

[3]) Nie możemy się powstrzymać od przypomnienia w tem miejscu faktu, nie bez pewnej racyi i pewnego znaczenia. Arabscy i perscy historycy powszechnie się na to zgadzają, że Zoroaster był żydem, albo co najmniej, sługą jednego z proroków żydowskich. Podług Aber Mohameda, Zoroaster był uczniem proroka Ozeasza; podług Abul-Faraga—uczniem Eliasza. Bundari i Tabari czynią zeń sługę Jeremiasza albo jednego z jego uczni. Medżedi, pisarz perski tak powiada: „Zartuszt mardi bud az falestin kali mudatha khadmat yak iaz anbiyâ î beni Israiel, „Zarthusht homo erat ex Palestina, qui quondam fuit famulus alicujus ex prophetis filiorum Israel.“ „Zarthuszt był to człowiek z Palestyny, który niegdyś był sługą jakiegoś proroka synów Izraela.“ Podług abrewiatora Khondemira, Zoroaster powziął zamiar ogłoszenia się prorokiem, ponieważ wiedział z astrologii, że za jego czasów powinien się ukazać ktoś, podobny do Mojżesza.—Jak z tego wszystkiego widać, na wschodzie panowało przekonanie, że zoroastryzm jest hołdownikiem judaizmu.

tylko samą nazwę szatana Asmodeusza w księdze Tobjasza. Jeśli to prawda, co zresztą jest mało prawdopodobne, jak się to wykazuje w art. *Aryman*, to chyba tylko samą tę nazwę naśladowano, albowiem szatan biblijny jest uosobieniem nieczystości, podczas gdy Dewa Aeszmo z Awesty (*Aeszmo-Dewa*) jest duchem przemocy i niesprawiedliwości. Zresztą zapożyczenie tej nazwy, choćby nawet było rzeczywiste, było zrobione przez żydowskiego pisarza, mieszkającego w Medyi, a zatem, odnośnie do zwyczajów Żydów, pozostałych w kraju rodzinnym, niczego nie dowodzi.

Następnie, Biblia ma zwyczaj nadawać szatanom imiona, zaczerpnięte z krain, do których odnosi przypisywane im czyny: tak się też tłómaczy powstanie np. chaldejskiej nazwy szatana Lilith, (Izajasz XXXIV, 14). Nie wzięto więc z Persyi nic szczególnego, a jeżeli coś stamtąd zaczerpnięto, co zresztą nie jest udowodnione, to chyba samą tylko nazwę.

Racyonaliści podnoszą jeszcze, co prawda, liczbę siedmiu archaniołów i wyraz παραδείσος, zaczerpnięte jakoby z Awesty, aleśmy widzieli wyżej, czem są w rzeczywistości mniemane owe podobieństwa Biblii z Awestą.

Jeżeli zaś stąd przejdziemy do pojęć, zaczerpniętych przez Persyę od jej zachodnich sąsiadów z Palestyny, przekonamy się, że zapożyczone od żydów pojęcia bezustannie w Persyi się mnożą. Dr. *Spiegel*, zarówno w swoich „Alterthumskunde," jak w innych swych dziełach, podaje liczne i głębokie o tym przedmiocie rozprawy. Przytoczymy kilka tylko przykładów, które stwierdzają tę historyczną prawdę, uznaną już przez Herodota. „Żaden naród nie posiada tak wielkiej skłonności do przyswajania sobie cudzych zwyczajów, jak Persowie." Takie przyswojone przez nich pojęcia są następujące: abstrakcyjna natura istot boskich, oraz wszystkie następujące pojęcia religijne, tak sprzeczne z pojęciami aryjskiemi: *Zerwan - akaranê*, czyli czas nieskończony, detronizujący Ahura-Mazdę, który się staje bratem bliźniakiem Anromainyusza, i niszczy w ten sposób moralną stronę dualizmu; cześć Melity i posągów; cześć Mithry przeistoczona z assyryjska; Sophia, czyli mądrość szkoły alexandryjskiej, zastępująca Ahura-Mazdę w nauczaniu ludzi, oraz Sophia taka, jaką się widzi w Minokhiredzie. Idźmy dalej: stworzenie świata w sześciu epokach; zima *Malkôs* w Persyi po semicku nazywana; alfabet, język, aż do kształtu rękopismów, aż do nadawanej księgom nazwy *Naska;* sposób tłómaczenia, sposób objaśniania i t. d. Wielu uczonych było zdania, że niektóre księgi mazdejskie są prostem naśladownictwem Pisma św.; na teraz nie chcemy poruszać sej sprawy. Obznajmić się z nią można w dziełach: *Kohut* (Die Yimasage nach ihren Quelen; Nachweisung aus der Genesis). Zeitschrift. D. D. M. G. t. XXV, str. 61 i następ.; *Spiegel:* Eran, str. 274 i nast. Eranische Alterthumskund, t. II, str. 697 nota 2; t. I, str. 446 i nast: t. II, 106 i nast.; Einleitung in d. traditionelle Literatur der Parsen, t. II, str. 28 i nast. i t. d.

Z tego cośmy powiedzieli wyżej, następujące wyprowadzamy wnioski:

Liczne szczegóły nauki biblijnej, rzekomo zaczerpnięte przez Biblię w Aweście, jak np. pojęcie Słowa Twórczego, pojęcie Ducha Św. i pojęcie pośrednika, są najzupełniej obce księdze Zoroa-

stra. Toż samo powiedzieć trzeba o raju ziemskim, o chórze siedmiu Archaniołów, — szczegółach, pochodzących jakoby z Persyi.

Co się zaś tyczy innych dogmatów, jak: monoteizmu, stworzenia świata, ciał zmartwychwstania, demonologii i prorokowania, to nie pochodzą one od wyznawców Awesty, od uczniów Zoroastra. Zanim ci bowiem poznali takowe, oddawna już posiadali je Żydzi, sam zaś zoroastryzm zanadto późno powstał, by mógł dać początek judaizmowi. Persowie natomiast okazywali się zawsze naśladowcami, i jeśli na kogo, to na nich jedynie w razie jakiejś wątpliwości pada podejrzenie plagiatu. *Ch. de Harlez.*

X. P. S.

BIBLIA I DAWNOŚĆ CZŁOWIEKA. — Ob. art. *„Dawność Człowieka.“*

BIBLIA *(Warianty tekstu B'ij).* — Nie doszedł do nas oryginalny tekst Ksiąg świętych, napisany ręką natchnionych autorów lub ręką ich sekretarzy, którym ci święci pisarze sami dyktowali (Jer. XXXVI, 18, Rzym. XVI, 22); przekazany nam wszakże został w szeregu przepisanych kolejno manuskryptów, już to dla użytku poszczególnych Kościołów, już też dla prywatnego użytku wiernych. Im bardziej się rozpowszechniały egzemplarze tekstu, tem bardziej ustalała się istotna jego całość, chociaż wkradło się doń wiele błędów, a to z winy przepisywaczy. Z pośród tych bowiem, jedni byli bez wątpienia ludzie wykształceni, inni mniej lub więcej ciemni; jedni uważni, drudzy roztargnieni; jedni starali się jak najdokładniej przepisywać rękopisma, drudzy pracę tę pośpiesznie lub niedbale wykonywali; słowem, nie wszyscy byli wolni od niedoskonałości, dziełom ludzkim właściwych. Chociaż bowiem natchnienie boskie nie opuszczało autorów świętych przy pisaniu ich dzieł, to jednak nadprzyrodzony ten dar bynajmniej się nie rozciągał do ich przepisywaczy. Ci przeto nie mogli się ustrzedz niektórych błędów przez jednych dobrowolnie, przez innych nieświadomie popełnianych.

Z pomiędzy nich niektóre usunięto przy nowem przepisywaniu tekstu, ale inne, których się niedopatrzono, pozostały i ostatecznie się zachowały w całej seryi manuskryptów.

Taki musiał być i taki rzeczywiście był początek różnic (wariantów) w tekście biblijnym. W artykule niniejszym zamierzamy zbadać pokrótce naturę tych wariantów, i udowodnić, że pomimo ich mnogości nie skaziły one jednak istotnej całości naszych ksiąg świętych.

Do dziś dnia istnieje wielka liczba starożytnych manuskryptów Nowego Testamentu, z których jedne zawierają wszystkie księgi, inne tylko niektóre lub ich pewne fragmenty; niektóre z nich sięgają V lub nawet IV wieku naszej ery. Do takich należą: manuskrypt *Aleksandryjski*, zachowany w Londyńskiem *British Museum*, — *Watykański* będący największym skarbem papieskiej biblioteki w Rzymie, *palimpsest* [1]) Efrema, złożony w narodowej bibliotece paryskiej, manuskrypt *Synaicki*, stanowiący własność biblioteki

---

[1]) *Palimpsastem* nazywa się stary rękopism na pargaminie, z którego zmazywano dawne pismo dla napisania nowego.

cesarskiej w Petersburgu. Nie tak dobrze dochowały się księgi *Starego Testamentu.* Żydzi bowiem obawiając się, aby ich święte volumina nie dostały się do rąk profanów, niszczyli stare egzemplarze do użytku nie zdatne. Zebrano i zachowano kilka rzadkich kartek, które uszły baczności przełożonych synagogi; lecz najstarsze z tych nie są wcześniejsze od VIII lub IX wieku. Lukę tę jednak, jaką wytworzyły zagubione egzemplarze hebrajskie, mogą do pewnego stopnia wypełnić przekłady starożytne, albowiem, jeżeli przypuścimy, że one były dostatecznie dobrze zachowane, to przedstawiają nam tekst oryginalny taki, jaki był w czasie dokonywania tych przekładów. Tak np. przekład Siedmdziesięciu zachowuje cechę tekstu hebrajskiego z II wieku przed Chrystusem.

Niektórzy krytycy, zarówno cierpliwi jak uczeni, wzięli sobie za zadanie porównać wszystkie starożytne rękopisy, zbadać różnice, jakie między nimi zachodzą, i wyniki swej pracy podać do wiadomości ogółu. Najznakomitsze zbiory takich wariantów Starego Testam. stanowią dzieła Rossi'ego i Kannicott'a, Nowego zaś Testamentu — dzieła Tregelles'a i Tischendorf'a. Przy pomocy tych drogocennych zbiorów łatwo możemy rozpoznać i ocenić warianty, jakim uległy teksty Pisma świętego przy rozpowszechnianiu się jego przez wszystkie wieki. Liczba ich jest znaczna: znaleziono ich bowiem w Nowym Testamencie co najmniej 50,000, w Starym Testamencie stosunkowo mniej, gdyż i rękopisów tej części Pisma świętego przechowała się daleko mniejsza ilość.

Przytoczymy kilka przykładów, które dadzą czytelnikom pojęcie o rodzaju tych wariantów i odnośnem ich znaczeniu.

Najczęściej są to dodane lub wstawione takie partykuły, jak ου, δε, ουν, γαρ, i hebrajski przyrostek כבו i t. d., często bywa zamiana liter bądź to z zewnętrznego kształtu, bądź z brzmienia do siebie podobnych: np. χριστος i χρηστος (I Piotr. II. 3); nadto w starożytnych kodeksach nie przedzielano wyrazów żadnym odstępem, żadnym znakiem pisarskim; to też zdarzyło się nieraz, że jeden i ten sam tekst był różnie czytany przez Ojców, wskutek czego i przepisywacze różnili się między sobą w przedzielaniu wyrazów i umieszczaniu znaków pisarskich. Prawdziwy wszakże podział, zachowała tradycya kościelna, a Ojcowie pierwszych wieków ostro występują przeciwko heretykom, którzy chcąc zamienić znaczenie niektórych miejsc Pisma świętego, umyślnie przestawiali znaki pisarskie. Prócz tego zmiana ortografii i form gramatycznych wprowadziła do Pisma świętego wiele wariantów; bywało bowiem nieraz, że kopista w miejsce jakiegoś barbarzyńskiego wyrażenia wstawił wyraz poprawniejszy i klasyczniejszy, tak np. επικεφαλαιον zamiast κηνσον (Mark. XII, 14), επεμψε zamiast προσεθετο πεμψαι (Łuk. XX, 11); Kopista niekiedy zmieniał literę, skąd idą w kodeksach różnice w pisowni imion własnych miast, państw itp. Wreszcie powodem do wytworzenia rzeczonych różnic były poprawki egzegetyczne, często bowiem przepisywacze rozmyślnie zmieniali lub dodawali wyrazy, aby rozjaśnić dane miejsca, lub też przez nieuwagę umieszczali w tekście notę, która znajdowała się na marginesie rękopismu jak np. cytatę wyrazów równoznacznych, lub formułę, używaną przy publicznem czytaniu, w rodzaju tej: *In diebus illis.* Niektóre znów miejsca Pisma świętego z obawy, aby nie zgorszyły

słabych w wierze, przy publicznem czytaniu opuszczano i jako takie w Biblii osobnym znakiem zaznaczano. Zdarzało się, że przepisywacz, napotkawszy znak taki, opuszczał całe zaznaczone miejsce. Z tego to prawdopodobnie powodu w wielu rękopismach brak dwóch wierszy w Ewangelii św. Łukasza (XXII, 43,44), w których jest mowa o krwawym pocie Jezusa, jak również całej historyi o cudzołożnej niewiaście, opowiedzianej w VIII rozdziale Ewangelii św. Jana. Być może również, że pewnym względom dogmatycznej natury zawdzięczamy wariant κυριου zamiast θεου w XX rozdziale *Dziejów Apostolskich* v. 28, gdzie święty Paweł mówi do kapłanów efeskich: *„Pilnuicie sami siebie i wszystkiei trzody, nad którą was Duch Święty postanowił Biskupami abyście rządzili kościół Boży* (κυρίου w innych θεου), *którego nabył krwią swoią.* Co się tyczy Star. Test. to największego znaczenia jest wariant w Psalmie XXII (Wulg. XXI) wiersz 17. *„Przebodli ręce moie i nogi moie“* albo też: *Jako lew ręce moie i nogi moie.* W hebrajskim tekście כרו lub כארי *(karu-kaaru): przebodli*, albo כארי *(kaari): jako lew.* To drugie czytanie, usuwające z psałterza jedno z najjaśniejszych proroctw mesyanicznych, przyjęli massoreci i włączyli do drukowanych wydań Biblii hebrajskiej, bezstronna wszakże krytyka przenosi tamto pierwsze czytanie nad to drugie—massoretów, co zresztą i sami żydzi w Massorze notują [1]). Zaznaczyć jeszcze wypada wariant w sławnem proroctwie Jakóba (Rozd. XLIX, 10), שילה (Sziloh) albo שלה (szelloh), który dał powód do bardzo ważnych i zajmujących rozpraw.

Uważne i sumienne rozpatrzenie wszystkich powyżej wskazanych rodzajów wariantów prowadzi do następującego bardzo dla chrześcijańskiego serca pocieszającego wniosku: Święte nasze teksty biblijne, przechodząc przez wszystkie wieki, żadnemu istotnemu nie uległy nadwyrężeniu; lekkie różnice między rękopismami są z małym wyjątkiem obojętne dla nauki wiary; tam nawet, gdzie dotyczą miejsc naukowych, w niczem nie naruszają czystości nauki dogmatycznej i moralnej.

Prw. *Cornely:* „Introductio in Utriusque Test. libros ss.“ t. I. diss. II, sect. I, str. 233 — 319. *De Valroger:* „Introduction au Nouv. Test.“ t. I, str. 214 — 246. *Lamy:* „Introd. in S. Scrip.“ t. I, cap. IV, sect. II. (*J. Corluy*).

X. F. P.

BIBLIJNE STUDYA U KATOLIKÓW.—Zarzucają częstokroć Kościołowi katolickiemu i jego wyznawcom, że zaniedbują studia biblijne. Czy słuszny to zarzut? Pytanie to zasadniczo rozbierzemy w wielu innych artykułach, mianowicie w art. *Krytyka biblijna u katolików; Kościół i nauka Pisma Świętego; Pisma Świętego czytanie w języku ojczystym.* Tu zaś odpowiemy tylko faktami, wyliczeniem głównych prac dokonanych przez katolickich pisarzy w ciągu XIX wieku. Polski czytelnik odniesie z tego artykułu podwójną korzyść: raz, przekona się, że błędny jest stawiany katolikom zarzut, jakoby zaniedbywali studya biblijne, a powtóre, doskonały tu znajdzie wykaz prac autorów najpewniejszych do prowadzenia osobistych ba-

[1]) Patrz *Lesêtre.* Le livre des Psaumes. Ps. XXI.

dań nad Pismem św.; podobnego wykazu nie mamy w naszym języku; i dlatego właśnie go tu umieszczamy.

Zachowujemy porządek abecadłowy.

Aberle. „Einleitung in das Neue Testament," 1877; — wiele artykułów w „Tüb. Theologische Quartalschrift" 1852—1875.

Ackermann. „Proptetae minores perpetua annotatione illustrati," 1830.

Agus. „Commentarius in epistolam ad Romanos," 1888.

Allioli. „Aphorismen über den Zusammenhang der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, aus der Idee des Reichs Gottes," Ratisbonne 1819; — „Handbuch der biblischen Alterthumskunde," 1844; — „Uebersetzung der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, aus der Vulgata, mit Bezug auf den Grundtext, neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert, 3 Aufl. von Allioli umgearbeitet." Nuremberg, 1830 — 1835; noty Alliolego przetłómaczył na francuski X. Gimarey w swoim „Nouveau commentaire litteral, critique et theologique..." Paris 1853—1854.

Ancessi. „L'Égypte et Moïse," 1875.

Anderson. „Fasti apostolici, a chronological survey of the years between the Ascension and the martyrdom of S. Peter," 1884.

Arnaud A. „La Sainte bible," tłómaczenie francuskie z komentarzem, 1881.

Arnoldi. „Comm. zum Evang. des hl. Matthaeus," 1856.

Bacuez et Vigouroux. „Manuel biblique" (7-a edycya, 4 tomy 1891).

Bade I. „Christologie der Alten Test." 2-a edycya, 1858.

Beelen I. „De sensu literali multiplici," 1845; „Commentarius in Epistolam ad Romanos," 1854; „Commentarius in Epistolam ad Philippenses." 1852; „Commentarius in Acta Apostolorum," 1864; „Liber Sapientiae graece." 1844; „Nowy Testament" przetłómaczony na język niderlandzki z notami, 3 tomy, 1859 — 1866; „Het boek der Psalmen," 2 tomy, 1878; „Chrestomathia rabbinica et chaldaica," 3 tomy, 1843; „Grammatica graecitatis Novi Testamenti," 1857; Lekcye i Ewangelie na niedziele, Święta i dni wielkiego postu z notami po niderlandzku, 1870; Zasady do tłómaczenia niderlandzkiego Nowego Testamentu, 1858.

Benno M. Apokalypsa, 1860 (po niemiecku).

Bisping A. „Exegetisches Handbuch zum N. T.," 2-a edycya, 1867 r.

de Bolle. „Christologia Antiqui Testamenti," 1884.

Breiteneicher M. „Nahum," 1861 (po niemiecku).

Brucker, S. J. „L'universalité du déluge, 1887.

Bucher I. Praktyczne objaśnienie Now. Test., 3 t. 1855; Życie Jezusa i Apostołów, 1859 (po niemiecku).

L'abbé **Clair.** „Josué, Les Juges, Les Livres des Rois, Les Paralipomènes, Esdras et Néhémias (w Biblii wydania Lethielleux).

Coleridge, S. J. „The public life of our Lord," 1876—1888.

Corluy, S. J. „L'intégrité des Évangiles en face de la critique," 1877; „Les frères de Notre-Seigneur," 1878; „Commentarius in Evangelium sancti Joannis," 3-a edycya, 1889; „Spicilegium dogmatico-biblicum," 2 tomy, 1884.

Cornely R. S. J. „Introductio in sanctam Scripturam utriusque Testamenti," 3 t., 1885—1886; „Compendium Introductionis; Analyses librorum sacrorum Novi Testamenti; Commentarius in priorem S. Pauli ad Corinthios Epistolam; Commentarius in S. Pauli epistolas ad Corinthios alteram et ad Galatas," 1891.

Crampon. „Les quatre Evangiles," 1864; „Les Actes des Apôtres," 1872; „Nouveau Testament traduit sur la Vulgate, avec introduction, notes et

sommaires.“ 1885; „Le Livre des Psaumes,“ suivi de Cantiques des Laudes et des Vêpres traduction nouvelle sur la Vulgate, avec sommaires et notes.

Crélier. L'Exode, Le Levitique, le Deutéronome, les Actes des Apôtres (w Biblii Lethielleux).

Crets Ord. Praem. „De divina Bibliorum inspiratione,“ 1886.

Danko „Historia Revelationis Veteris et Novi Testamenti,“ 3 t. 1862.

Dausch „Die Schriftinspiration,“ 1891.

V. de Buck, S. J. „Manuel de la Passion,“ 1885.

Dehaut. „L'Evangile médité. défendu et explique,“ 4 t.

Delattre A. S. J. „De l'authenticité du livre de Daniel,“ 1875; „Le plan de la Genèse.“ 1876; „Les Chaldéens jusqu'a la formation de l'empire de Nabuchodonosor,“ 1877; „Les deux derniers chapitres de Daniel,“ 1878; „Le second avènement de Jesus Christ et la derniere génération humaine,“ 1881; „Le livre de Judith,“ studyum krytyczne i historyczne, 1884.

Demoret. „De Evangeliorum origine et historica auctoritate, 1865.

Demme I. „Epître à Philémon,“ 1844.

Deschamps A. „La lacune du 4-e livre d'Esdras, 1877; La découverte du livre de la Loi.“ 1878.

Dewilly. „Ep. of St. Paul and Cath. ep.“ 1869.

Didon. „La vie de N. S. J. C.“ 1890, na polski przetłómaczył X. Bp. Kossowski.

Doublet. „Les Psaumes étudiés en vue de la prédication, 3 t. 4. ed., 1879; Jésus Christ étudié en vue de la prédication,“ 3 t. 6-a edyc., 1881; „Saint Paul en vue de la prédication,“ 3 t., 6-a edycya, 1881.

Drach. „Saint Paul, les Épîtres catholiques, l'Apocalypse“ (w Biblii Lethielleux).

Drioux. „La Sainte Bible,“ édition de Ménochius avec notes nouvelles 7 t., 3-a edyc., 1879; „Nouveau cours d'Écriture Sainte,“ 2 t., 1880.

Dumax. „Chronologie biblique.“

van Ess. „Testamentum vetus graece secundum LXX interpretes,“ 1855.

von Essen. „Der Prediger Salomon's,“ 1856.

Euringer. „Der Masorah text des Koheth, kritisch untersucht, 1890.

Fillion L'Evangile de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc, et de saint Jean“ w biblii Lethielleux); „Atlas biblique,“ 2 t., 1883 — 1884; „Essais d'exegèse.“ 1884.

Foisset. „Histoire de Jésus Christ,“ 5-a edyc., 1863.

Fouard C. „La vie de N.-S. Jésus Christ,“ 2 t., 2-a edyc., 1882; „Saint Pierre et les premièrs années du christianisme, 1886.“

Franzelin. „Tractatus de divina Traditione et Scriptura,“ 2-a edyc. 1875.

Freppel. „Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan,“ 1864.

Friedler. „Historya żywota Pana Jezusa,“ 1858; „Archeologia Męki,“ 1843 obydwa dzieła po niemiecku); „Quatuor sacra Evangelia in harmoniam redacta“ tekst grecki).

Gainet. La Bible sans la Bible,“ 2 t., 2-a edyc.

Gietman G. S. J. „Commentarius in Ecclesiasten, in Canticum Canticorum.“

Gillet. „Tobie, Judith, Esther et les Machabées“ (w Biblii Lethielleux).

Gilly. „Precis d'introduction a l'Écriture sainte,“ 3 t., 1867; L'Ecclésiaste.

Glaire. „Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,“ (wiele edycyj); „La sainte Bible selon la Vulgata,“ 4 tomy, 1873.

Golwitzer. „Psalmy," 1827 (po niemiecku).

Gonzalez-Arintero I. „El diluvio universal demonstrado por la geologia," 18[illegible].

Gratz Al. „Neuer Versuch die Entstehung der drei erstan Evangelisten zu erklären," 1812; „Historisch-kritischer Commentar über das Evang. des Mathäus." 1821.

Grimm J. „Einheit der Evangelien," 1868; „Einh. des Evang. des Lucas," 1853; „Leben Jesu," 1876—1887.

Guillemon J. M. „Clef des epîtres de saint Paul," 2 t., 2-e w. 1878.

Gutberlet. „Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt," 1874; „Das Buch des Tobie."

Hake P. „Dzieje Apostolskie," 1867 (po niem.)

Haneberg B. „Geschichte der Offenbarung," 4-a edyc. 1876, na francuski język przetłóm. Goschler 2 t. 1856. „Relig. Alterthümer," 2-a edycya. 1869; „Evang. des hl. Joannes," wydana i uzupełniona przez P. Schegg, 1880.

Hebbelynck. „De auctoritate historica libri Danielis," 1887.

Himpel. Bardzo liczne artykuły egzegetyczne w „Tübing. theolog. Quartalschr."

van Hoonacker. „Observations critiques sur les recits concernant Biléam." 1888.

Himdhausen. „Die beiden Pontificalbriefe des Ap. Petrus," 1873—1878.

Hug L. „Einleitung in die Schriften des N. T." 4-a edyc. 1847, na francuski tłómaczyli Cellerier, objaśnił notami de Valroger, 1876, na angielski przetłóm. D. Guilford Waith, 1827; „De Pentateuchi versione Alexandrina," 1818; „Gutachten über das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr D. Strauss," 1841; „Cantica Canticorum" (po niem.)

de Hummelauer. „Der biblische Schöpfungsbericht; Commentarius in duos priores libros Regum," 1886; „Commentarius in libros Judicum et Ruth, 1888.

Jahn I. „Biblische Archeologie," 1805; „Einleitung in die göttl. Schriften des A. B." 4 t. 1802—1803; „Archeologia biblica," skrócona z niemieckiego dzieła, 1814; „Introductio in libros sacros Veteris Foederis in epitomen redacta," 1814; „Enchiridion hermeneuticae generalis," 1813; „Exercitationes exegeticae," 2 t. 1814—1815. (Cztery ostatnie dzieła są umieszczone na Indexie).

Janssens. „Hermeneutica sacra," 1818, na francuski język przetłóm. J. Paccaud, pomnożona przez Sionnet, 1855.

Jovino. S. J. (1875). „De tempore sepulturae Christi."

Julian P. „Etude critique sur la composition de la Genèse.

Kaulen. „Jonae expositio," 1862; „Einleitung in die geilige Schrif Alt und Neuen Testaments, Assyrien und Babylonien;" „O pomieszaniu języków," 1861; „Geschichte des Vulg.," 1868; „Das Buch des Josue, 1862; bardzo wiele artykułów w „Kirchen-Lexicon".

Keppler. „Die Composition des Johannes Evang." 1884; „Unseres Herren Trost. Erkl. der Abschiedsreden Jesu," 1887; „Das Johannes Evang. und das Ende des 1 christl. Jahrh.," 1883.

Kistemaker, „Commentatio de nova exegesi praecipue V. T.," 1806; „Exeget. Abhandlung über Matth." 16, 18, 19 und 19, 3—12, 1806; „Weisagung Jesu vom Gericht über Judaea," 1816; „Canticum Cantic. illustratum ex hierographia orientalium," 1818; „Das Neue Testam. übersetzt und erklärt," 1818—1821.

Klasen. „Die alttestamentliche Weisheit und der Logos," 1878.

Klee. „Comm. über Evang. des hl. Johannes," 1829: „Römerbrief," 1839; „Hebräerbrief" 1833.

Klofutar. „Commentarius in Evangelium Sancti Joannis," 1862.

Knabenbauer. „Das Zeugniss des Menschengeschlechtes, Erklärung des propheten Isaias," 1881; „Commentarius in librum Job," 1885; „Commentarius in prophetas minores," 1886; „Commentarius in Isaiam." 1887; „Beiträge zur Würdigung des Proph. Ezechiel," 1879.

Knapiński W. Liczne artykuły biblijne w Encyklopedyi kościelnej, X. Nowodworskiego.

Koenig. „Die Theologie der Psalmen," 1857.

Kozłowski. „Biblia t. Pismo św.," tłómaczenie Wuyka ze spolszczonem komentarzem Manochiusza," 1885.

L. de Laborde. „Commentaire geographique sur l'Exode et les Nombres," 1841.

Lambert. „Le déluge mosaique," 2 wyd. 1871.

Lamy Th. „Introductio in sanctam Scripturam," 4 wyd., 2 t., 1886; „Le prophète Jonas," 1874; „Commentarius in librum Genesis," 2 t., 1884; „L'evangile et la critique," 1854: „Les Apotres et l'Antéchrist," „Le prophète Jonas," 1879.

Langen. „Die deuterocanonischen Stücke des Buches Esther," 1862; „Die letzten Lebenstage Jesu." 1864; „Das Judenthum in Palästina," 1866; „De Apocalypsi Baruch," 1867; „Grundriss der Einleitung in das Neue Test.," 1868.

Laurens H. „Job et les Psaumes," traduction d'après l'hebreu," 1839.

Le Camus. „Vie de N. S. Jésus Christ." 1883,

Le Hir. „Études bibliques." 2 t., 1868; „Les prophétes d'Israël, 1867; „Les trois grands prophètes, Isaie, Jérémie, Ezéchiel," wydane przez M. Grandvaux, 1877; „Les Cantiques" (w Biblii Lethielleux), wydane przez M. Grandvaux: „Les Psaumes traduits de l'hebreu en latin," 1876; „Le livre Job," 1873.

Lémann A. „Le Sceptre de la tribu de Juda," 1880.

Lenormant F. „La Genése," 1883.

Lésétre. „Le livre de Job, les Psaumes, les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclesiastique" (w Bibli Lethielleux).

Liagre Ad. „Commentarius in epistolam Sancti Jacobi," 1860; „Commentarius in Evangelium Sancti Matthaei," 1883.

Lipman. „Nowy Testament," tłómaczenie niderlandzkie z notami, nieskończone, 1869.

Loch W. i W. Reischl. „Die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes, nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzen und erläutert," 1851—1866.

Mabire. „Les Psaumes," przetłómaczone na francuski z hebrajskiego tekstu, 1878.

Mac Evilly. „Exposition of the Gospels," 1876.

Magnier. „Étude sur la Canonicité des Saintes Écritures."

Maier Ad. „Commentar über das Evangelium des Johannes," 1843 do 1845; „Commentar über den Brief Pauli an die Römer," 1847; an die Corith. 1865; an die Hebräen, 1861; „Einleitung in die Schrifen des Neuen Testaments," 1852.

Maier Cons. „Commentarius in Epistolam ad Hebraeos," 1843.

Malou. „Lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire," 2 t., 1846.

Martin P. J. J. „Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate," 1887; „La Vulgate latine au XIII siècle, d'apres Roger Bacon," 1888.

Maunory. „Commentaire de l'Épître aux Romains," 1878; „Sur les deux Épitres aux Corinthiens," 1879.

Mayer G. K. „Die messianischen Weissagungen des Jesaias," 1860; „Die mess. Weissagung. Jeremia's," 1865; — bei Ezechiel, 1865; — des Daniel, 1866.

Meignan. „Prophéties messianique, le Pentateuque" 1856; Le prophetie contennes dans les deux premiers livres de Rois;" „Le monde et l'homme primitif selon la Bible," 1869; „Les Evangiles et la critique," 2 wyd. 1871.

Messmer. „Erklärung des Johannes-Evangeliums," 1860; „Erklär. des Briefes an die Galater," 186 ;—des Colossen. Briefes, 1863,—des 1 Korinther-Briefes. 186 . „Geschichte der Offenbarung," 1857; Erkl. des Jacobusbr.

Molloy. „Géologie et Révélation" (napisane po angielsku) na francuski przetłómaczył i notami objaśnił Hamard.

Motais. „L'Ecclésiaste," 2 t., 1876; „Le déluge biblique," 1885; „Origine du monde d'après la tradition," 1888.

Neteler. „Die Bücher der Chronik," 1872; „Die BB. Esdras, Nehemias und Esther." 1877 „Das Buch Isaias übersetzt und erklärt," 1876; „Gliederung des Buches Ezechiel," 1870; und Daniel.

Nickes. „De libro Judithe." 1854; „De libro Estherae," 2 t., 1856—1858.

Padovani A. „In S. Pauli Epistolas: ad Ephesios, Philipp. et Colloss. Commentarius," 1891.

Palmer. „Commentatio in l. Danielis, sive de temporibus gentium," 1874 po włosku .

Palmieri S. J. „De veritate historica libri Judith," 1886; „Commentarius in Epistolam ad Galatas," 1886.

Patrizi S. J. „De Evangeliis libri tres," 1852—1853: „De consensu utriusque libri Machabaeorum," 1856; „In Joannem commentarium," 1857; „In Marcum commentarium," 1862; „Commentarium in Actus Apostolorum," 1867; „De interpretatione Sanctae Scripturae," 2 t., 1844; „Commentationes tres de divinis Scripturis," 1851; „De Hu sen Gen.," III, 15, 1853; „Cento Salmi tradotti letteralmente dal teste Ebraico e commentati," 1875; „De prima angeli ad Josephum legatione," 1875; „O powszechnym spisie opisanym przez św. Łukasza," 1876 (po włos.); „Wyjaśnienie słów św. Pawła: In quo omnes peccaverunt," 1876 (po włosku).

Parisi S. J. „Il divino libro di Giobbe esposto," 1843.

Piancini S. J. „Cosmogonia naturale comparata col Genesi," 1862.

Pierik S. J. „Het Boek Job, naar't Hebreewsch letterlijk vertaald," 1881.

Plantier. „Les poétes bibliques," 2 wyd., 1888.

Portmans O. P. „La divinité de J. Christ." 2 wyd., 1888.

Putiatycki X. „Enchiridion Hermeneuticae Sacrae," 1859.

Rambouillet. L'Ecclésiaste," 1879; „Cain redivivus," 1886,

Ranolder. „Hermeneuticae biblicae principia, 1859.

Rault H. „Cours élémentaire d'Écriture sainte," 3 edyc.

Reinke L. „Exegesis critica in Jes.," VII, 14: in Jes. LII, 13—LIII, 12; „Die Weisagung von der Jungfrau und vom Emmanuel," 1858: „Beiträge zur Erkl. des A. T.," 1857; „Die mesianischen Weissagungen bei den Propheten," 1859—1862; „Die messianischen Psalmen," 1857; „Kurze Zusammenställung der Abweichungen vom hebr. Texte der Psalmen in der LXX und Vulg.," 1858; „Malachias i inni mniejsi prorocy," 1854 (po niem.).

Reithmayer. „Einleitung in die Schr. des Neuen Test.," 1852; „Römerbief," 1845; „Galaterbrief," 1865.

Reusch. Erklärung des Buches Baruch," 1853; „Das Buch Tobias übersetzt und erklärt," 1857; Ueber den Verfaser des Koheleth." 1860; „Observationes criticae in librum Sapientiae, 1861; „Bibel und Natur," 1866 na francuski przetłómaczył Hertel, na polski X. M. Nowodworski.

Riche. „Somme de Saint Paul," 1882.

Richon. Le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jesus Christ dans les Évangiles," 1878.

Riess. „Bibel-Atlas," tłóm. na język franc. i angielski.

— „Das Geburtsjahr Christi," 1880.

Robert. „La non. universa lité du déluge," dwie broszury, 1887.

Rohling. „Die Psalmen," 1871; „Isaias übersetzt und erkl.," 1872: „Das Buch des Proph. Daniel," 1876.

Schäfer. „Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth," 1870; „Pieśni nad Pieśniami" po niem.); „Biblia i wiedza," 1881 (po niem.).

Schanz. „Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Marcus Johan." 1879—1885.

Schegg. Isaias übersetzt u. erkl." 1850; „Die Psalmen" 3 t.; „Die hl. Evangelien übersetzt und erkl." 1854—1880; „Sechs Bücher des Leben Jesu," 2 t., 1874—1875; „Biblische Archäologie; Die kleinen Propheten," 1862; „Jacobus der Bruder des Herrn und Sein Brief," 1883.

Schelling. Vaticinia messianica in modum Chrestomathiae hebraicae," 2 t., 1883—1884.

Schilling. „Commentarius in hebraismos N. T.," 1885.

Schmid A. „Das Buch der Weisheit übersetzt u. erkl." 1858.

Schmid T. „De Inspirationis Bibliorum vi et ratione," 1885,

Scholtz A. „Übersetzung des Buches Jeremias, 1885; — „De Massoreth. Test. und die LXX; Novum Testam. graece; Einl. in die Schriften des A. u. N. I, 1845—48.

Schouppe. S. J. „Cursus sanctae Scripturae," 2 t., 3 wyd., 1882; „Evangelia dominicarum," 1870.

Schwartzel. Neue Test. übers. und erkl." 6 t., 1802.

Serwatowski W. „Wykład Pisma św., listy św. Pawła," 1856.

Sepp. „Das Leben Jesu," 6 t., 2 edec. w skróceniu po francusku wydał to dzieło Ch. de Sainte-Foi, 2 t., 3 wyd. 1861.

Simar. „Die Theologie des heiligen Paulus," 1883.

Sorignet. „Cosmogonie de la Bible," 1854.

Staenkiste Van. „Commentarius in librum Psalmorum," 3 t., 1867 do 1871: „Commentarius in Epistolas Sancti Pauli," 1876; „Psalmi Pentecostes," 1880; „Commentarius in evangelium Secundum Matthaeum," 4 t., 3 wyd., 1880—82. „Commentarius in librum Josue; Commentarius in Acta Apostolorum; Epistolarum catholicarum brevis expositio," 1887.

Thalhofer. „Erklärung der Psalmen," 1880; „Die Opferlehre de Hebräerbrief," 1855; „Das Opfer des A. une des N. Bundes," 1870.

Trochon. „Introduction générale," 2 t.; „Introduction aux prophéties; Isaie, Jérémie et Baruch; Ézéchiel, Daniel; Les petits prophétes" (w Biblii Lethielleux).

Trognon. „Vie de saint Paul," 1869.

Ubaldi. „Introductio in sacram Scripturam," 1877—1879.

De Valroger. „L'âge du monde et de l'homme," 1869.

Variot. „Les Évangiles apocryphes," 1878.

Vercelonne. „Rozprawy akademickie,“ 1864 po włosku); „Biblia sacra vulgatae editionis,“ 1861; „Variantes lectiones Vulgatae,“ 2 t., 1860—1864; „Bibliorum SS. graecus codex Vaticanus,“ 1868—1881.

Veuillot L. „Vie de N. S. Jésus Christ.,“ przetłóm. na język polski przez X. M. Nowodworskiego.

Vidal. „Saint Paul, sa vie, ses oevres,“ 1868.

Viensse. „La Bible mutilée par les protestants,“ 1847.

Vigouroux. „La Bible et les découvertes modernes,“ 5 edyc., 4 t., 1889, „Les livres Saints et la critique rationaliste; Malanges bibliques, 2 ed., 1889; „Le Nouveau Testament et les déconvertes archéologiques modernes,“ 1890; „Dictionaire de la Bible,“ zaczął wychodzić od 1891 r.

Wallon. De la croyance due a l'Évangile,“ 3 wyd.; „La sainte Bible,“ 2 t., 1867; „La vie de Jésus et son nouvel historien,“ 1864; „Vie de N. S. J. C. selon la concordance des quatre évangélistes,“ 1865.

Welte. „Nachmosaisches im Pentateuch,“ 1841; „Das Buch Job übersetzt u. erklärt,“ 1849; „Speciale Einleitung in die deuterocanonischen Bücher.

Windischmann. Erklärung des Briefes an die Galater,“ 1843; „Vindiciae Petrine,“ 1836.

Wolter. Psallite Sapienter „Psalliret weise!“ „Erklärung der Psalmen.“

Zaremba A. „Racyonalizm biblijny,“ 1891: artykuły różne biblijne w „Encyklopedyi Kościelnej“ X. Nowodworskiego.

Zill. „Hebräerbrief,“ 1875; „Das Buch Job,“ 1873.

Zschokke. „Theologie der propheten des alten Testaments,“ 1877; „Die biblischen Frauen des Alten Testaments,“ 1882; „Das Buch Job, übers. u. erklärt.,“ 1875; „Historia sacra,“ 1884.

W r. 1892 powstało nowe pismo „Revue biblique“ pod dyrekcyą OO. Dominikanów, zarządzających szkołą biblijną w Jerozolimie.

NB. Nie wspominamy o wielu artykułach, podanych w różnych czasopismach. *X. F. P.*

BISKUP. I. Biskupem nazywa się zwierzchnik kościelny, posiadający władzę na pewnem terytoryum, zwanem dyecezyą, z właściwą zależnością od Głowy Kościoła powszechnego. Etymologicznie wyraz ten oznacza nadzorcę, teologicznie—ministra Kościoła, wyższego od dyakonów i kapłanów, posiadającego mocą sakramentalnej konsekracyi pełność kapłaństwa. W znaczeniu prawnem biskup jest członkiem Kościoła nauczającego i rządzącego, ponieważ z prawa naucza i rządzi swoją dyecezyą, albo przynajmniej jeżeli katedra i dyecezya przez pogan zburzone zostały, ma przywiązany do tego miejsca swój tytuł. Stąd różnica biskupów dyecezyalnych i tytularnych, których dawniej nazywano biskupami *in partibus infidelium.*

II. Kościół pod karą klątwy naucza, że urząd biskupi jest z ustanowienia boskiego, że biskupi, do jakiejkolwiek kategoryi należą, są wyżsi od kapłanów, że mają władzę bierzmowania i wyświęcania, oraz, że ta władza nie jest im wspólna z kapłanami. *(Conc. Trid. Sess. XXIII,* Can. 6, 7). A chociaż Kościół nie orzekł wyraźnie, że wyższość ta pochodzi z prawa boskiego, to jednak potępił Aëryusza i Marsyliusza z Padwy, który chciał zaprowadzić równość pomiędzy biskupami a kapłanami. Prócz tego Kościół naucza, że pomiędzy przywilejami godności biskupiej władza wyświęcania na biskupów i kapłanów tak dalece jest wyłączną własnością

biskupów, że nie może być komunikowana zwyczajnemu kapłanowi t. j. że kapłan nie może ważnie ani konsekrować biskupa ani wyświęcać kapłana. *(Conc. Trid. ibid.);* do biskupa również należy święcenie dyakonów, którzy są niżsi od kapłanów, lecz taksamo z ustanowienia boskiego.

III. Przeciwko tej nauce Kościoła wymierzono pięć zarzutów: 1) że pierwotne dokumenta historyi Kościoła nie wykazują istotnej różnicy pomiędzy biskupami a kapłanami, 2) że początkowo biskupi byli tylko wyższymi kapłanami, a z biegiem czasu przywłaszczyli sobie wyższy stopień i utworzyli zupełnie nowy porządek kapłański; 3) dowodem słuszności tego twierdzenia jest fakt, że jeszcze dzisiaj kapłani w Kościele wschodnim, a czasami w Kościele zachodnim mają prawo bierzmowania i wyświęcania, 4) że św. Cypryan jest pierwszym teoretykiem, jeżeli nie wynalazcą przewagi biskupów; 5) wreszcie, że św. Hieronim, jeden z czterech większych Doktorów Kościoła łacińskiego, oddziaływał przeciw tej arystokratycznej dążności, tak wyraźnie przeciwnej pierwotnemu duchowi chrześcijańskiemu.

IV. Krótkie uwagi odnośnie do tych zarzutów przedstawią kwestyę w właściwem świetle.

1) *Dzieje Apostolskie* (XIII, 1—3; XIV, 22—23; XX, 28) zgodnie z *listami św. Pawła* (1 Tym. V, 17, 19; Tyt. 1, 5), *Apokalipsa* (I — II); *Hermas* (Past. 1. 1. Vis. 3, n. 5), *św. Ignacy* męczennik (Trall. n. 3; Magnes. n. 6; Smyrn. n. 8), *Tertulian* (de Fuga, n. 11, de Baptismo, n. 17); *Kanony Apostolskie* (1, 2, 6), *Konstytucye Apostolskie* (l. 3. c. 20) i t. p. wyraźnie stwierdzają tradycyjną różnicę pomiędzy biskupem, kapłanem a dyakonem, zaznaczają czynności właściwe godności biskupiej, oraz szczególny i sakramentalny charakter konsekracyi biskupiej. W starożytnych pismach spotykamy się z rozmaitemi wyrażeniami, które zdają się nie przypuszczać tej zasadniczej różnicy. Lecz z niewyraźnego sposobu mówienia niektórych pisarzy nie możemy wątpić o rzeczy, przez innych jasno wyłożonej; wszakże samem Piśmem św. można wykazać, jak wielka nieraz zachodziła różnica między nazwą a rzeczą. Sam Chrystus nazywany jest Apostołem i biskupem (Hebr. 3, 1: 5, 5); apostołami nazywają się niekiedy kobiety (Kom. 16, 7. Filip. 2, 25); sami Apostołowie nazywali się dyakonami, kapłanami (1 Kor. 3, 5; II Kor. 3, 6; II Jan. 1, 1: III. Jan. 1, 1; I Piotr 5, 1). A jednak z tego pomieszania nazw nie wypływa bynajmniej, żeby nie było różnicy w obowiązkach i urzędach.

2) Biskup od samego początku był i nie przestanie być kapłanem, ale wyższym nad innych kapłanów; wyższość ta pochodzi od Boga, i zapewnia biskupowi pełność władzy kapłańskiej, której zwyczajni kapłani posiadają tylko pewną część; wyższość ta stawia biskupa na stopniu biskupim, różnym od stopnia kapłańskiego. Jeżelibyśmy przypuścili, że ta różnica nie pochodzi z prawa boskiego, lecz że powstała z ambicyi niektórych kapłanów, lub z konieczności łączenia się wielu parafii w jedną dyecezyę, bez wątpienia spotkalibyśmy w historyi ślady tego ambitnego ruchu, a z drugiej strony — oporu, na któryby on z pewnością natrafił; odnaleźlibyśmy też ślady pierwotnego podziału chrześcijan na maleńkie parafie, i ową dążność do powolnego zlewania się i jednoczenia w życiu dyecezalnem. Otóż ani cienia nawet czegoś podobnego

nie znajdujemy. Od początku Kościoła biskupi, kapłani i dyakoni istnieją obok siebie, żyją w zgodzie, i każdy urząd ma jasno wytknięte sobie obowiązki. Od samego początku pojedyncze zgromadzenia chrześcijańskie są osobnemi dyecezyami, rządzonemi każda z osobna przez swego biskupa; powstanie zaś parafii, czyli podział biskupstwa na parafie przypada na czasy daleko późniejsze. Teorya presbyteryanizmu, który miał wyprzedzać episkopalizm, utworzony rzekomo przez św. Cypryana, jest poprostu mrzonką, żadnemi faktami nie stwierdzoną.

3) Że dziś jeszcze kapłani wschodnich Kościołów bierzmują wiernych, że w krajach missyjnych kapłani zachodni posiadają taką samą władzę na mocy specyalnej delegacyi papiezkiej, że niekiedy kapłani, choć nie są biskupami, mogą, na mocy takiego samego upoważnienia papiezkiego, udzielać mniejszych święceń, tych mianowicie, które Kościół własną powagą był ustanowił, a które nie posiadają sakramentalnej skuteczności, z tego nie wypływa żaden wniosek naszej wierze przeciwny; zwyczajni kapłani, jakeśmy rzekli, uczestniczą do pewnego stopnia w kapłaństwie biskupów; nic zaś więcej z tego wywnioskować nie można.

4) Św. Cypryan, wielce dbały o utrzymanie jedności kościelnej przy pomocy władzy biskupiej, nic więcej nie uczynił i nic więcej nie powiedział, jak tylko to, co mu przekazali jego poprzednicy; jego nauka jest nauką św. Pawła, św. Ignacego, Kanonów, Konstytucyi Apostolskich i t. d. Jakkolwiek miał on wpływ i znaczenie jako biskup Kartagiński, to jednak władza jego nie była ani tak wielka, ani tak rozległa, ażeby mógł przeistoczyć cały Kościół i z presbyteryańskiego, jakim miał być dawniej, uczynić go episkopalnym. Jeżeli nawet rodacy nie poszli za nim w nieszczęsnym sporze z papieżami: Korneliuszem i św. Stefanem o powtórne udzielanie chrztu nawróconym heretykom, to skądże mógłby on mieć nagle tak cudowny wpływ na cały świat w kwestyi daleko ważniejszej, bo dotyczącej samej organizacyi Kościoła?

5) Św. Hieronim mógł myśleć, że ustanowienie biskupów zawotowali Apostołowie z okazyi zaszłych sporów w Kościele Korynckim pomiędzy rokiem 54 a 57; mógł mniemać, że Kościół Aleksandryjski aż do połowy III wieku, nie miał biskupa w właściwem tego słowa znaczeniu, lecz tylko starszego kapłana, obieranego przez innych kapłanów. Lecz tak mniemając, mógł się też mylić poważnie: co właśnie historya ostatecznie stwierdziła. Atoli nie przestając być katolikiem, nie mógł myśleć i rzeczywiście tego nie myślał, żeby nie było hierarchicznej różnicy pomiędzy biskupem, kapłanem i dyakonem, żeby ta różnica była wynalazkiem ludzkim i żeby w gruncie rzeczy wszyscy duchowni byli równi sobie a nawet zwykłym wiernym. Przeciwko tej iście prezbyteryańskiej doktrynie znajdujemy w pismach św. Hieronima [1]) orzeczenia możliwie najdokładniejsze, i wskutek tego zaliczyć go musimy do rzędu przedstawicieli odnośnej tradycyi katolickiej. (Obacz *Philips.* „Prawo kościelne“ t. I; *Palmieri* „de Romano Pontifice,“ prolegom.; *Hurter*, „Teol. dogm.“ t. III, oraz art. *Duchowieństwo.* *(Dr. J. D.)*

(X. A. K.)

---

[1]) Epist. 41 ad Marcellam. Epist. 146 ad Evagr. Item Epist. 52.

BÓG. — *Nauka Kościoła Katolickiego o naturze i istnieniu Pana Boga.*

Sobór Watykański powiada: „Święty katolicki apostolski rzymski Kościół wierzy i uznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żyjący, Stworzyciel i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, wieczny, niezmierzony, niepojęty, w mądrości, w woli i we wszelakiej doskonałości nieskończony, który, będąc istotą duchową, jedyną, nierozdzielną i niezmienną, ma być uznawany jako różny od świata i w rzeczywistości przez swą istotę, najszczęśliwszy w sobie i z siebie, niewypowiedzianie wyniesiony ponad wszystko, co jest i co po za Nim może być pojęte.“ (Const. *Dei Filius.* cap. I).

„Tenże św. Kościół, Matka nasza, utrzymuje i naucza, mówi dalej Sobór (*Ibid.* cap. II), „że Bóg, początek i koniec wszechrzeczy, napewno może być poznany naturalnem światłem rozumu, przy pomocy rzeczy stworzonych; niewidzialne bowiem rzeczy Boże stały się zrozumiałemi dla stworzeń tego świata za pomocą rzeczy stworzonych.“ „Ktoby mówił, że Bóg, jedyny i prawdziwy nasz Stwórca i Pan, nie może być z zupełną pewnością poznany światłem naturalnego rozumu ludzkiego za pomocą rzeczy stworzonych, niech będzie wyklęty.“

Oto co Kościół naucza o naturze i o istnieniu Boga.

Do tych prawd dodać należy naukę *o Trójcy Przenajświętszej, o stworzeniu świata* i *o Boskiej Opatrzności.* Treść tych punktów nauki katolickiej będzie podana w odnośnych artykułach. Obecnie zaś uzasadnimy wiarę Kościoła o Bogu, rozpatrując następujące pytania:

1-o czy można dowieść istnienia Boga, 2-o przy pomocy jakich środków można tego dowieść i dojść do poznania przymiotów Boga, 3-o jakie są dowody istnienia Boga. Obok tych dowodów zaznaczymy główne błędy współczesne, odnośnie do tych zagadnień podnoszone.

§ 1. **Czy można dowieść istnienia Boga? Opinje tradycyonalistów i pozytywistów.**

Przytaczając tekst Soboru Watykańskiego, wskazaliśmy cechy, służące nam do określenia Boga; można je streścić mówiąc, że Bóg jest istotą nieskończenie doskonałą, nad którą nic wyższego wyobrazić sobie niepodobna. Otóż, żeby dowieść istnienia tej Istoty, trzeba udowodnić, że nie jest ona subjektywnem tylko pojęciem naszego rozumu, że nie jest siłą, ukrytą we wszechświecie, lecz, że jest to Istota rzeczywista i żyjąca, istniejąca po za obrębem naszych myśli i całkowicie od świata różna. Że rozum ludzki zdolny jest to wszystko udowodnić, orzekł Sobór Watykański.

Liczni jednak filozofowie hołdują przeciwnemu zdaniu. Nie mówimy tu o tych, którzy mniemają, iż dowiedli, że Bóg nie istnieje, lecz mówimy o tych, co myślą, że rozum ludzki niezdolny jest o własnych siłach rozwiązać zagadnień, odnoszących się do istnienia Boga. Jedni przyjmują istnienie Boga za niewątpliwą i pewną prawdę, ale rozum, ich zdaniem, nie daje żadnej trwałej podstawy tej pewności, która jedynie na danych, z chrześcijańskiego objawienia i z wiary zaczerpniętych, opierać się może. Są to *tradycyonaliści* i *fideiści.* Inni znów nie wierzą w dowody, jakie przedstawia

nam wiara, a istnienie Boga uważają za wątpliwe. Są to *pozytywiści.*

Ponieważ, że użyjemy wyrażenia Soboru Watykańskiego (Constit. *Dei Filius.* cap. II), „objawieniu Bożemu zawdzięczają wszyscy ludzie możność poznania — szybko, z zupełną pewnością i bez przymieszki błędu, — tych rzeczy Bożych, które same przez się są niedostępne dla rozumu ludzkiego," przeto nie można się dziwić, że rozum ludzki zostawiony własnym siłom, popadł w liczne błędy i wątpliwości co do natury Boga. Nie dowodzi to jednak bynajmniej tego, co utrzymują tradycyonaliści i fideiści, że rozum nie jest zdolny udowodnić jakąkolwiek z prawd nie podpadających pod zmysły, i że aby prawdy te poznać, potrzebujemy koniecznie objawienia. To też Kościół potępił tę naukę, a rozum z łatwością wykazuje jej błędność odnośnie do udowodnienia istnienia Boga. W rzeczy samej bowiem, o tyle tylko z pewnością wierzyć można w objawienie boskie, o ile się wie, że Bóg istnieje; jakim bowiem sposobem moglibyśmy się dowiedzieć, że nam dał objawienie, gdybyśmy o istnieniu Boga, samego twórcy objawienia nie wiedzieli? Każdy zatem akt wiary, nawet w istnienie Boga, przypuszcza, żeśmy uprzednio to istnienie poznali przy pomocy światła naszego rozumu. Jakoż zobaczymy, co i tradycyonaliści przyznają, że wszyscy ludzie przypuszczają istnienie jakiegoś bóstwa. Jakiekolwiek byłoby bowiem pochodzenie tej powszechnej zgodności ludów odnośnie do istnienia Boga — czyby ono sięgało pierwotnego objawienia, jak to religia chrześcijańska utrzymywać każe, czy byłoby wytworem samego tylko przyrodzonego rozwoju rozumu ludzkiego, jak utrzymują racyonaliści, w każdym razie przyznać trzeba, iż rzeczona zgodność ludów dowodzi przeciw tradycyonalistom i fideistom, że rozum ludzki jest zdolny z niezawodną pewnością udowodnić istnienie Boga. By się zresztą przekonać, że udowodnienie to nie przechodzi naturalnych sił naszych, zbyteczna jest owa jednomyślna zgodność, o której mówiliśmy wyżej; wystarcza, by kilku tylko ludzi poznało Boga.

Pozytywiści przyznają, że wszystkie ludy, jakie żyły w czasach historycznych, były przekonane o istnieniu bóstwa, ale przekonanie to uważają za złudzenie, gdyż niepodobna, zdaniem tychże pozytywistów, na pewno poznać cośkolwiek, co istnieje po za obrębem zjawisk doświadczalnych. Stąd też wnioskują, że jeśli istnieje jakaś pierwsza przyczyna naszego wszechświata, jakiś Bóg, to jestto coś nieznanego i niepoznawalnego.

Posłuchajmy, co mówi Littré (*Paroles de philosophie positive*, str. 52): „Mylą się ci, którzy mniemają, że filozofia pozytywna czemukolwiek przeczy, lub cośkolwiek twierdzi w zakresie metafizyki; ona niczemu nie przeczy i nic nie twierdzi, gdyż przeczyć lub twierdzić znaczyłoby tyle, co oświadczać, że się coś wie o początku i przeznaczeniu jestestw... To co jest bezwzględne, to co jest nieskończone, jest oceanem uderzającym o nasze brzegi, na którym to oceanie ani łodzi ani żagla nie mamy."

Obrońcy pozytywizmu nie zgadzają się co do udziału filozofii w poszukiwaniach nad zagadnieniem o istnieniu i naturze bytu absolutnego. Comte, Littré i w ogólności francuscy pozytywiści wszelkie badania nad tym przedmiotem uważają za niebezpieczne.

„Dlaczego, mówi Littré, (*Revue de deux Mondes*, 1 Czerwca 1865. str. 686), tak uporczywie się wywiadujesz, skąd pochodzisz, dokąd idziesz, czemu pytasz, azali istnieje Stwórca rozumny, niezależny i dobry... Nigdy ani słowa z tego wszystkiego wiedzieć nie będziesz... Porzuć lepiej te próżne marzenia... Doskonałość człowieka i porządku społecznego wymaga, aby się o te rzeczy nie troszczyć. Tem więcej rozjaśnia się umysł, im w głębszych ciemnościach zostawia te wasze mniemane zagadnienia. Zagadnienia te — to choroba; środkiem uleczenia jej—nie myśleć o nich wcale."

Nie tak bezwzględnie odrzucają tę kwestyę pozytywiści angielscy. Stuart Mill w religijnych uczuciach rozróżnia przekonania udowodnione i urojenia mniej lub więcej piękne i użyteczne. Według niego, nie posiadamy żadnego pewnego ani nawet rozumnie prawdopodobnego dowodu na to, że Bóg istnieje. Stąd też w zakresie przekonań, odnośnie do tego przedmiotu udowodnionych, nie przypuszcza on ani deizmu, ani ateizmu, lecz sam tylko sceptycyzm. Stara się nawet Stuart Mill wykazać, że przymioty chrześcijańskiego Boga, szczególnie zaś wszechmocność i mądrość, nie mogą się z sobą pogodzić. Jednak wyobraźnia nasza, jak sądzi Mill, przeczuwa możliwość istnienia jakiegoś Boga sprawiedliwego i dobrego; dlatego też żadnej nie popełnia niedorzeczności myśliciel, gdy daje się porywać nadziei, że Bóg istnieje, byleby tylko uznawał zarazem, że chociaż istnieją pobudki oddawania się tej nadziei, to przecież nie istnieją dowody zgadzania się na nią. (*Essais sur la religion* str. 227 nst.)

Herbert Spencer ze swojej strony (*Les premiers principes*, cz. I), rozróżnia religię i wiedzę, które uważa jako dwa prawowite objawy rozumu ludzkiego. Religia, jego zdaniem, ma mieć za przedmiot pierwiastek niepoznawalny, który wprawdzie istnieje, lecz w którym wszystko jest tajemnicą; przedmiotem zaś wiedzy ma być to, co dla rozumu dostępne.

Usiłuje przeto Spencer wykazać, że wszystkie religijne i filozoficzne twierdzenia o bóstwie zawierają w sobie sprzeczności. Wywody swe formułuje z możliwą jasnością w ten sposób: „Pojęcie pierwiastku absolutnego i nieskończonego, pod jakimkolwiekbyśmy je uważali względem, wydaje się być zawsze najeżone sprzecznościami. Ateizm, panteizm i deizm, wzięte pod ścisłą rozwagę, wszystkie są zarówno niezaprzeczone i pewne. Nie byłby Bogiem Bóg, któregoby można było pojąć." (str. 44—47). Chociaż pojęcia religijne, jeśli mamy temu wierzyć, przedstawiają nam same tylko tajemnice, to i wiedza przecież, zaznaczając granice po za które przedrzeć się nie zdolna, przyznaje istnienie pierwiastku niepoznawalnego i prawomocność religii. „Aczkolwiek w żaden sposób i żadną miarą nie można poznać absolutu, jeśli weźmiemy wyraz *poznać* w ścisłem znaczeniu, to jednak widzimy, że pozytywne istnienie absolutu jest niezbędnym wymogiem sumienia; że dopóki trwa to sumienie, ani na chwilę tego wymogu pozbyć się nie może, i że wiara, na tej potrzebie sumienia oparta, posiada pewność wyższą, aniżeli wszystkie inne rodzaje pewności." (*Tamże* str. 104). Herbert Spencer uznaje przeto pewność istnienia, różnego od istnienia zjawisk; lecz czemże jest to istnienie? Czyżby to było istnienie Boga osobowego? Czy też jest to istnienie praw nieosobowych i bez-

względnych? Jego zdaniem, rozum absolutnie jest niezdolny do rozwiązania tego zagadnienia.

Aby okazać przeciw francuskim pozytywistom, że wiara w Boga nie jest urojonem złudzeniem, a przeciw Stuartowi Millowi, że ona nie jest prostem tylko prawdopodobieństwem, zaś przeciw Herbertowi Spencerowi, że posiadamy pewność nietylko istnienia, ale nawet znamiennych przymiotów bytu absolutnego, potrzeba nam tylko oznaczyć jakie są środki, wiodące nas do poznania Boga i jakie są dowody Jego istnienia.

§ 2. Przy pomocy jakich środków rozum nasz może dowieść istnienia Boga i poznać główne Jego przymioty.

Sobór Watykański odpowiada, że rozum może tego dokonać za pomocą rzeczy stworzonych *„per ea quae facta sunt.“*

A zatem nie przez bezpośrednie wpatrywanie się we wnętrze istoty Boga poznajemy istnienie i przymioty Jego. W ten sposób w niebie oglądać Go będziemy; na ziemi zaś bezpośrednio poznajemy tylko same stworzenia i przez nie to właśnie dojść możemy w pewnej mierze do poznania Boga.

Nie jest też istnienie Boga pierwszą, samą przez się widoczną zasadą, którąby udowodnienia nie potrzebowała, jaką jest np. zasada, że wszelki skutek ma swą przyczynę. Nie ulega wątpliwości, że istnienie Boga zawiera się w samej Jego istocie, albowiem Bóg jest Bytem koniecznym, który nie może nie istnieć; jednakże istnienie to samo przez się nie jest *dla nas* widoczne, gdyż my nie poznajemy w całości istoty Boskiej; ze względu przecież na samo pojęcie, jakie sobie o niej tworzymy, możemy stawiać sobie pytanie, czy to pojęcie odpowiada lub nie odpowiada rzeczywistości, po za naszą myślą istniejącej. Stąd wynika, że z żadnego pojęcia o Bogu, wziętym jako proste pojęcie, niepodobna wywnioskować istnienia tegoż Boga. Zapewne, pojęcia te, takie jakie się urzeczywistniają w Bogu, z konieczności zawierają w sobie pojęcie istnienia Boga; lecz takie, jakie my poznajemy, o tyle tylko zawierają w sobie pojęcie istnienia Boga, o ile przypuszczamy, że one są urzeczywistnione po za nami; jakoż, nie wiemy czy one się w ten sposób urzeczywistniają, ponieważ nie wiemy, czy Bóg istnieje, a tem samem, dla udowodnienia istnienia Boga—możemy się do nich odwoływać chyba tylko pod tym warunkiem, że z góry już przypuszczamy istnienie Boga. Dlatego to właśnie wszystkie dowody, wykazujące istnienie i przymioty Boga, opierają się na przypadkowem *(contingens)*, to znaczy w sobie samem niekoniecznem istnieniu bytów skończonych, podpadających pod nasze zmysły lub pod naszą świadomość. Tę właśnie myśl wyrażamy, gdy mówimy, że te dowody są *à posteriori.*

Otóż, dowody rzeczone wspierają się na trzech pewnikach: Pierwszym z nich jest *zasada przyczynowości.* Można ją wyrazić w ten sposób: *niema skutku bez przyczyny.* Oznacza zaś ta zasada, że niema przypadkowego istnienia, któreby nie miało jakiejś przyczyny. Z tego wynika, że aby wytłómaczyć istnienie przyczyn przypadkowych, trzeba uznać istnienie przyczyny koniecznej, która nie może nie istnieć i która zatem istnieje sama przez się.

Drugim pewnikiem jest ten, że niema doskonałości w skutkach, którąby uprzednio nie istniała w przyczynie. Zasada zaś ta

daje się wypowiedzieć w ten sposób: *więcej* nie może wynikać z *mniej*.

Trzecim wreszcie pewnikiem jest ta zasada, że pierwsza przyczyna, istniejąca koniecznie i sama przez się, posiada istnienie bez żadnego ograniczenia, i co za tem idzie, posiada wszystkie doskonałości w najwyższym stopniu bez żadnej przymieszki jakichkolwiek braków; co można w ten sposób wyrazić: *Byt konieczny posiada koniecznie wszystkie doskonałości.*

Ponieważ w imię rozmaitych doktryn zaprzeczają tym pewnikom znaczenia i dowodowej siły w omawianych przez nas zagadnieniach, trzeba nam przeto koniecznie wykazać to ich znaczenie i tę dowodową ich siłę. W dalszym ciągu powiemy słów kilka o pomocach, jakie znajdujemy w społeczeństwie, do poznania prawd, które przy pomocy powyższych pewników udowadniamy.

I. Znaczenie zasady przyczynowości: „niema skutku bez przyczyny," i dowodowa jej siła w zagadnieniu o istnieniu Boga.

Przedewszystkiem udowodnimy siłę dowodową rzeczonego pewnika, następnie wykażemy zarzuty, jakie nam przeciwstawiają, i wreszcie zbijemy takowe.

1-o Nauka filozofów katolickich.

„Przyczyną nazywamy to, powiada Bossuet, *(Traité des causes)*, co odpowiada na pytanie, dla czego coś jest. Na zapytanie np. *dla czego* jest gorąco? *dla czego* jest zimno w jakiejś miejscowości? Odpowiadamy: dla tego, że słońce ją silnie ogrzewa, dla tego, że wystawiona jest na wichry północne. Stąd widać, że nazwę przyczyny możemy stosować do wielu rozmaitych rzeczy, albowiem zapytującemu nas, dla czego coś jest, rozmaite możemy dawać odpowiedzi.

Zapytania, które możemy zamknąć w wyrazie „dla czego," mówi dalej Bossuet, odnawiając teoryę Arystotelesa i scholastyków, dają się sprowadzić do czterech głównych pytań, oznaczających cztery rodzaje przyczyn.

„Po pierwsze, można zapytywać, dlaczego coś jest, w zamiarze poznania, co właściwie sprawia, że to *coś* istnieje. Jak np. na przytoczone wyżej pytania: co wywołało ten wielki upał, albo to wielkie zimno, które odczuwamy? odpowiada się, że słońce to sprawiło lub wichry północne. Jest-to właśnie to, co nazywamy *przyczyną sprawczą*."

„Powtóre, można zapytywać, dlaczego coś jest, w zamiarze zbadania, jaki cel zakłada sobie ten, co działa. Np. *dlaczego* idziesz do ogrodu? odpowiada się: ażeby się przejść, albo: żeby zrywać kwiaty. To się zowie *celem*, albo *przyczyną celową*."

Są jeszcze dwa inne rodzaje przyczyn: przyczyny *materyalne* i przyczyny *formalne*, lecz te są pokrewne przyczynie *sprawczej* i przyczynie *celowej*, i dlatego niema potrzeby tu o nich mówić.

Otóż, zasada przyczynowości twierdzi, że tylko przy współudziale jednej lub kilku przyczyn powyższych można wytłómaczyć istnienie wszelkiego bytu przypadkowego; z czego wynika, że istnienie bytu przypadkowego dowodzi istnienia pewnej jakiejś przyczyny.

Przypadkowem nazywa się w istocie, to, co może istnieć lub

nieistnieć. Skoro więc byt przypadkowy istnieje, potrzeba, aby wpierw został powołany do bytu, inaczej bowiem istniećby nie mógł. Skoro istota przypadkowa istnieje, mamy prawo zapytać, dlaczego ona istnieje; w istocie, powołanie do bytu zawdzięcza ona pewnym przyczynom, a te przyczyny istniały w chwili, kiedy ona do bytu powołana została, inaczej bowiem nie mogłaby otrzymać swego istnienia. Żeby było gorąco, trzeba, aby istniało źródło ciepła, jakiem jest słońce; żebym postanowił pójść do ogrodu, potrzeba, aby mnie do tego pobudziła myśl, na którejby się wsparła moja wola,— myśl użycia przechadzki, zrywania kwiatów i t. p.

Gdy się rozważa fakt jakiś przypadkowy nie w abstrakcyi, ale w rzeczywistości, jest się zmuszonym przyznać, że nie da się on wytłómaczyć inaczej, jak za pomocą bardzo licznych przyczyn; zazwyczaj przyczyny te będą tem liczniejsze, im fakt, o który chodzi, będzie wyższego porządku. Tak np. działanie promieni słońca wystarcza do wytłómaczenia upału letniego, jeśli o tym upale mówimy w ogólności, bez względu na temperaturę poszczególnych ciał, umieszczonych w takich lub w innych warunkach; ale gdy zechcę zdać sobie sprawę z czynu człowieka, wchodzącego do ogrodu dla zrywania kwiatów, znajdę się wobec niezliczonego szeregu przyczyn. Dlaczego ten człowiek lubi zrywać kwiaty? Żeby na to odpowiedzieć, trzeba zbadać jego usposobienie, charakter, jego wychowanie, jego przeszłość i przyzwyczajenia. Dlaczego posiada władzę myślenia i siłę do chodzenia? Dlaczego znajduje się w tych niezliczonych warunkach, które czynność tę jego umożliwiają? Tyle oto pytań, z których każdemu odpowiada mnóstwo rozmaitych przyczyn.

W przytoczonych przykładach zarówno przyczyny jak ich skutki są przypadkowe. Letnie słońce mogłoby nie istnieć. Toż samo i człowiek, o którym przed chwilą mówiliśmy, jego myśli, jego upodobania, jego siły fizyczne i t. d. Przyczyny te z kolei muszą być wytłómaczone przez inne przyczyny, które znów, o ile będą przypadkowe, będą przypuszczały istnienie innych jeszcze przyczyn. Tym sposobem znajdujemy się wobec szeregu przyczyn, z których jedne zależą od drugich.

Ten atoli szereg przyczyn nie może być nieskończony, i musi się łączyć z przyczyną pierwszą, która nie jest skutkiem jakiejś innej przyczyny, ale istnieje sama przez się, i której przeto istnienie bynajmniej nie jest przypadkowe, lecz konieczne. By dowieść konieczności tej pierwszej przyczyny, powołują się nieraz na niemożebność istnienia nieskończonej ilości przyczyn podporządkowanych z tego mianowicie względu, że liczba nieskończona istnieć nie może; w naszem dowodzeniu nie będziemy się wspierali na tej zasadzie, o znaczeniu której mógłby kto powątpiewać; odwołamy się tylko do zasady przyczynowości. Z zasady tej, na mocy której wszelkie istnienie przypadkowe wymaga uprzedniej przyczyny, wynika to, że wszelkie istnienie przypadkowe supponuje istnienie pierwszej przyczyny koniecznej.

Przedstawmy to na przykładzie. Żeby przypuścić na chwilę nieskończony szereg przyczyn przypadkowych, i co za tem idzie,— stworzonych, trzeba przyznać nietylko, że one mają jakąś przyczynę, gdyż wszystkie są stworzone, ale nadto, że sama ta ich przyczyna

jest niestworzona, że jest konieczna. I w istocie, gdyby wszystkie bez wyjątku przyczyny były przypadkowe i stworzone, ani żadna z nich, ani wszystkie razem nie miałyby dostatecznej przyczyny swego istnienia. Jakoż, fakt jest, że one istnieją; skądinąd znów, nie mogą istnieć bez przyczyny, którąby usprawiedliwiała ich istnienie, a zatem trzeba szukać tej przyczyny w jakiejś istocie nieprzypadkowej i koniecznej. Inaczej bowiem, podporządkowane te przyczyny tworzyłyby rodzaj olbrzymiej piramidy, którąby nie miała podstawy, i która tem samem nie mogłaby się utrzymać; żadna z tych przyczyn istniećby nie mogła.

Stąd się okazuje, że zasada przyczynowości ma znaczenie bezwzględne, i że istnienie istot przypadkowych na pewno przypuszcza istnienie przyczyny pierwszej, którą nie może być nic innego, jak tylko istota konieczna czyli Bóg.

2-o Zarzuty. Przeciw tej katolickiej zasadzie i tym wnioskom powstawali empirycy i idealiści.

1-o Zarzuty sensualistów i pozytywistów. Teorye sensualistów o zasadzie przyczynowości i jej zastosowaniu wypowiadają w sposób najbardziej złudny przedstawiciele angielskiej szkoły empiryków: Hume, Stuart Mill i Spencer. Stawiają oni na miejsce pojęcia przyczynowości pojęcie dziedziczności. Posłuchajmy, co mówi Hume: „jedna kula uderza o drugą i ta się porusza; zmysły zewnętrzne niczego nas więcej nie uczą... Lekkomyślnym i wysoce nierozważnym słusznie nazwanoby tego, ktoby chciał z jednego jakiegoś szczegółu, jakkolwiek byłby on dokładny i pewny, wyrokować o całym biegu przyrody. — Lecz skoro wypadki jednego rodzaju widzimy zawsze i we wszystkich okolicznościach idące obok siebie, na widok jednego z nich z największą pewnością zapowiadamy drugi... Wówczas, nazywając jeden z tych wypadków przyczyną, a drugi — skutkiem, przypuszczamy, że pomiędzy nimi istnieje pewien związek: pierwszemu z nich przypisujemy siłę, niechybnie wytwarzającą drugi, siłę, działającą z największą pewnością i z nieuniknioną koniecznością... Przyczyna jestto przedmiot, za którym tak koniecznie następuje drugi przedmiot, że obecność pierwszego każe zawsze myśleć o drugim.“ (7-e Essai *sur l'entendement humain).*

Stuart Mill uznaje i rozwija tęż samą doktrynę. W jego filozofii (*Logigne.* Liv. III. chap. V.) „*niezmienny czynnik poprzedzający* nazywa się *przyczyną*, *niezmienny* zaś *następujący* nazywa się *skutkiem.*“ „Skoro w każdym rodzaju zjawisk i następstw tych zjawisk, powiada Mill, po dostrzeżeniu pierwszego zjawiska, nawykniemy oczekiwać drugiego, dostrzegamy w końcu, że wszystkie rodzaje zjawisk ulegają jednakowemu prawu następstwa po sobie, oraz że zawsze i wszędzie jakiekolwiekbądź zjawisko wywołuje w nas oczekiwanie drugiego zjawiska; że we wszystkich zjawiskach, bez względu na ich rodzaj i gatunek, pierwsze wywołuje drugie, a drugie każe się domyślać pierwszego. Otóż, jeśli zjawisko poprzedzające nazwiemy przyczyną, a następujące—skutkiem, to dojdziemy do następującego prawa: wszelkie zjawisko przypuszcza inne poprzedzające, które jest jego przyczyną, albo raczej: wszelkie zjawisko supponuje przyczynę. Jest to właśnie zasada przyczynowości, zasada wszelkiej indukcyi, lecz sama ona jest wynikiem indukcyi.“ Tak więc zasadę tę należałoby uważać za konieczną, to znaczy za

mającą się zawsze zastosowywać nie wskutek czego innego, jak tylko w skutek umysłowego nawyknienia, jakieśmy rzekomo zaciągnęli, a jakie nam przeszło w drugą naturę.

Stuart Mill, idealista w rodzaju Berkeley'a, nie uznaje istnienia świata zewnętrznego; według niego każdy osobnik ludzki, w skutek powtarzania się w jego wewnętrznej świadomości jednych i tych samych zjawisk psychicznych, tworzy sobie zasady swej myśli a zwłaszcza zasadę przyczynowości.

Herbert Spencer, który przeciwnie uznaje, że świat zewnętrzny istnieje, uważa zasadę przyczynowości za wytwór nawyknienia, do którego dochodzimy, widząc ciągłe po sobie następstwo jednych i tych samych zjawisk zewnętrznych. Prócz tego, aby wytłómaczyć skłonność, jakiej od dzieciństwa doświadczamy do układania podług tej zasady naszego postępowania i naszych rozumowań, powołuje się on na dziedziczność. Zdaniem Spencera (*Psychologie* p. IV ch. VII) „ciągłe następstwa psychiczne utrwalają dziedziczną dążność do podobnych następstw, która to dziedziczność, jeśli okoliczności trwają te same, wzrasta od pokolenia do pokolenia i wyjaśnia nam to, co nazywamy *formami myśli*.“ Tak więc obszerna budowa naszych rozumowań ma być wynikiem danych doświadczalnych, łączonych i nagromadzanych w ciągu wieków, podobnie jak nasze lądy stałe utworzyły się przez powolne a ciągłe nagromadzanie się prawie niedostrzegalnych zoonitów. (Ob. art. *Assocyacyonizm*).

Według tych teoryi zasada przyczynowości nie miałaby tego znaczenia, jakie jej przypisujemy. Dotąd fakta przypadkowe były zawsze poprzedzane przez inne fakta; lecz nicby nas nie zapewniało, że zawsze tak być musi. Co więcej, przypuszczając, że prawo przyczynowości znajduje zastosowanie we wszechświecie, nie moglibyśmy rozciągać go do jestestw, nie wchodzących w skład tegoż wszechświata. Gdyby nam samo tylko doświadczenie wykazywało, że jestestwa naszego świata wzajem na siebie oddziaływają, i że jedne względemdrugich są prawdziwemi przyczynami, nie mielibyśmy prawa rozciągać tego twierdzenia do Boga, i, co za tem idzie, nie mielibyśmy prawa utrzymywać, że świat przypuszcza pierwszą konieczną przyczynę. To właśnie stanowi nowy zarzut, jaki nam czynią pozytywiści angielscy.

Takim to sposobem ich teorya zasady przyczynowości wywraca podstawę naszych dowodów istnienia Boga.

2-o Zarzut Kantystów. Zupełnie tak samo rzeczy się mają z teoryą kantystów, która w urabianiu się zasady przyczynowości nie przyznaje żadnego udziału doświadczeniu.

W istocie, według Kanta, zasada przyczynowości jest niczem więcej, jak tylko pewną formą pojmowania rzeczy, jest prawidłem czysto podmiotowem, narzuconem naszej myśli; nie zaś prawem przedmiotowem, odpowiadającem rzeczywistości zjawisk zewnętrznych i doświadczalnych.

Stąd wypływa, że nie mamy prawa powoływać się na istnienie zjawisk doświadczalnych, chcąc twierdzić, że one mają prawdziwą przyczynę swego istnienia, a tem mniej, chcąc twierdzić, że one mają swą przyczynę po za obrębem świata dotykalnego. Zasada przyczynowości daje nam pojęcie o pierwszej przyczynie, którą jest Bóg, ale to pojęcie jest czysto idealne, i żadne rozumowanie przekonać nas nie może, iż pierwsza przyczyna istnieje.

To też Kant w swojej „*Krytyce czystego rozumu*“ odrzuca nasze dowody istnienia Boga, aczkolwiek przez dziwną nielogiczność, w „*Krytyce praktycznego rozumu*“, uznaje dowód oparty na moralnem poczuciu obowiązku.

3-o Nasza odpowiedź. — Nie trudno było czytelnikowi naszemu dostrzedz, że powyższe zarzuty Stuart'a Mill'a i Kantystów mają za podstawę dwie przeciwne sobie lecz zarówno błędne teorye o zasadzie przyczynowości i praktycznem jej zastosowaniu.

Według Stuart Mill'a, zasada przyczynowości nie jest żadnym pewnikiem rozumowym, lecz po prostu twierdzeniem ogólnem, które streszcza wszystkie nasze doświadczenia, jakiem byłoby naprzykład twierdzenie człowieka, któryby spędziwszy całe życie pośród samych murzynów utrzymywał, że wszyscy ludzie są czarni.

Według Kanta, przeciwnie, zasada przyczynowości wyraża prawo, podług którego rozumujemy, ale nie prawo, które rządzi rzeczywiście istniejącemi zjawiskami. System jego przypuszcza, że zasada przyczynowości daje nam niezgodne z prawdą pojęcie o wzajemnym stosunku jestestw, zupełnie tak samo jak szkła okopcone, mimo naszej wiedzy przed naszemi oczyma umieszczone, kazałyby nam sądzić, że otaczający nas Europejczycy mają wszyscy czarne oblicza.

Przeciwnie, prosty rozum i zdrowa filozofia mówią nam, że zasada przyczynowości jest zasadą samą w sobie bezwzględnie prawdziwą, która przeto powinna być stosowana i która jest niezależna od wszelkich naszych wrażeń zewnętrznych. Nie trudno to nam będzie wykazać.

Zwróćmy przedewszystkiem uwagę na to, jak należy rozumieć zdanie orzekające, że niema faktu przypadkowego bez przyczyny. Czy to ma znaczyć, jak twierdzi szkoła Hume'a, że niema zjawiska przypadkowego, któreby nie miało takiegoż zjawiska poprzedzającego? Nie; to znaczy tylko, że niema faktu przypadkowego, któryby nie został *wytworzony* przez jakieś jestestwo już istniejące. Zasada przeto przyczynowości twierdzi, że pomiędzy przyczyną a skutkiem zachodzi nie sam tylko stosunek następstwa co do czasu, lecz nadto — stosunek wytwórczości co do bytu. Nikt zaprzeczyć nie może, że wszyscy bez wyjątku, prócz pozytywistów, gdy zaczną filozofować, takie właśnie nadają znaczenie wyrazom *przyczyna* i *skutek*.

Otóż, biorąc w takiem znaczeniu pojęcie przyczyny, niepodobna, aby zasada przyczynowości mogła się utworzyć w naszym umyśle przez nawyknienie dostrzegania zjawisk, kolejno po sobie następujących. W istocie bowiem, jeśli usuniemy na stronę nasze chcenia, któremi w tej chwili zajmować się niema potrzeby, (zważywszy, że ilość ich jest ograniczona, i że one mogą nam dać pojęcie przyczyny, ale nie pojęcie przeświadczenia, że zasada przyczynowości jest bezwzględna i powszechna), doświadczenie okazuje nam zjawiska w ich następowaniu po sobie, ale nie w ich wytwarzaniu się. Widzę, że kamienie pękają, gdy je ktoś młotem uderza, ale nie widzę, dla czego następuje to zjawisko. Mam świadomość, że za otworzeniem oczu przy przebudzeniu się widzę otaczające mnie przedmioty, lecz nie mam świadomości, że ruch otworzenia mych oczu jest przyczyną, która sprawia, że widzę. — Dla czegóż pojmuję tysiące podobnych zjawisk jako wytworzonych przez jakąś przyczynę,

a tymczasem doświadczenie przyczyny tych zjawisk poznać mi nie daje?. Wobec tego zaś jakże można utrzymywać, że zasada przyczynowości jest wynikiem ciągle powtarzającego się naszego doświadczenia?

Innym dowodem, że zasada przyczynowości nie jest wynikiem doświadczenia, jest ta okoliczność, że zjawiska, których przyczyny większość ludzi nie rozumie, są nie mniej liczne, aniżeli te zjawiska, których przyczynę rozumie. Zwróćmy uwagę na zapytania, jakie dziecko rzuca swemu otoczeniu.

Uwagę dziecka zwraca na siebie tylko to, co je w jego wieku zajmuje; nie mniej jednak zapytuje ono o mnóstwo rzeczy, na które możemy mu tylko taką dać odpowiedź, która znaczy tyle, co przyznanie się do nieświadomości. A przecież odpowiadające dziecku osoby — i samo dziecko — są przekonane, że jest jakaś inna przyczyna i inne wyjaśnienie danego zjawiska, które dla nich na razie jest niezrozumiałe. Czyż to nie dowód, że zasada przyczynowości przedstawia się sama rozumowi naszemu jako powszechnie prawdziwa, wtedy nawet, gdy doświadczenie jeszcze nam nie wykazało jej prawdziwości, jak to bywa u dzieci, albo gdy wykazało ją tylko względem pewnej części wypadków, odbywających się przed naszemi oczyma, jak to bywa u wszystkich ludzi. I nie można mówić, że ta zasada przyczynowości utworzyła się w czasach ubiegłych i drogą dziedziczności została nam przekazana, gdyż nie lepiej poznawali przyczyny przodkowie nasi, niż my je poznajemy.

Światło to zatem naszego rozumu, a nie co innego nam mówi, że wszystko ma swą przyczynę, i ono to nas pobudza do szukania przyczyny wszystkiego co widzimy; a przeto coś innego, aniżeli sam widok zewnętrznych zjawisk, wywołało w nas i w przodkach naszych przeświadczenie, że nic się nie dzieje bez przyczyny. (Ob. art. *Assocyacyonizm*).

A jednak do zrozumienia tego doprowadza nas właśnie doświadczenie. I jakimże to sposobem? Oto widzieliśmy, zapewne, że doświadczenie, bez względu na nasze pragnienia, nie pozwala nam uchwycić stosunków wytwórczych, lecz same tylko stosunki następcze. A przecież rozum nasz w obec jakiegoś faktu doskonale pojmuje, że dany fakt mógłby nie istnieć; stwierdza więc rozum jego przypadkowość. Jednocześnie tenże rozum pojmuje, że dany fakt nie mógł powstać sam przez się, gdyż mógłby jako przypadkowy nie istnieć, i że, co za tem idzie, musi mieć jakąś przyczynę. Rozum nasz pojmuje, iż rzecz jakaś po prostu tylko możebna, której nie istnienie pojąć się daje, skoro się ją rozważa samą w sobie, niezależnie od działania innych jestestw realnych, nie może istnieć inaczej, jak otrzymawszy istnienie skąd-inąd, to znaczy od jakiejś przyczyny. A więc zasada przyczynowości widoczna jest dla rozumu naszego, skoro ten rozważa fakta przypadkowe. Rozum uznaje tę zasadę za oczywistą i bezwzględnie prawdziwą nie tylko odnośnie do jestestw, któreśmy doświadczeniem poznali, ale także odnośnie do tych wszystkich istot, które uznajemy za przypadkowe i za mogące istnieć lub nie istnieć.

To też Kant stoi bliżej prawdy, aniżeli Stuart Mill i Herbert Spencer. Słusznie też utrzymuje królewiecki filozof, że zasada przyczynowości narzuca się sama przez się naszemu rozumowi, lecz dziwnie się myli, gdy przeczy, że ta zasada jest prawem, podług

którego wytwarzają się zjawiska w rzeczywistości, albo że można ją rozciągnąć do wszystkich jestestw. To, cośmy wyżej powiedzieli, dowodzi rzeczywiście, że ta zasada przyczynowości jest nietylko regułą naszych myśli, ale nadto jest prawem, według którego wytwarza się wszystko to, co się wytwarza. Zawnioskujmy stąd przeto, że zasada przyczynowości ma różne znaczenie, i że możemy się na nią powoływać dla wykazania istnienia nie tylko przyczyn, wchodzących w obręb wszechświata, ale także dla wykazania istnienia przyczyny najwyższej, która góruje po nad wszystkiemi jestestwami tego świata, i która je wszystkie powołała do bytu.

II. **Znaczenie zasady: „Więcej nie może być wytworzone przez mniej," oraz dowodowa siła tej zasady w kwestyi istnienia i przymiotów Boga.**

1. Nauka filozofów katolickich.

Drugą zasadą pokrewną zasadzie przyczynowości, zasadą, na którą powołujemy się w dowodzeniach o istnieniu Boga, jest ta, że niema tej doskonałości w skutkach, którejby nie było w przyczynie, a zatem, że każda przyczyna posiada w sobie tę samą albo nawet wyższą doskonałość, jaką wytwarza w swych skutkach, czyli innemi słowy, że *więcej* nie może wynikać z *mniej*.

Św. Tomasz uważa tę zasadę za oczywistą; i słusznie, bo jeżeli niektóre skutki zdają się być czasami doskonalszymi od swoich przyczyn, to dla tego jedynie, że nie zwracamy uwagi na ogół przyczyn, które się złożyły na ich wytworzenie. Tak naprzykład pokarmy jakimi się posilamy, nie mają w sobie życia, które w nas podtrzymują, ale życie to ma przecież inne jeszcze przyczyny, aniżeli same pokarmy, które je podtrzymują.

2. Zarzuty ewolucyonistów. Jakkolwiek widoczna jest dla rozumu ludzkiego zasada, którą wyjaśniamy, nie mniej jednak odrzuca ją — jeśli nie wprost, to ubocznie — wielu zwolenników systemu ewolucyi, mającego dziś wielkie powodzenie w świecie liberalnym. (Ob. art. *Ewolucyonizm*). Ewolucyoniści przypuszczają, że świat na mocy przyrodzonych praw swoich rozwija się ciągle, że życie wytworzyło się w łonie martwej materyi, że coraz doskonalsze gatunki zwierząt zjawiały się jeden po drugim na ziemi aż do chwili, kiedy człowiek otrzymał życie i z kolei rozwijać począł swe zdolności po rozmaitych szczeblach cywilizacyi, na które powoli wstępował. Zdaniem ewolucyonistów, cały ten postęp byłby się urzeczywistnił bez współdziałania nowej jakiejkolwiek przyczyny. Tak więc, to co doskonalsze, pochodziłoby od tego, co mniej doskonałe. Jakoż, raz to przypuściwszy, ewolucyoniści, którzy nie uznają istnienia Boga żywego i od świata różnego, muszą tem samem przypuścić, że te coraz doskonalsze skutki wyższe są od przyczyn, które je poprzedziły i wytworzyły. Taki wniosek wyraźnie wypływa z teoryi ewolucyonistów - materyalistów, gdyż ci tłómaczą wytworzenie się jestestw żyjących i rozumem obdarzonego człowieka przez działanie sił fizycznych i chemicznych, które początkowo same tylko działały pośród martwej materyi; ale ten sam wniosek wypływa z teoryi Hegla, Vacherot'a i tych filozofów, którzy przypisują ewolucyę wszechświata działaniu ideału Bożego, jaki człowiek pojąć usiłuje, lecz jaki nie urzeczywistnia się w Bogu żywym i istniejącym. (Ob. art. *Idealizm*).

W istocie, tylko przyczyna istniejąca i rzeczywista sama je-

dna jest zdolna wytworzyć materyę, życie i rozum; a jeżeli nie istnieje Bóg żywy, w którym urzeczywistnia się nasz ideał boży, to trzeba uznać, że życie powstało z materyi nieorganicznej, że rozum został wytworzony przez istoty bezrozumne, i że *więcej* zostało wytworzone przez *mniej*. Otóż do jakich wyników logicznie prowadzą wspomniane systemy. Ale nie wszyscy ewolucyoniści zajmują jednakowe stanowisko wobec zasady, o której mowa.

Niektórzy zwolennicy ewolucyi, jak np. Hegel i Renan, nie wahają się twierdzić, że *mniej* zdolne jest wytworzyć *więcej*, ale należy pamiętać, że ciż sami ewolucyoniści nie wahają się zaprzeczać innych najoczywistszych pewników: Hegel przypuszcza tożsamość bytu i niebytu, a Renan szczerze wierzy, że to co dziś jest prawdą, jutro fałszem być może. Taine uznaje teoryę ewolucyi, nie uznając istnienia Boga rzeczywistego, a przecież pochyla głowę przed zasadą, że *więcej* nie może wynikać z *mniej*. „Istnieje, mówi on, (*Pisitivisme anglais*), siła wewnętrzna i przymusowa, która wszelki skutek sprawuje, która zwięzuje wszystko to, co jest złożone, która wszelkie dane zapładnia. To znaczy, z jednej strony, że wszystko ma swoją przyczynę, że wszelki fakt ma swoje prawa, że każda rzecz złożona rozkłada się na pierwiastki, że każdy wytwór zawiera w sobie przyczynę sprawczą, że wszelki przymiot i wszelkie istnienie muszą się wywodzić od jakiegoś wyższego i poprzedzającego początku. Z drugiej znów strony znaczy to, że każdy wytwór równa się swym przyczynom sprawczym, że tamten i te są jedną i tąż samą rzeczą pod dwiema postaciami, że przyczyna nie różni się od skutku, że władze wytwórcze są tylko własnościami pierwiastkowemi, że siła czynna, przez którą wyobrażamy sobie przyrodę, jest tylko logiczną koniecznością, która jedną rzecz przekształca w drugą, rzecz złożoną w niezłożoną, fakt w prawo.“

Taine zatem uznaje, że *więcej* nie może pochodzić od *mniej*, ale żeby bez przypuszczenia współudziału Boga wytłómaczyć rozwój stworzenia, widzi się zmuszonym twierdzić, że wszystkie jestestwa, które po sobie następowały, wzajemnie się równoważyły; że życie, że myśl są tylko wypadkową sił fizycznych odpowiednio zestawionych; musi następnie twierdzić, że cała harmonia praw przyrody niema żadnej rozumnej przyczyny, że jest tylko skutkiem przypadku i ślepej konieczności. W taki to sposób większa część pozytywistów samochcąc skazuje się na konieczność wypowiadania o życiu i rozumie ludzkim teoryi niemożliwych, których błędność zobaczymy w innych odnośnych artykułach,

Vacherot, obrońca duchowości duszy i istnienia wolności woli ludzkiej, nie może wraz z Tainem uczynić z myśli wypadkową sił materyalnych, ani też przypisać ślepej konieczności postępowy rozwój jestestw. Ponieważ zaś z drugiej strony Vacherot nie uznaje istnienia Boga doskonałego, rzeczywistego i żywego, mogącego wywierać wpływ na materyę, zdawałoby się, iż jego ewolucyonistowskie teorye muszą się wesprzeć na zaprzeczeniu zasady, że *więcej* nie może pochodzić od *mniej*. Tymczasem tak nie jest: gdyż rozróżnia on jakoby dwóch bogów: Boga idealnego i doskonałego, który istnieje tylko w naszem pojęciu, oraz Boga niedoskonałego, który istnieje w samymże świecie, i który na podobieństwo pierwiastku

życiowego posiada w swem łonie zdolność objawiania się kolejno w rozmaitych zjawiskach kosmicznych. A więc Vacherot także pochyla czoło przed naszą zasadą, chociaż zwalcza sposób, w jaki Taine stosuje ją do urabiania się świata. „Jeżeli rozważamy, mówi on, (przyt. p. *Broglie:* „Le Positivisme," t. II, str. 463) kolejne następstwo zjawisk, składających się na rozwój przyrody, złudzeniem jest wierzyć, żeby zjawisko najbardziej złożone mogło mieć za swój pierwiastek zjawisko najbardziej proste, dla tego, że po niem następuje i że go supponuje. W pracy przyrody niemasz rzeczywiście innej siły twórczej nad samą przyrodę, albo raczej nad byt powszechny, nad Boga żyjącego, którego przyroda jest tylko pierwiastkowym objawem."

„Zjawiska, jestestwa, królestwa, epoki czasu następują po sobie, ale się same nie tworzą. Wszelki postęp od jestestwa do jestestwa, od królestwa do królestwa, od epoki do epoki, nie da się inaczej wytłómaczyć, jak tylko przez rozwój nowej potęgi, która się ukrywa w łonie wszechbytu, która po pewnem przygotowaniu, we właściwym czasie rozwijać się zaczyna. Usuńcie tę zasadę i uznajcie wszechświat poprostu tylko olbrzymią masą osobników, obok siebie w przestrzeni rozłożonych, a niemożliwem stanie się nam zrozumienie postępowego rozwoju przyrody. Musicie wtedy przyjąć jednę z dwóch niedorzeczności: albo szukać musicie przyczyny nowego zjawiska w zjawisku poprzedzającem, ktore jej nie zawiera; albo też co chwila przypuszczać współudział twórczej potęgi jakiejś przyczyny, istniejącej po za granicami przyrody. Ale przywróćcie pierwiastkom wszechżycia ich jedność, ich istotę, ich wspólne bytowanie, a wnet wyjaśnią się same przez się wszelkie ewolucye, wszelkie przemiany, wszelki postęp w przyrodzie, bez potrzeby szukania gdzieindziej ich przyczyn, wyjaśnią się one i wytłómaczą przez prosty rozwój bytu kosmicznego, zarówno niewyczerpanego w swej zewnętrznej działalności jak nieskończonego w czasie i w przestrzeni."

III. ***Odpowiedź na te zarzuty.*** A więc tylko ci filozofowie odrzucają zasadę: „*więcej* nie może być wytworzone przez *mniej*," którzy odrzucają wszystkie zasady, nie wyłączając nawet zasady przeciwieństwa. Dowód to dla wszystkich oczywisty, że przyczyna powinna zawierać w sobie wszelką doskonałość swych skutków. Zobaczymy gdzieindziej, że pewnik ten wywraca większą część teoryi, zbudowanych przez ewolucyonistów; tu zaś zajmiemy się tylko zastosowaniem rzeczonego pewnika do kwestyi istnienia i przymiotów Boga.

Ponieważ Bóg, jakeśmy tego dowiedli, jest pierwszą przyczyną świata, mamy przeto wszelkie prawo według założenia naszego wnioskować, iż posiada On w całej pełni wszelką doskonałość, jaka się w świecie objawia. Jest On więc żywy, myślący i rozumny, albowiem stworzył życie, myśl, a świat rozwija się podług dziwnie mądrze obmyślanego planu.

Ale czyliżby Bóg, posiadając te doskonałości, posiadał je tylko w *potędze?* Czyż trzeba wierzyć według teoryi Taine'a, że Bóg nie jest różny od faktów zewnętrznych, i że te fakta, takie jakie się wytworzyły od początku, pod materyalną powłoką zawierały w równej mierze to życie i tę myśl, które się miały objawić

w ciągu wieków? Albo-li też mamy wierzyć z Vacherotem, że Bóg jest różny od faktów, a mimo to przebywający w świecie, jako życiowy pierwiastek, który nie istnieje w czynie dokonanym, lecz wytwarza kolejno jestestwa coraz doskonalsze, stanowiące wątek wszechświata? Pytanie to już jest rozwiązane na mocy zasady, którąśmy poprzednio roztrząsali, że wszelkie istnienie przypadkowe, czyli mogące istnieć lub nieistnieć, supponuje rzeczywiste istnienie przyczyny nieprzypadkowej, a tem samem różnej od swego skutku. Dokładniej jeszcze rozwiązuje to zagadnienie trzecia zasada, na jaką się powołujemy w dowodzeniu istnienia Boga, a którą się właśnie w tej chwili zajmiemy. (Ob. więcej wyczerpującą odpowiedź na zarzut Vacherot'a w art. *Idealizm*).

III. Znaczenie pewnika: „Byt konieczny musi koniecznie posiadać wszelkie doskonałości;“ tego pewnika siła dowodowa w kwestyi o istnieniu i przymiotach Boga.

1. ***Wyjaśnienie powyższego pewnika.*** Pewnik ten znaczy, że pierwsza przyczyna, która istnieje koniecznie, nie mniej koniecznie posiada pełność bytu i doskonałości bez żadnej przymieszki niebytu i niedoskonałości; innemi słowy, że Bóg jest z natury swej taki, iż ani w swej istocie, ani w swych przymiotach, ani w swych czynach nie może się stać doskonalszym, ani nawet pojąć się nie da doskonalszym, niż jest. Dla zrozumienia tej prawdy, dosyć będzie wytłómaczyć powyższy pewnik. Pierwsza przyczyna, jakeśmy to widzieli, jest przyczyna niestworzona; jako źródło wszelkiego bytu swoje istnienie, doskonałości i czyny może wyprowadzać tylko z samej siebie. Niema więc w niej nic przypadkowego, nic takiego, coby mogło być w niej lub nie być, bo gdyby było w niej coś przypadkowego, musiałoby mieć swoją inną jakąś przyczynę, a istota, w którejby to coś przypadkowego istniało, nie byłaby pierwszą przyczyną. Z drugiej znów strony, wszystko, co oznacza „granice,“ oznacza coś przypadkowego, czyli coś, coby mogło istnieć inaczej, aniżeli istnieje. Pierwsza zatem przyczyna posiada byt bez żadnych ograniczeń, gdyż nie zawiera w sobie nic przypadkowego. A więc ta pierwsza przyczyna, albo jest nicością i czemś nieokreślonem, albo też jest pełnią bytu.

Nie jest ona nicością ani też czemś nieokreślonem, gdyż na mocy dwóch pierwszych przez nas zbadanych pewników, wykazano na podstawie istnienia stworzeń, że pierwsza przyczyna istnieje i że posiada doskonałości rzeczywiste, a zatem określone. A przeto pierwsza przyczyna jest Bytem koniecznie istniejącym w całej pełni isnienia.

Stąd wynika, że nie można przypisywać Bogu nic, coby zawierało w sobie przypadkowość albo możliwość zmiany. Bóg przeto nie składa się z części rozłączyć się dających: a zatem nie jest cielesny, ani też złożony z duszy i ciała, z substancyi i przypadkowości. Bóg też nie żyje życiem niedoskonałem, podobnem do życia człowieka, który żyje tu na ziemi, postępowo objawia różne swe zdolności i władzę; wszystkie władze w Bogu są tylko czynem, albo raczej w Bogu niema żadnych władz, tylko same czyny; albo jeszcze inaczej, w Bogu niema „czynów,“ jest tylko jeden czyn (akt) substancyalny, istotny, czysty i bezwzględnie doskonały. To

właśnie wyraził św. Tomasz wślad za Arystotelesem, gdy Boga określił przez wyrazy *actus purus*, sam czyn tylko, to znaczy czyn doskonały i bezwzględny. To samo również wypowiada Bossuet, gdy mówi (*Elevations*, 1-re sem.): „Od początku wszystkich wieków istnieje Bóg, Bóg doskonały, Bóg szczęśliwy... Bogiem jest ten, w którym niebyt nie istnieje; który przeto zawsze jest i zawsze tenże sam: a więc niezmienny, a więc wieczny: wszystkie wyrażenia są tylko wyjaśnieniem owego: *Jam jest, którym jest* (Ezrd. III, 14). Takie wyjaśnienie daje sam Bóg przez usta Malachiasza proroka, gdy mówi: „Bom ja Pan a nie odmieniam się“ (III, 6). Bóg przeto jest mądrością, która nie może o czemś nie wiedzieć, ani o czemś wątpić, ani czegoś się nauczyć; nie może ani utracić, ani nabyć żadnej doskonałości, — wszystko to bowiem jest właściwością niebytu, podczas gdy Bóg jest ten, który jest; który jest sam przez się... Ten, co jest doskonały, jest szczęśliwy; gdyż zna swą doskonałość: znajomość bowiem swej doskonałości jest zanadto ważnym warunkiem doskonałości, iżby go Byt doskonały mógł nie posiadać.“

Z tego pewnika również wypływa, że Bóg jest jeden. Niema Boga prócz Tego, który z konieczności natury boskiej posiada pełność bytu. Jakoż niema konieczności, aby istniało dwóch, dwudziestu albo pięćdziesięciu bogów, konieczna rzecz tylko, aby istniał jeden...

„Wszystko co nie jest doskonałe, powiada Bossuet (*tamże*), odstępuje od doskonałości. To też Bóg mój, będąc doskonałym, jest jeden, *i niemasz innego oprócz Niego.*“ (*Deuter.* III, 24; IV, 35, 39). Wszystko co nie jest tym, który jest sam przez się i z natury swojej, nie jest i nie będzie wiecznie, jeżeli Ten, który jest sam jeden, nie da mu bytu. Gdyby było więcej bogów niż jeden, byłoby ich nieskończone mnóstwo, gdyby bogów zaś było nieskończone mnóstwo, nie byłoby ich wcale. Albowiem każdy taki bóg, będąc tylko tem, czemby był, byłby skończony, i nie byłoby żadnego z nich, któremuby nie brakło nieskończoności: albo też jednego z nich należałoby uważać, jako ogarniającego wszystko, i któryby odtąd sam jeden tylko był Bogiem.“

Z tegoż pewnika wypływa wreszcie, że ponieważ natura boska nie znosi żadnej przymieszki niedoskonałości, trzeba przeto wyłączyć z niej wszystko, co podlega zmianie. A zatem jestestwa ograniczone, nasz świat stanowiące, ciała i duchy, substancye i przypadkowości, zdolności i czyny, pod żadnym względem nie stanowią części natury boskiej. Bóg jest od nich zupełnie różny i niezależny. Gdy stwarza świat, to nie w ten sposób, w jaki zdolność jakaś wytwarza swe czyny, lub jakaś substancya podlega swym przypadkowościom. Nie stwarza go również dla podniesienia swojej wielkości. Nie jest On większy ze światem, aniżeli bez świata. Miłość nasza, wiadomości, jakie o Nim posiadamy i hołdy Mu składane w niczem nie mogą powiększyć Jego chwały i Jego szczęścia. Wszystko co skończone, pozostaje w zupełnej od Niego zależności, a On jest bezwzględnie niezależny od wszystkiego, co jest na świecie; co właśnie dowodzi, z jaką to najwyższą wolnością spełnia się czyn boży bez żadnego współudziału zewnętrznych tworów bożych.

Powrócimy jeszcze do tego przedmiotu w artykule *Stworzenie*,

aby wykazać błędność wszystkich systemów panteistycznych, pod jakąbądź kryłyby się one postacią.

Teraz zaś zaznaczamy jeszcze tylko ostatni wynik naszego pewnika, a mianowicie, że istotę Boga od istoty najdoskonalszych nawet stworzeń dzieli niczem niezapełniona przepaść. Z czego wynika, że nasz ograniczony rozum nie jest zdolny przeniknąć głębi natury boskiej. Bóg dla nas niezbadany. Przypisujemy Mu wszystkie doskonałości, o jakich pojęcie daje nam widok stworzenia i nasze rozumowanie; obieramy to pojęcie z wszelkiej niedoskonałości, jakaby się mogła doń przyczepić, i stosujemy je do Boga, twierdząc, że ono się w Nim szczególniejszym sposobem urzeczywistnia. Niemniej jednak słabość rozumu naszego nie pozwala nam dojrzeć, jak się te doskonałości ze sobą zgadzają. Przymioty równoznaczne pojmujemy jako oddzielne, a to co jest jednością samą bierzemy za wielość.

2-o Zarzuty. — Ci co odrzucają Boga, pojmowanego według filozofii chrześcijańskiej, odrzucają też i ten pewnik, że przyczyna pierwsza z konieczności posiada pełność bytu, jak również odrzucają wszystkie wnioski, jakie ten pewnik w sobie zawiera. I dla czego pytam odrzucają? Oto dla tej jedynie przyczyny, że pewnik ten prowadzi do uznania Boga niepojętego, którego doskonałości i czyny nie dają się rzekomo ze sobą pogodzić ani wytłómaczyć; z czego wnioskują, że pojęcie jakie o Nim mamy, nie odpowiada rzeczywistości, i że zarówno przymioty Boga, jak Jego rzeczywiste istnienie, zaliczyć należy do rzędu rzeczy niepoznawalnych.

Dlatego to właśnie, jakeśmy powiedzieli wyżej, pozytywiści uznają kwestyę istnienia Boga za nierozwiązalną. I z tego to również powodu większość ateistów i panteistów odrzuca nasze rozwiązanie kwestyi i wytwarza sobie teorye, z których napróżno usiłuje wyrugować tajemnicę.

3-o Nasza odpowiedź. — Ale czyż słuszna dla tego odrzucać istnienie Boga nieskończenie doskonałego, żeśmy Go niezdolni zrozumieć? Czy słuszna chcieć z natury boskiej usunąć tajemnice wówczas, gdy one znajdują się wszędzie w otaczających nas stworzeniach? Posłuchajmy, co o tym przedmiocie mówi Bossuet: „Bezbożny zapytuje, dlaczego jest Bóg? Odpowiadam mu: Dlaczegożby nie miał być? Czyż dlatego, że jest doskonały? Azali doskonałość stanowi przeszkodę do istnienia? Bezmyślna omyłka: wszak, przeciwnie, doskonałość jest przyczyną bytu. Jeśli jest rzecz niedoskonała, to czemużby nie miała być doskonała? To znaczy, dlaczegożby miało istnieć to, co jest bliższe nicości, a to, co nicości jest najzupełniej obce, istniećby nie miało? Cóż bo nazywamy doskonałem? Byt, któremu nic nie brak. A co nazywamy niedoskonałem? Byt, któremu na czemś zbywa. Dlaczegożby raczej nie miał istnieć byt, któremu nic nie brak, aniżeli byt, któremu zbywa na czemkolwiek? Skądże to pochodzi, że coś istnieje, i że nigdy przyjść do tego nie może, aby n i c istniało, jeśli nie stąd, że byt więcej znaczy, aniżeli n i c, i że to n i c nie może przeważyć bytu, ani przeszkodzić jego bytowaniu? Ale też z tego samego powodu to co niedoskonałe nie może znaczyć więcej, aniżeli to co doskonałe, ani też nie może być raczej, aniżeli to ostatnie, lub przeszkodzić mu w istnieniu. Któż więc może przeszkodzić istnieniu Boga, i dla-

czegożby nie-istnienie Boga, o jakiem marzy bezbożnik w swem głupiem sercu (Ps. XIII, 1) miało przeważyć nad istnieniem Boga?"

Prawdą jest zresztą, jak to uważa św. Tomasz z Akwinu (1 p. qu. 2, a. 2, ad 2 et 3), że ponieważ nie możemy tu na ziemi przyjść do poznania Boga inaczej, jak tylko za pośrednictwem dzieł Jego stworzonych, przeto pojęcie, jakie sobie o naturze Jego tworzymy, jest z konieczności niedoskonałe. Nie mniej pewną jest rzeczą, podług tegoż Doktora Kościoła (1 p. qu. XII, a. 12), że te stworzone przez Boga jestestwa ograniczone, świadczą nam nie tylko o tem, że Bóg istnieje, ale nadto, że jest nad nie wyższy, że sam jeden posiada wszystkie doskonałości, w jakie je zaopatrzył, i że posiada je w sposób, wyłączający wszelką przymieszkę niedoskonałości. Aczkolwiek nie przenikamy głębi istoty Boga, to przecież poznajemy Go po cechach Mu właściwych. Jesteśmy pewni, że Jego przymioty nie sprzeciwiają się sobie, aczkolwiek nie widzimy, jak się one ze sobą zgadzają. Przeciwnicy nasi słusznie utrzymują, że pojęcie Boga jest pełne tajemnic; ale mylą się gdy mówią, że ono żadną miarą nie odpowiada rzeczywistości, i że zawiera w sobie same sprzeczności.

IV. Jakim sposobem wychowanie i nasze pozytywne wierzenia pomagają nam do naturalnego poznania Boga?

Rozważaliśmy środki przyrodzone zbliżenia się do Boga, nic nie wspominając o pomocach, jakie nam udziela nasze wychowanie, wierzenia tych ludzi, pośród których żyjemy i nadprzyrodzone a pozytywne objawienia, jakiemi Bóg nieraz od początku świata dawał się poznać rodzajowi ludzkiemu. Wszystkie te pomocnicze środki, nie zmieniając znaczenia i natury dowodów o istnieniu Boga, dają człowiekowi możność lepszego pojmowania tych dowodów i udoskonalania tego — jakie posiada — naturalnego poznania Boga.

Naturalnem poznaniem Boga nazywamy nie tę wiarę, na mocy której wierzymy, że Bóg istnieje, bo nam to sam objawił, lecz owo rozumowe poznanie, które wiara nadprzyrodzona w sobie zawiera, a które jest w porządku logicznym przedwstępnym warunkiem wszelkiego aktu wiary nadprzyrodzonej. Jestto wiedza ludzka, której możliwości zaprzeczali fideiści, a którą Koncylium Watykańskie określiło mówiąc, że można ją zdobyć przy pomocy światła naturalnego za pośrednictwem stworzeń.

Naturalne to poznanie składa się z dwóch pierwiastków: a mianowicie z pojęcia o istocie wyższej nad inne istoty, podpadające pod zmysły, oraz z niezachwianego przekonania, że ta wyższa istota istnieje. Dwa te pierwiastki w umyśle naszym rozwijają się równocześnie, albowiem w tym samym czasie, kiedy sądzimy, że istoty przypadkowe wymagają przyczyny swego istnienia, przyczynę tę poznajemy jako wyższą w doskonałości. Lecz ponieważ ile jest jestestw ograniczonych i różnych ich przymiotów, tyle jest dróg wiodących nas do Boga, ponieważ do tego Bytu niepojętego więcej lub mniej siłą myśli zbliżyć się można, przeto logicznie wnioskować stąd trzeba, że wszyscy ludzie mogą poznać Boga, ale nie wszyscy — jednakowo.

Zwłaszcza też wychowanie, wykształcenie, język i w ogóle pojęcia, wypowiadane w otoczeniu, w którem żyjemy, są głównymi czynnikami, nasuwającymi nam myśli i rozumowania. Nie będąc

zdolnymi do rozwijania naszych pojęć w zupełności o własnych li-tylko środkach, chwytamy to, co nam otoczenie nasze podaje. Własne nasze pojęcia wlewamy, że tak powiem, w formy, przygotowane nam w przekonaniach, w wierzeniach, w sposobach mówienia tego towarzyskiego otoczenia, w którem się nasz umysł rozwija. Z ufnością i bez krytyki przyjmujemy większość podawanych nam tą drogą poglądów i twierdzeń; boć jakże tu zbadać je wszystkie? byłaby to robota dla najpotężniejszego nawet umysłu, w ciągu tak krótkiego, jak nasze, życia niemożliwa. Na wiele innych rzeczy przystajemy dlatego, że widzimy ich prawdziwość; zdarza się to szczególniej odnośnie do prawd, które, jak np. istnienie Boga, nie będąc oczywiste same przez się, łatwo jednak udowadniać się dają. Poglądy otaczających nas osób, skutkiem zaufania, jakie one w nas budzą, nie tylko pociągają ku sobie nasze przyzwolenie, ale nadto przykuwają uwagę naszą do dowodów, na których się same wspierają, i tym sposobem przywodzą nas do tego, że siłą własnego rozumowania uznajemy ich słuszność.

Powiedzieliśmy, że poznanie Boga jest łatwe; dokładniej jednak będzie powiedzieć, że ono może być mniej lub więcej dokładne, a przeto, że będzie mniej lub więcej łatwo udowodnić sobie to, co ono nam poda. Poznanie to Boga, w rzeczywistości, tworzy się z licznych bardzo pierwiastków, które się nawzajem uzupełniają.

Na niższym swym stopniu, zasadzającym się na przypuszczeniu istnienia potęgi wyższej nad siły naturalne, których objawy widzimy, poznanie to Boga jest tak proste, że każdy je może łatwo sobie zdobyć o własnych siłach.

Istnienie Boga, nie będąc pewnikiem samym przez się widocznym, jest w rzeczywistości wynikiem, opierającym się bezpośrednio na zasadzie przyczynowości, którą zawsze widzimy w jestestwach przypadkowych. To też naturalne to poznanie Boga musiało się znaleść w wielkich masach ludzi, gdyż wszystkie religie, nawet te, co najbardziej wykrzywiły pojęcie o bóstwie, podawały swoim zwolennikom wiarę w istnienie istot wyższych.

Przeciwnie, bardzo wzniosłe jest to pojęcie o Bogu, które nam podaje religia chrześcijańska. A przecież pojęcie to, za wyjątkiem tego, co się odnosi do Trójcy Przenajświętszej i połączonych z Nią tajemnic, zawiera takie tylko dane, których prawdziwość, jak to określił Sobór Watykański, rozum ludzki udowodnić jest w stanie.

Chrześcijańskie wierzenia o Bogu, skupiając uwagę naszą na wnioskach do osiągnienia możliwych i pewnych, wskazują tem samem rozumowi naszemu sposoby do ich udowodnienia. Wynika stąd, że wskutek swych wierzeń chrześcijanie mogą sobie sposobem naturalnym udowodnić te prawdy. Jedni, ludzie potężniejszego umysłu i głębszego wykształcenia, posuną dowodzenia te tak daleko, jak to czyni filozofia chrześcijańska pod piórem św. Augustyna, św. Tomasza i innych. Wielu, mniej bogato udarowanych, wierzyć będzie w to, czego Kościół naucza, ale dowody swojej wiary tylko w części zobaczy; wszyscy jednak, dzięki swej wierze, posiądą naturalną znajomość Boga, daleko wyższą od tej, jaką miano i jaką się ma w poganizmie. Poznają Go bowiem jako istotę jedyną i żyjącą, jako stwórcę wszech rzeczy, jako autora prawa moralnego, jako mściciela zbrodni i nagradzającego cnotę. Nie wdając się w abstrakcyjne

rozumowania filozofów, rozum tych ludzi dostarczy im nieomylnych dowodów tej prawdy, że Bóg istnieje, i to nie inny, lecz ten sam właśnie, którego im wiara ich wskazuje i któremu wierzyć każe.

W ten sposób pogodzić się dają przytoczone na początku teksty Koncylium Watykańskiego. Z jednej strony rozum może siłą naturalną i za pomocą rzeczy stworzonych z pewnością poznać Boga jedynego, Stwórcę naszego i Pana, początek i koniec wszech rzeczy, a z drugiej znów strony, objawieniu to bożemu zawdzięczają wszyscy ludzie możność prędkiego, pewnego i nieomylnego poznania tych rzeczy boskich, które same przez się nie są niedostępne dla rozumu ludzkiego.

§ III. Dowody istnienia Boga. — Liczne są bardzo dowody istnienia Boga; rozłożono je podług rozmaitych systemów i rozmaite nadano im nazwy. Jedne z nich są prostsze, a przeto bardziej przystępne i łatwiej działające na ogół; inne bardziej skomplikowane i przez filozofów raczej uwzględniane; ale wszystkie są gruntowne, bo opierają się na konieczności jakiejś przyczyny dla wyjaśnienia bytów przypadkowych; wszystkie te gruntowne dowody zawierają w sobie pewnik, z którego można wyprowadzić wszystkie przymioty Boga, gdyż dobrze zrozumiane pojęcie pierwszej przyczyny, jakeśmy to już wykazali, obejmuje wszystkie doskonałości boskie.

Tylko, jeżeli te dowody uważać będziemy same w sobie, niezależnie od rozwoju, jaki nadać im można, to one nie pozwolą nam z równą głębokością wniknąć w poznanie przymiotów Boga.

Zbadamy naprzód dowody wewnętrzne, które bezpośrednio udowadniają istnienie Boga. Wszystkie one, jakeśmy to już powiedzieli, wyprowadzić się dają z rozważania jestestw przypadkowych. Względnie do tego, czy te istoty przypadkowe są więcej lub mniej doskonałe, prowadzą nas do więcej lub mniej dokładnego poznania przymiotów boskich, nawet bez uciekania się do pewnika, że pierwsza przyczyna z konieczności posiada pełność doskonałości.

Otóż jestestwa przypadkowe, temu rozumowaniu za podstawę służące, dadzą się podzielić na trzy działy, obejmujące w sobie trzy różne dowody. Pierwszy dział zawiera jestestwa przypadkowe, uważane poprostu jako przypadkowe, bez względu na ich poszczególną doskonałość. Przypadkowe ich istnienie supponuje i dowodzi istnienia przyczyny pierwszej. Drugi dział zawiera jestestwa przypadkowe, w których się dostrzega pewien *porządek*, nie dający się wytłómaczyć inaczej, jak tylko przez pierwszą przyczynę, mądrą i rozumną, której istnienia dowodzą. Trzeci dział zawiera istoty przypadkowe, rozumne i wolną wolą obdarzone, których istnienie i działalność każą się domyślać i dowodzą istnienia pierwszej przyczyny rozumnej i moralnej, posiadającej wszelkie doskonałości, bez których różne pojęcia nasze nie dałyby się wytłómaczyć.

Na potwierdzenie naszego dowodzenia po tych dowodach wewnętrznych, przytoczymy dowód zewnętrzny, oparty na zgodzie wszystkich ludów. Dowód ten, najbardziej może przekonywający, sam z siebie najmniej nam mówi, jakie są przymioty Boga.

Ponieważ, gdyśmy mówili o naszych sposobach poznania Boga, rozbieraliśmy już główne podstawy, na których wspierają się te różne

dowody, pozostaje nam przeto udowodnić fakta i odeprzeć poszczególne zarzuty, jakieby uczynić można każdemu z naszych dowodów.

I. Dowody, które z istnienia jestestw przypadkowych wnioskują o istnieniu pierwszej przyczyny.

Z pięciu dowodów istnienia Boga, jakie św. Tomasz podaje w swojej *Summie teologicznej*, trzy pierwsze należą do tego działu dowodów. Przedstawimy je tu, uwzględniając tymczasowo tylko istoty cielesne, ponieważ o duchach później mówić będziemy. Postaramy się ująć myśli św. Doktora Kościoła w formę bardziej przystępną dla ogółu naszych czytelników.

Pierwszy dowód czerpiemy z własności akcydentalnych i z ruchu ciał, drugi — z samych ciał, trzeci — z przypadkowości ciał i ich przymiotów.

1-o Dowód zaczerpnięty z ruchu ciał. — Pierwszy ten dowód jest zdaniem św. Tomasza najwyraźniejszy i najbardziej przekonywający. Za pośrednictwem ruchu ciał i przemiany ich fizycznych własności dowodzi on istnienia *Pierwszego Motoru* czyli pierwszej *Siły* działającej a nieruchomej.

Rzecz to niewątpliwa, na doświadczeniu zmysłów naszych oparta, że istnieją pewne ciała podległe ruchowi, jak również istnieją inne, których własności fizyczne, np. stopień ciepłoty, podlegają pewnym zmianom. Otóż, ruchy te i zmiany temperatury, oraz inne własności fizyczne musi koniecznie wytwarzać jakaś siła, i to siła umieszczona w innem jakiemś jestestwie, aniżeli w samem ciele, ruchowi czy też zmianom temperatury podległem. Oczywisty tego dowód mamy na materyi martwej, która ulega prawom bezwładności i która sama przez się niezdolna nietylko wprawić w ruch samą siebie, ale nawet zmienić swej temperatury.

Weźmy np. jakikolwiek posąg bronzowy, stojący na placu publicznym. Godzina ósma rano; termometr wskazuje piętnaście stopni ciepła. Przypuśćmy, że to jest temperatura posągu i zarazem temperatura otaczającego go powietrza. Posąg ten pozostanie nieruchomym dopóty, dopóki go jakaś odpowiednia siła z miejsca nie poruszy; tak samo zachowałby on ten sam stopień swej ciepłoty, gdyby promienie słońca, wznoszącego się coraz wyżej na firmamencie; powoli jej nie podnosiły.

Tak samo się dzieje z ciałami żyjącemi. Prawda, że posiadają one same w sobie źródło ruchu i ciepła; ale cóż to znaczy? Czy to ma oznaczać, że to źródło wytwarza ruch i ciepłotę bez zapożyczania jej od innej jakiejkolwiek siły? Bezwątpienia że nie, i, ogółem biorąc, istoty żyjące dzięki temu tylko posiadają ruch i ciepło, że otrzymują je od ciał innych, które sobie przyswajają lub których działaniu podlegają. Z czego wynika, że wszelki ruch i wszelka przemiana fizycznych własności jakiegoś ciała wytwarza się przez siłę, istniejącą na zewnątrz tegoż ciała.

Ci, co z przeważną większością nowożytnych fizyków utrzymują, że wszystkie własności fizyczne, jak np. ciepło i światło, są wynikiem ruchów molekuralnych, i że ruch lokalny wytwarza ciepło i światło tak samo, jak światło i ciepło wytwarzają ruch, ci, mówię, posługując się nawet terminami samychże scholastyków, będą mogli o tych wszystkich przemianach sił fizycznych powie-

dzieć, że wszelki ruch, będący w jakiejś istocie, wytwarza się przez siłę, która była w innej istocie: *Omne quod movetur ab alio movetur.* W rzeczywistości bowiem, żadne jestestwo nie może dać sobie tego, czego nie posiada, a ciało bezwładne, jeśli wyobrazimy je sobie nieruchomem i zimnem, nie może samo przez się ani w ruch się wprawić, ani ciepłoty swej podnieść.

Sama tylko siła zewnętrzna, wytwarzająca ruch i ciepłotę, jest zdolna takie skutki sprowadzać.

Ale zdarzyć się może, iż ta siła poruszająca i ta siła ogrzewająca, same otrzymały ruch i ciepło, jakich innym udzielają. Tak np. kula bilardowa, która w ruch wprawia inną kulę, sama skądinąd ruch otrzymała; woda wrząca, w której gotują się jaja, gorąco jakiem je przejmuje, sama otrzymała od ognia. — Wszystko to prawda, ale przebiegając szereg istot, które z kolei przekazywały sobie ten ruch i tę ciepłotę, przyjść musimy koniecznie do jakiejś pierwszej istoty, która je udzieliła innym, sama ich od nikogo nie przyjąwszy. Istotnie, nie byłoby ani ciepła ani ruchu, gdyby ich jakaś pierwsza przyczyna nie wytworzyła.

Podług odkryć nowoczesnych, wszechświat zanim dosięgnął dzisiejszego swego stanu, przechodzić miał rozmaite stadya. Początkowo miał on być masą rozpaloną do białości i w ciągłym znajdującą się ruchu. Z tej to właśnie masy rozpalonej do białości, miał pochodzić po tysiącznych uprzednich przemianach wszelki ruch, wszelkie ciepło i wszystkie siły fizyczne ciał, które nas otaczają. Ale skądże się wziął ów ruch i owe ciepło w tej pierwotnej masie, która świat stanowiła? Wszak nie z materyi, bo materya jest z istoty swej bezwładna, sama przez się niezdolna do poruszania się; a jeżeli kto chce twierdzić, że z materyi, to uznać musi, że materya owa otrzymała z zewnątrz możność poruszania się i ogrzewania, gdyż sama w sobie jej nie posiada. A zatem, po za nią trzeba szukać innego jakiegoś źródła ruchu. Źródłem tem nie była żadna istota przypadkowa, wyższa od materyi, jak to w starożytności przypuszczali niektórzy, bo w takim razie ta istota, jako przypadkowa i sama przez się nie posiadająca siły ruchu, musiałaby z kolei otrzymywać ją od jakiejś innej istoty, któraby ją z natury swej posiadała. Otóż, tą pierwszą przyczyną, wytwarzającą ciepło, ruch i wszystkie siły fizyczne istot, jest *Bóg*, którego słusznie nazwano pierwszym Motorem wszechświata.

2. Dowód z istnienia substancyi cielesnych. — Drugi dowód wyprowadza św. Tomasz z istnienia jestestw przypadkowych, uważanych nie już w ich własnościach akcydentalnych, lecz w samej ich substancyi. — Ciała wytwarzają się jedne przez drugie: ciała nieożywione—przez połączenia i roztwory chemiczne; ożywione zaś ciała—przez rodzenie. „Gdy patrzę na świat zewnętrzny, mówi Monsabré (4 konf. z r. 1873), widzę w nim łańcuch przyczyn i skutków, to jest widzę szeregi istot, pochodzących od innych istot w rozmaitych kierunkach, które, nie mogąc równolegle przedłużać się aż do nieskończoności, muszą się z konieczności zwrócić ku przyczynie wspólnej, bez której niby istnieć nie mogło. Niepodobna, by ta przyczyna sama się uczyniła, uczynić bowiem samego siebie znaczy to samo, co poprzedzić samego siebie; tymczasem wszelka przyczyna w odniesieniu do swego skutku posiada—jeżeli już nie pier-

wszeństwo czasu, to przynajmniej pierwszeństwo natury. Pierwsza przyczyna jest w ścisłem znaczeniu tego wyrazu pierwszą przyczyną, to znaczy, że sama w sobie posiada przyczynę swego istnienia.“ Tą przyczyną jest byt konieczny, jest *Bóg*.

Gdyby nawet życie wytworzyło się z materyi, i gdyby nawet żyjące gatunki stworzeń wytwarzały się jedne przez drugie, jak chcą zwolennicy ewolucyonizmu, to i wtedy jeszcze należałoby zgodzić się na to, że materya nie wytworzyła samej siebie, i w Bogu uznać przyczynę wszystkich jestestw. Lecz jeśli materya martwa nie mogła wytwarzyć życia, jak to udowodnił Pasteur, jeśli gatunki żyjące nie wytwarzały się nawzajem jedne z drugich, to trzeba było, aby sam Bóg stworzył istoty żyjące, tak samo jak stworzył ruch i materyę.

3-o. Dowód z przypadkowości ciał istniejących.

Trzeci dowód wyprowadza św. Tomasz z istnienia jestestw przypadkowych, uważanych w swej przypadkowości.

Ileż to otacza nas rzeczy, których istnienie jest przypadkowe, to jest takie, które mogłoby być lub nie być wcale. Dowodem tej przypadkowości są zmiany, ustawicznie zachodzące we własnościach i w substancyach jestestw. W świecie materyalnym wszystko się zmienia przez przechodzenie ruchu i ciepła z jednego ciała na drugie, przez chemiczne przetwory, odbywające się w łonie natury i niszczące jedne substancye, by je zastąpić innemi, przez powstawanie istot żyjących, które się rodzą, by na arenie świata zająć miejsce tych, które śmierć zmiata codziennie. Otóż, niemożliwą jest rzeczą, aby te wszystkie jestestwa przypadkowe mogły wytwarzać się i utrzymywać bez wpływu jakiejś przyczyny koniecznej, różnej od tego co przypadkowe; albowiem to co przypadkowe może istnieć lub nie istnieć, a do istnienia musi być powołane przez jakąś przyczynę nieprzypadkową i do bytu je powołującą.

1-o Zarzut wzięty z konieczności praw rządzących światem. — Ależ, powiadają, tą przyczyną są właśnie same prawa natury. Prawa te są konieczne; stąd wynika, że i objawy ich wszystkie są konieczne, i że, jeśli przypuszczamy istnienie Boga, to przypuścić musimy, że tym Bogiem jest właśnie sama natura. — Zbadajmy gruntownie różne części tego zarzutu, gdyż on jest doniosłego znaczenia i służy za podstawę teoryom prawie wszystkich naszych przeciwników. A więc powiadają, że natura podlega prawom koniecznym.

Jednem z pierwszych praw koniecznych jest to, że ilość sił fizycznych, zdolnych do przeistaczania się w ruch, w ciepło lub w inny jakiś objaw, będący własnością materyi, jest we wszechświecie ciągle taż sama. Prawo to stwierdza się przez doświadczenie. Kwarta wody, której temperatura wynosi dwadzieścia stopni gorąca, wtedy tylko podniesie temperaturę funta żelaza o dziesięciu stopniach ciepłoty do wysokości swojej temperatury, gdy sama straci taką ilość gorąca, jaka przejdzie w kawałek ogrzewanego tegoż żelaza. Gdy kula bilardowa biała, zostająca w stanie nieruchomym, będzie pchnięta przez inną kulę czerwoną równej objętości i dążącej w danym kierunku z pewną określoną szybkością, to kula biała poruszy się w tym samym kierunku i z tąż samą szybkością, co kula czerwona, podczas gdy ta ostatnia zatrzyma się w biegu i pozostanie nieruchoma. Dowód to, że kula czerwona

przekazała całkowitą ilość swego ruchu kuli białej. Naukowo nawet oznaczono, jaki jest mechaniczny równoważnik gorąca, czyli jakiej potrzeba ilości ruchu na wytworzenie pewnej ilości ciepła. Otóż i tu doświadczenie wykazało, że ilość ciepła, wytworzona przez zniszczenie ruchu, równa się ilości zniszczonego ruchu, a ilość ruchu, wytworzonego przez przemianę ciepła, równa się ilości przeistoczonego ciepła. Możemy na pewnej zasadzie przypuszczać, że to samo prawo da się zastosować do wszystkich innych zjawisk fizycznych. Zresztą, to co jest prawdą odnośnie do zjawisk fizycznych, w około nas dostrzegalnych, pozostaje również prawdą odnośnie do zjawisk ważniejszych, które normują wzajemne stosunki ciał niebieskich, a które spowodowały wytworzenie się wszechświata. Skutkiem-to zatem prawa konieczności ilość ruchu, ciepła i innych rozrzuconych w przyrodzie sił fizycznych, pozostaje we wszechświecie zawsze jednakowa. I to jest pierwsza konieczność, która normuje wytwarzanie się zjawisk przypadkowych.

Drugiem prawem konieczności jest również prawo, że ilość materyi w świecie pozostaje zawsze taż sama. Na tem to właśnie prawie opiera się nowoczesna chemia. Lavoisier przy pomocy wagi wykazał, że ciężar ciała złożonego jest ten sam, co jego składowych pierwiastków. Również jest rzeczą pewną, że ciężar ciał żyjących równa się ciężarowi wszystkich pierwiastków, jakie te ciała sobie przyswoiły przez pokarm lub w inny jakikolwiek sposób. I oto drugie prawo konieczności, normujące wytwarzanie się zjawisk przypadkowych.

Wreszcie, zjawiska te normują się jeszcze podług innych praw, których dotąd nie udało się ująć w podobnież proste formuły, a które nie mniej od praw pomienionych posiadają tęż samą cechę konieczności. Prawa te zostały opisane przez nauki fizyczne, chemiczne i przyrodnicze. I wskutek to właśnie tych praw nic na świecie nie jest rzucone na los przypadku albo samowolnego działania istot nierozumnych. Prawa te spełniają się z tak ścisłą dokładnością, że można je było uchwycić w formuły algebraiczne lub geometryczne, a te zjawiska fizyczne z najwyższą dokładnością urzeczywistniają wyniki obrachowań, dokonywanych w pracowniach ludzi uczonych. Leverrier np. przy pomocy samych tylko obrachowań zdołał odkryć planetę, którą następnie skutkiem jego tylko wskazówek odnalazły lunety astronomiczne.

Jestestwa zatem przypadkowe są powołane do istnienia i w niem utrzymywane przez konieczność, narzuconą im przez prawa natury.

Do wniosku tego dorzucają nasi przeciwnicy uwagę, która rzekomo ma z niego wypływać, że zjawiska istniejące w świecie nie są przypadkowe, lecz konieczne, i że zatem w samym świecie trzeba szukać owej przyczyny koniecznej, którą nazywamy Bogiem. To też Taine *(L'idéalisme anglais, étude sur Carlyle)* chce, aby świat uważano „jako łańcuch form i jako szereg stanów, posiada„jących w sobie samych przyczynę swej ciągłości i swego bytu, za„wierających we własnej naturze konieczność swej znikomości i ogra„niczoności, a w swym ogóle tworzących nierozdzielną całość, któ„ra, wystarczając sobie samej, zamykając w sobie wszystkie mo„żliwości i łącząc wszystkie rzeczy, począwszy od czasu i prze„strzeni a skończywszy na życiu i myśli, swą harmonią i wspania-

„łością podobna jest do jakiegoś wszechmocnego i nieśmiertelnego „Boga.“

Taki jest zarzut, a oto nasza nań odpowiedź.

2-o Odpowiedź. Zjawiska nie wytwarzają się w świecie ani ślepym trafem ani swobodnem działaniem, przynajmniej w jestestwach pozbawionych rozumu; lecz w jednych i tych samych okolicznościach stale się ponawiają.

A przeto istnieją prawa natury, jak tego nauka dowodzi; i my również nie przeczymy temu, bo żaden chrześcijański apologeta przeczyć temu nie będzie.

Zjawiska te wytwarzają się z taką dokładnością w skutek samego układu jestestw, w których one następują. Dobrze, i na to się jeszcze zgadzamy, bo prócz działania Boga, jako przyczyny pierwszej, uznajemy nadto działanie stworzeń, jako przyczyn drugorzędnych. Przeczyć temu znaczyłoby otwierać narozcież drogę panteizmowi, czyli znaczyłoby utrzymywać, że nie masz w świecie innego działania, jak tylko działanie Bytu nieskończonego.

Raz za prawdziwe przyjąwszy te prawa, które wypływają z układu rozmaitych elementów świata, łatwo już potem można obrachować pochód rozmaitych zjawisk, które we wszechświecie następują po sobie. Jestto skutek prawidłowości praw, rządzących we wszechświecie, jestto następstwo zasady przyczynowości, na mocy której nie ma skutku bez przyczyny. Poznawszy tedy wszystkie przyczyny, składające się na wytworzenie jakiegoś zjawiska, można obrachować, jakiem będzie samo to zjawisko. Nie mniej wszakże trzeba zauważyć, że z tego jeszcze bynajmniej nie wynika, aby, poznawszy stan świata przed ukazaniem się na nim istot żyjących, można było z niego przy pomocy rachunku wywnioskować stan dzisiejszego świata.

Istotnie, byłoby to przeciwne znanym prawom natury, aby materya martwa miała wytwarzać istoty żyjące, a tem bardziej jeszcze — istoty rozumne. Rozwój wszechświata, aczkolwiek najzupełniej zależny od praw stałych, w najważniejszych swych fazach jednak nie da się wytłómaczyć przez samo tychże praw zestawienie.

Wreszcie prawidłowość jakiegoś zjawiska i możliwość wyrachowania zeń dalszego jego rozwoju, żadną miarą nie upoważniają do przypuszczenia, aby to zjawisko było bezwzględnie konieczne. Na tym punkcie pozytywiści i panteiści popełniają pewną nielogiczność, którąby sami z pewnością uznali, gdyby cały ich systemat nie polegał na tej właśnie nielogiczności, i gdyby nie zaprzeczali wszelkiej wolności i wszelkiej przypadkowości. W istocie bowiem, obrachowywać można zarówno dane przypuszczalne jak dane rzeczywiste; innemi słowy, bywają zagadnienia, których dane są najzupełniej przypadkowe, a mimo to rozwiązanie ich jest najzupełniej ścisłe i konieczne.

Wykażemy to lepiej na przykładzie. Weźmy następujące zagadnienie np: kupiłem sto dwadzieścia pomarańcz; dzielę je na dwie połowy: jedną, zawierającą trzecią część całości, drugą — dwie trzecie tejże całości. Pytanie, ile będzie pomarańcz w tej drugiej połowie? Oczywiście, że w tej drugiej połowie będzie ośmdziesiąt pomarańcz, bo dwie trzecie stu dwudziestu wynosi istotnie ośmdziesiąt; tak każe bezwzględna konieczność.

A jednak, czyż z tego wynika, żeby dane zagadnienie było w rzeczywistości konieczne? Bynajmniej. Stawiając je, czynię proste przypuszczenie tylko, gdyż w rzeczywistości nigdy nie kupowałem naraz stu dwudziestu pomarańcz, ani ich nigdy w ten sposób nie dzieliłem. Gdybym je w rzeczywistości kupił i podzielił na dwie połowy: jedną zawierającą trzecią część, a drugą — dwie trzecie, dane byłyby rzeczywiste, ale nie byłyby jeszcze tem samem konieczne, gdyż oprócz tego, że mógłbym wcale nie kupować pomarańcz, mogłem ich kupić mniej albo więcej, aniżelim kupił, mógłbym następnie zostawić je w jednej masie albo też rozdzielić inaczej aniżelim rozdzielił. A zatem, wszystkie dane powyższego zagadnienia są przypadkowe, to znaczy, że mogą być lub nie być, tem nie mniej jednakże wniosek jest konieczny, to jest, że skoro raz przypuścimy pewne dane, dane te są z konieczności podległe prawom arytmetycznym.

Tak samo się rzecz ma z prawami świata. Skoro raz zaprowadzony został pewien porządek w świecie, prawa te stały się koniecznemi. A jednak, sam ten porządek w świecie, jak również istnienie jestestw, które ten świat stanowią, jest przypadkowe tak samo bowiem, jak ilość moich pomarańcz i ilość działów tych pomarańcz mogła być rozmaita, również i ilość materyi, ilość ruchu oraz ilość gatunków jestestw we wszechświecie żyjących, mogła była być inna; a gdyby się była jedna lub druga z tych ilości zmieniła, zjawiska wytworzyłyby się inaczej.

Skoro zatem został zaprowadzony taki porządek we wszechświecie, konieczną jest rzeczą, aby ten porządek pozostał takim, jakim jest, i co za tem idzie, by się wypełniały prawa natury; ale że ten porządek w świecie jest przypadkowy, przeto i prawa, które nim rządzą, posiadają tylko hipotetyczną konieczność. Są one konieczne mianowicie tylko w tem przypuszczeniu, że świat otrzymał swe istnienie, i że otrzymał je w takich warunkach, jakich my świadkami jesteśmy.

Niesłusznie zatem zaprzecza Taine przypadkowości świata z powodu konieczności praw natury, jak również niesłusznie chce widzieć w konieczności tych praw natury ostateczny cel wszechświata i pierwszą jego przyczynę.

W istocie, prawa te pojmować można albo w ich regułach abstrakcyjnych i matematycznych, albo też w zjawiskach faktycznych, urzeczywistniających owe reguły we wszechświecie.

Jeśli się je uważa jako reguły abstrakcyjne, prawa te są wtedy zwykłemi pojęciami naszego umysłu i nie mogą nadawać istnienia zjawiskom, które się na zewnątrz nas odbywają; jeżeli się zaś prawa te uważa w zjawiskach zewnętrznych, to okazują się one tylko hipotetycznie, to jest, że przyczyny ich konieczności szukać trzeba po za niemi samemi.

Ale, powiada św. Tomasz, w rozwijanym przez nas dowodzie byt konieczny, który nie posiada w sobie samym przyczyny swojej konieczności, supponuje istnienie innego bytu koniecznego. Skądinąd znów, tak samo niepodobna przypuścić nieskończonego szeregu jestestw podporządkowanych, nie mających w sobie samych przyczyny swej konieczności, jak nie można się zgodzić na istnienie nieskończonego szeregu przyczyn sprawczych, sobie wzajem podporządko-

wanych. Uznać zatem trzeba istnienie jakiegoś bytu, któryby sam w sobie posiadał przyczynę swej konieczności, i któryby zarazem był przyczyną wszystkich praw i wszystkich istot przypuszczalnie koniecznych. Bytem tym jest Bóg.

Fizyczne zatem prawa świata są tylko wyrażeniem woli Najwyższej Istoty, która wszechświatu dała istnienie, a dała dla tego, że dać chciała i tak jak chciała.

Ale, raz przypuściwszy istnienie tej woli najwyższej, trzeba, aby to, co ona chciała, istniało ze wszystkiemi swemi następstwami; stąd pochodzi konieczność praw świata. (Ob. art. *Stworzenie*, *Opatrzność*).

Streszczając co się wyżej powiedziało, twierdzimy, że wszystko co istnieje na świecie, jest w pewnem znaczeniu przypadkowe, i ta właśnie przypadkowość dowodzi, że istnieje po za światem Istota konieczna.

II. Dowody istnienia pierwszej przyczyny rozumnej, wyprowadzone z planu, widniejącego we wszechświecie.

Dowód ten nazwano dowodem *przyczyn celowych* (*causae finalis*); widzieliśmy bowiem, że nazwę *przyczyny celowej* nadaje się celowi, o którego urzeczywistnienie chodzi. Dowód to bardzo zwykły i często używany. Bossuet streszcza go w ten sposób: (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, rozdz. X): „Wszystko co wskazuje na pewien porządek, na dokładność proporcyi i odpowiedniość środków do pewnych celów, świadczy tem samem o wyraźnym celu, i co za tem idzie, o pewnym planie, o pewnym rozumie i o doskonałej sztuce.

To właśnie dostrzegać się daje w całej naturze. Widzimy tam tyle dokładności w jej ruchach, i tak wielką proporcyonalność w składowych jej częściach że nie możemy zaprzeczyć, aby tam nie było sztuki; boć jeśli wielkiej potrzeba sztuki, aby dostrzedz tę harmonię i tę dokładność, to ileż większej sztuki potrzeba, by je ustanowić...! To też widzimy, że uczeni, którzy najlepiej zbadali naturę, za pewnik nam podają, że natura nic nie działa napróżno, i że zawsze najkrótszą drogą osiąga swe cele. W przyrodzie zawiera się tyle sztuki, że sama sztuka jest tylko dobrem zrozumieniem i naśladowaniem przyrody. Im bardziej przenika się jej tajniki, tem więcej odsłania się ukrytych w niej proporcyi, które wszystko do porządku przywodzą i stanowią wszystkie niezawodne znamię dobrze pojętego i artystycznie wykonanego dzieła.“

Tak więc wszechświat zbudowany jest podług pewnego planu, i, co za tem idzie, odpowiednio do pewnych celów; takie zaś urządzenie świata może być dziełem tylko genjalnego sprawcy; a zatem wszechświat ma za swego twórcę najmędrszego Boga.

Napadano nieraz na mniejszą i na większą przesłankę powyższego rozumowania; wielu przeciwników przeczy, aby dla wytłómaczenia zjawisk świata potrzeba było przypuszczać istnienie pewnego planu w stworzeniu, a pomiędzy tymi, którzy ten plan uznają, wielu jest takich, co nie chcą w nim widzieć dowodu, że nad rozwojem jestestw czuwa rozumna Opatrzność.

I-szy zarzut: Istnieją same tylko przyczyny sprawcze, niema żadnych przyczyn celowych. — Zdaniem przeciwników przyczyn celowych, we

wszechświecie istnieją same tylko przyczyny sprawcze, które wystarczają do wyjaśnienia wszystkich jestestw, bez potrzeby uciekania się w tym celu do jakiegokolwiek planu, do urzeczywistnienia którego świadomie lub nieświadomie dążyłyby te jestestwa. Powiadają oni, że w materyi nieożywionej żadne nie wytwarza się zjawisko, któreby nie było zgodne z fizycznemi lub chemicznemi prawami; a zatem nic innego, jak tylko naturalne działanie pozostawionych sobie samym sił materyalnych ukształtowało te martwe światy i przygotowało ziemię naszą do przyjęcia rozmaitych życiem obdarzonych organizmów.

Toż samo w porządku organicznym, wszystkie organizmy rodzą się i rozwijają pod działaniem przyczyn sprawczych. Dwa rodzaje przyczyn składają się na to: przyczyny wewnętrzne i przyczyny zewnętrzne.

Przyczyny wewnętrzne są to władze samegoż organizmu; te bywają zmuszane do działania i rozwijania się przez przyczyny zewnętrzne, które je ku temu działaniu zniewalają, i które stwarzają im potrzeby i odpowiednie do potrzeb organa.

Przyczyny zewnętrzne stanowi to otoczenie, w którem dana istota żyje. Mają one za cel swój przyrodzony nietylko wytwarzać danej istocie potrzeby i odpowiedni do otoczenia rodzaj życia, ale nadto niszczą te organa danej istoty, któreby dla niej w tem otoczeniu, w jakiem żyje, były szkodliwe. Organa te bowiem rozwijać się mogą tylko pod tym warunkiem, że w swem otoczeniu znajdą odpowiednie dla siebie pierwiastki.

Otóż to na mocy tych przyczyn zewnętrznych wszystkie gatunki istot żyjących wytwarzały się, rozmnażały i wreszcie ginęły w rozmaitych okresach geologicznych i w rozmaitych krajach, względnie do tego, czy znajdowały tam korzystne lub niekorzystne dla swego istnienia warunki. Skutkiem tych zewnętrzych przyczyn jeden i ten sam organ u rozmaitych gatunków zwierząt, nie zmieniając swej formy, służy do rozmaitych czynności; kiedy indziej znów te same prawa zmieniają jego formę, by go uczynić odpowiedniejszym do nowych zadań, albo wreszcie, gdy organ jaki niema już żadnych do spełnienia czynności, sprowadzają go napowrót do pierwotnego stanu. „Ogon, u ludzi i u małp antropomorficznych prawie żaden, u małp amerykańskich staje się chwytającym i zastępuje miejsce piątej ręki, a kangurom służy za podstawę, za podporę i za prawdziwą nogę.“ (*Charles Martin:* w „Revue des Deux-Mondes,“ 15 Czerwca 1862, przytocz. p. *Janet'a*: „Les causes finales,“ str. 314). Nie da się zatem scharakteryzować jakiegoś organu przez samo jego użytkowanie, gdyż jeden i ten sam organ spełnia najróżnorodniejsze zadania, i nawzajem jedno i to samo zadanie może być spełniane przez najrozmaitsze organa; tak np. nos i ogon mogą spełniać zadanie ręki, ręka zaś służy za skrzydło, za wiosło lub płetwę.“

Widzimy niekiedy nawet u niższych gatunków istot, że jedne i te same organa przekształcają się, by zmienić swe funkcye. Widzieć to można u kręgowych, dlatego tak zwanych, że ciało ich składa się z oddzielnych a z sobą złączonych kręgów, albo pierścieni, np. u raków. „Otóż, zauważył Perrier (*Anatomie et phisiologie animales*, str. 62), że w różnych morzach istnieją skorupiaki (*pe-*

naeus), zupełnie podobne do krewetów, których kształt jednak przedstawia uwagi godną osobliwość. *Penaeus* wylęga się z jaja w formie zupełnie różnej od tej, jaką zwierzątko to przedstawia w epoce swej dojrzałości. Wtedy jest on maleńkiem, prawie trójkątnem zwierzątkiem, którego ciało nie jest wcale pierścieniowate, a pływa przy pomocy trzech par długich, rozszczepionych i szerścią pokrytych łapek. Poczwarce tej z gatunku *penaeus'ów* dano nazwę *nauplius*.

Większa część niższego rzędu skorupiaków, a jest ich nieprzeliczone mnóstwo, przy wylęganiu się z jaja przedstawia tę właśnie formę *nauplius'a*. Co się zaś tyczy krewetów, raków i większej części innych skorupiaków wyższego rzędu, rodzą się one z organizmem więcej skomplikowanym, ale i one w pierwszem studyum swego rozwoju przybierają w jaju formę bardzo zbliżoną do formy nauplius'a. Tego zatem nauplius'a można uważać za pewną formę poczwarną, wspólną wszystkim skorupiakom. Rozwój zaś tego rodzaju zwierzątek odbywa się w ogólności w następujący sposób: w tylnej części nauplius'a tworzą się kolejno pierścienie, a każdy z nich bywa zaopatrzony w jedną parę przyrostków, mających wspomagać trzy pary pierwotnych łapek w ich lokomocyjnem działaniu, lecz w miarę jak ukazują się nowe przyrostki, łapki pierwotne zmieniają pozycyę; umieszczone początkowo w okolicy żołądka, przechodzą następnie powoli w okolicę grzbietu. Dwie pierwsze pary przeistaczają się w dwie pary macków dojrzałego skorupiaka. trzecia para tworzy żuchwy. Pary łapek zaś, które się po nich okazały w tylnej części naupliusa, na skutek zmian ogólnych podlegają i one analogicznym zmianom, przestają służyć do lokomocyi i nabierają cech kleszczy i kleszczowatych łapek."

Tak więc wszystkie przyrostki, które, jakeśmy to widzieli, w przedniej części skorupiaka różne spełniają funkcye, początkowo miały formę i zadanie wspólne z innemi podobnemi tworami; były to z początku prawdziwe łapki, służące do lokomocyi, tak jak łapki do chodzenia lub pływania u zwierząt dojrzałych. Czujemy się w prawie wypowiedzieć następujące, bardzo starannie rozważone zdanie: „*Macki, kleszcze, żuchwy i łapki kleszczowate skorupiaków są niczem więcej, jak tylko łapkami, w ciągu rozwoju od pierwotnego swego zadania odwróconemi, a do spełniania nowych funkcyi zastosowanemi.*" Wszystko zatem—w rozmaitych gatunkach jestestw żyjących i w rozmaitych organach tychże jestestw—dałoby się wytłómaczyć przez samo tylko działanie przyczyn sprawczych. „Jeżeli się streszcza ogólną myśl teoryi fizyologicznych, które się zdają najlepiej odpowiadać dzisiejszemu stanowi nauki, powiada Janet (*Les causes finales*, str. 129), to się widzi, że fizyologia w swych naukowych badaniach nietylko wyzwala się coraz więcej od zasady przyczyn celowych, ale nadto, że dąży do coraz mniejszego zajmowania się formą i budową organów ciała i mechanicznem stosowaniem ich do właściwych im funkcyi; są to już dziś w pewnym rodzaju literackie raczej konsyderacye; dzisiejsza nauka widzi w ciałach, zaopatrzonych w organa zmysłów, w przyrządach, ciała te składających, w organach, przyrządy te tworzących, w tem wszystkiem nauka widzi tylko wyniki i wzajemny stosunek pewnych pierwiastków niezłożonych czyli *komórek*, których własności taż nauka od-

szukuje z taką samą troskliwością, z jaką np. chemicy badają własności ciał niezłożonych. A zatem nie używanie i użyteczność pewnych organów stanowi dziś, jak za czasów Galien'a, zagadnienie fizyologiczne, lecz sposób działania każdego pierwiastku, jak również fizyczne i chemiczne warunki, określające ten sposób działania. Według dawnych pojęć, przedmiotem, za którym śledził uczony w swych naukowych badaniach, był człowiek, zwierzę lub roślina; dziś jest nim komórka nerwowa, komórka ruch wywołująca, komórka gruczołkowata, ponieważ każdą z nich uważa za obdarzoną życiem własnem, indywidualnem i niezależnem. Dziś zwierzę nie jest już tylko istotą żyjącą, lecz zbiornikiem istot żyjących, jest ich kolonją całą. Gdy zwierzę umiera, umiera jeden za drugim każdy ze składowych jego pierwiastków; jest-to zbiorowisko maleńkich *ja*, między któremi niejedne dochodzą aż do pewnego rodzaju głuchej świadomości siebie."

Wreszcie, argumentem przytaczanym na dowód, że organiczne pierwiastki działają wyłącznie jako przyczyny sprawcze, a nie jako przyczyny celowe, ma być i to także, że one działają zawsze na jeden sposób bez względu na to, czy mają—lub nie—jakikolwiek cel do osiągnięcia. Posłuchajmy, co o tem mówi Vulpian („*Phisiol. d. syst. nerv.*" lec. XIV), „Dążność do odnawiania się widoczna jest w cząstkach, zarówno gdy są od całości oddzielone, jak kiedy znajdują się w swych normalnych warunkach.... Przenieś z jednego miejsca na drugie błonę, pokrywającą kości, a wytworzy się pod nią, jak to wykazał Ollivier, nietylko już zwykłe zwapnienie, ale najprawdziwsze skostnienie ze wszystkiemi swemi znamiennemi cechami. Gdzież tu jest ów „ruch życiowy," jeśli tu nie można, jak to bywa w nerwach (ruchu i czucia) dopatrzeć żadnego możliwego stosunku pomiędzy budową tej cząstki ciała, a jej czynnością? Cóż więc pozostaje innego, jak tylko stwierdzić, że w pewnych danych warunkach dana substancya posiada własność odradzania się, a w innych warunkach ma własność czucia, tak samo jak się to wykazuje w chemii, że kwasoród posiada własność palenia się, a chlor oczyszczania i t. d.? Słowem, nie pozostaje nic więcej jak tylko same przyczyny i skutki, nic zaś takiego, coby mogło przypominać środki, podobne do owych niejasnych pojęć monad Leibnitza. Stojąc na tem stanowisku, widzi się, że owo sławne porównanie organów ciała do narzędzi przemysłu ludzkiego, jest tylko przestarzałem zbytecznem pojęciem, w dzisiejszym stanie nauki nic nie znaczącem, i że celowość, zaniechana od dawna w porządku fizycznym i chemicznym; zaczyna być w fizyologii zjawiskiem drugorzędnem i bez znaczenia. Boć jeżeli jakaś substancya amorficzna zdolna się odżywiać i odtwarzać, to jakiż jest cel takiego, o jakiem mówiliśmy, skostnienia? Czyż nie lepiej byłoby dla dobra danego osobnika, żeby ten kawałek przeniesionej błony znikł, zupełnie przez molekularne jej wsiąknięcie w organizm...? Dlaczego udaje się szczepienie koguciego pazura na grzebieniu tegoż samego koguta, albo jakiegoś innego ptaka tegoż samego gatunku?—szczepienie szczurzego ogona lub łapki pod skórą tegoż szczura? dlaczego takie szczepy się przyjmują? Dlaczego rozrost takiej łapki lub takiego ogona odbywa się dalej w sposób tak samo prawidłowy, i zatrzymuje się dopiero we właściwej mu porze? Któż nie widzi, że w tem wszystkiem trudno

dopatrzeć jakiegoś celu, że zjawiska te potrzebują tylko warunków umożebniających życie, by się okazać, a okazać ślepo, siłą konieczności?“ Przyczyny działają nawet i wtedy, gdy mają sprowadzić skutki szkodliwe, stąd pochodzi większość chorób naszych, stąd rodzenie się potworów, wytwarzanie się gatunków żywych i organów bardziej szkodliwych, aniżeli pożytecznych.

Tak więc wszystkie zjawiska martwego i żyjącego świata miałyby być skutkami działających we wszechświecie sił fizycznych, chemicznych i organicznych, i nie wchodziłyby w plan z góry zakreślony i zachowywany przez przyrodę.

Instynkta, namiętności i wszelkie czynności zwierząt byłyby tylko wynikiem układu ciała tych ostatnich i potrzeb przez nie odczuwanych. Sam tylko człowiek działałby podług pewnego, z góry powziętego planu, i jedynie przez pewien rodzaj antropomorfizmu przypisywałby naturze działanie, analogiczne z jego własnem działaniem i pewne dążenie do celu najodpowiedniejszemi środkami.

2. ***Odpowiedź na pierwszy zarzut. Trzeba przypuścić istnienie przyczyn celowych we wszechświecie.***

Nie chcemy tu rozbierać transformistycznych zasad wielu naszych przeciwników; nie przyniosłoby to bowiem żadnej korzyści. Chcemy tylko dowieść, że 1-o czy się jest czy nie jest transformistą,—w każdym razie uznać trzeba istnienie planu we wszechświecie, i 2-o, że teorye transformistyczne bardziej aniżeli jakiekolwiek inne przypuszczają istnienie przyczyn celowych.

A. Czy się jest, czy się nie jest transformistą, trzeba przypuścić we wszechświecie istnienie przyczyn celowych.

Pomijając wszystko, co obce danemu przedmiotowi, wszystkie stawiane nam zarzuty sprowadzić możemy do trzech następujących: 1. Niema zjawisk, któreby nie były skutkami przyczyn sprawczych, na mocy których skutki owe musiały się tak wytworzyć, jak się wytworzyły. 2. Te przyczyny sprawcze zmuszone są do działania przez warunki, w których działają. 3. Te przyczyny sprawcze wytwarzają niekiedy takie skutki, które się zdają być bezpożytecznymi a nawet szkodliwymi we wszechświecie.

Uznajemy najzupełniej słuszność trzech powyższych twierdzeń, ale pomimo to utrzymujemy, że takowe nietylko nie sprzeciwiają się w niczem naszemu założeniu, lecz owszem, dodają mu raczej siły i znaczenia. Rzeczywiście bowiem, plan wszechświata okazuje się w tem, że chociaż wszystkie przyczyny sprowadzają swe naturalne i właściwe sobie skutki, to przecież skutki te najdoskonalej się ze sobą zgadzają. A jeśli się kiedy dostrzega zjawiska, które nie zdają się wchodzić w ogólny plan świata, to są one właśnie jawnym dowodem, że ten plan istnieje. Zresztą, gdy zastanawiać się będziemy nad nauką o Opatrzności bożej, bliżej roztrząśniemy braki, jakie niektórzy chcą widzieć w układzie wszechświata.

Twierdzimy tedy, że zjawiska wytwarzają się na to we wszechświecie, by spełniać pewien plan z góry zakreślony, chociaż bowiem wynikają z rozlicznych przyczyn, przypadkowo i niezależnie od siebie działających, to jednak najzupełniej się ze sobą zgadzają, by umożliwić życie istotom bardzo doskonałym, któreby bez współdziałania mnóstwa warunków istnieć nie mogły. Plan ten dostrze-

ga się zwłaszcza, gdy się rozważa organizacyę i czynności zwierząt wyższego rzędu.

Nie możemy tu okazać tych wszystkich różnorodnych przyczyn, których zjednoczenie było koniecznym warunkiem istnienia człowieka i zwierząt, warunkiem, umożliwiającym różnym organom ciała spełnianie ich zadziwiających funkcyi. Jest-to niewyczerpany przedmiot do głębokich rozmyślań.

Przytoczymy choćby jeden tylko przykład, w którym, co prawda, sztuka przyrody musiała zastosować prawie nieskończoną moc przyczyn, niczem niezastąpionych; chcemy tu mówić o budowie oka w odniesieniu do aktu widzenia. Widzimy więc nieskończoną ilość przyczyn, które się musiały złożyć na to, aby oko uczynić zdolnem do patrzenia.

Posłuchajmy co o tem mówi Janet, który gruntownie bada tę samą kwestyę (*Causes finales*, str. 77).

„Pierwszym warunkiem, by widzenie nastąpić mogło, jest istnienie nerwu, wrażliwego na światło; fakt to pierwszorzędnej doniosłości, którego niema sposobu wytłómaczyć i po za który dotychczas analiza nie sięga. Potrzeba więc nerwu obdarzonego odrębną wrażliwością, której żadną miarą brać nie można za jedno z wrażliwością na dotykanie. Wszelako nerw, wrażliwy tylko na światło, służyłby jedynie do odróżnienia nocy od dnia. Jakoż, aby módz odróżniać przedmioty jedne od drugich, aby módz naprawdę widzieć, koniecznie czegoś więcej potrzeba, a mianowicie, trzeba przyrządu optycznego, mniej więcej podobnego do tych, jakie przemysł ludzki zbudować może. Oto co mówi o tem znakomity niemiecki fizyolog Müller: „Aby światło mogło rzucić na siatkówkę obraz przedmiotów, od których wychodzi, trzeba koniecznie, aby to światło, które pochodzi od pewnych oznaczonych części ciał zewnętrznych, czy to bezpośrednio, czy przez odbicie czyli refleksyę, pobudzało odpowiednie tylko części siatkówki, co właśnie wymaga pewnych warunków fizycznych. Światło, wychodzące od ciał świetlnych, rozlewa swe promienie we wszystkich kierunkach, gdzie nie napotyka przeszkody: jeden punkt jasny oświeci całą powierzchnię, a nie jedno tylko miejsce tej powierzchni. Jeśli powierzchnia, która otrzymuje światło, promieniejące z jednego punktu, jest powierzchnią połączoną z siatkówką, światło z tego punktu wychodzące, wywołuje wrażenie świetlne w całości, a nie w części tylko błony nerwowej; tak samo się dzieje ze wszystkimi innymi punktami świetlnymi, które, promieniejąc, mogą oświecać siatkówkę."

Łatwo zrozumieć, że w tym razie nie byłoby jeszcze widzenia we właściwem tego słowa znaczeniu. Sama tylko siatkówka, bez przyrządu optycznego, nie widziałaby nic określonego; przejmowałaby światło, ale nie obrazy. A zatem mówi dalej tenże Müller, aby światło zewnętrzne mogło w oku wywołać obraz odpowiadający przedmiotom, nieodzownie potrzebne są pewne przyrządy, mocą których światło, wyszłe z punktów *a*, *b*, *c*,... *n*, działałoby tylko na odosobnione a w tym samym porządku rozmieszczone punkta siatkówki, które nie dozwalają, aby jeden punkt rzeczonej siatkówki był oświetlony przez kilka naraz punktów, promieniejących ze świata zewnętrznego (*Müller*. Manuel de Phisiologie, tł. franc. Jourdan'a, t. II. str. 275).

„Na to, aby ten cel osiągnąć, natura mogła użyć i rzeczywiście użyła dwóch różnych systemów optycznych; stworzyła mianowicie dwa rodzaje przyrządów: przyrządy *izolujące* i przyrządy *skupiające*. Pierwsze dostrzegamy u owadów i skorupiaków, a nazywamy je *złożonemi*, drugie zaś znajdujemy bądź to u pewnych owadów i skorupiaków, bądź też—i to przedewszystkiem — u zwierząt kręgowych. Pierwszy z tych dwóch systemów, mówi wciąż Müller, polega na rozmieszczeniu przed siatkówką w kierunku do niej pionowym niezliczonego mnóstwa przejrzystych stożkowatych ostrokręgów, dopuszczających do błony nerwowej tylko to światło, które pada na nią w kierunku ich własnej osi, a pochłaniających w sobie przy pomocy własnych odpowiednio ku temu urządzonych ścianek, wszystko to światło, które wchodzi do nich ukośnie. Oczywista, że w tym pierwszym systemie natura postąpiła zupełnie tak samo, jak postępują fizycy lub chemicy w swoich laboratoryach, gdy chcąc zbadać jakieś zjawisko, znajdują sposoby wytworzenia go i jednocześnie izolowania go od innych zjawisk przy zachowaniu pewnych ostrożności, by towarzyszące temu zjawisku okoliczności nie zniszczyły jego skutku. Dodajmy do tego jeszcze olbrzymie mnóstwo różnych kombinacyi, jakie zachodzić muszą przy tym systemie, gdyż w jednem oku liczą dwanaście do dwudziestu tysięcy stożkowatych ostrokręgów, a tym ostrokręgom w rogówce oka musi odpowiadać tyleż maleńkich, geometrycznych podziałków, bez których nicby widzieć nie było można...

„Wszelako najwyższy stopień zręczności i doskonałości sztuki natury objawia się dopiero w drugim z dwóch wspomnianych systemów, a mianowicie, w systemie przyrządów skupiających czyli w soczewce ocznej, jaką widzimy u zwierząt wyższego rzędu.

„Postępowanie, jakiego w poprzednim systemie trzymała się natura celem izolowania światła, wychodzącego z rozmaitych punktów, na rozmaitych punktach organu wzroku, polega na usuwaniu promieni, któreby mogły przeszkodzić skuteczności widzenia. Otóż z daleko większą jeszcze dokładnością, a zwłaszcza z daleko większem natężeniem światła dochodzi do tego samego rezultatu natura, gdy rozstrzelone, a z różnych punktów wychodzące promienie, zmusza do ponownego skupienia się na tym samym punkcie. Ciałkami, mającemi taką moc skupiania światła, są przejrzyste i łamiące światło ogniska; najdokładniejszą ich formę przedstawia soczewka. Wzorem tu są oczy *soczewkowe*, a z tych najdoskonalszym okazem—oko człowieka.“

„Oko jest tak znanym organem ciała, że niema potrzeby zatrzymywać się nad szczegółami jego budowy. Przypominamy tylko, że przyrząd ten jest najzupełniej podobny do pewnego sztucznego przyrządu zwanego *ciemnią optyczną* (*Camera obscura*). Wyobraźmy sobie pudełko ze wszystkich stron zamknięte, a tylko przez maleńki otwór dające przystęp światłu; jeśli po za tym otworem na wewnętrznej ściance otworowi przeciwległej umieści się soczewkę *skupiającą*, to świetlane promienie, idące od jakiegoś przedmiotu i zmuszone do przeniknięcia tej soczewki, skupią się w głębi pudełka na ścianie, znajdującej się naprzeciw otworu, i odtworzą na niej obraz przedmiotu, ale odwrócony górną swą stroną ku dołowi. Przyrząd ten upowszechnił się od czasu wynalezienia dagerotypu.

Wiadomo, że oko jest właśnie tego rodzaju przyrządem; jest ono taką ciemnią optyczną, i wszystkie powyżej opisane zjawiska urzeczywistniają się w niej jak należy. Zastanówmy się nieco nad skomplikowanemi ostrożnościami, jakie w tym szczególnym przyrządzie ocznym umożliwiły widzenie rzeczy.

„Trzeba tedy naprzód, aby błona białka zwana *twardówką (Sclerotica)*, stanowiąca gałkę oka, była w jednym punkcie swej powierzchni przejrzysta, tak, iżby promienie świetlne mogły ją przenikać; nadto potrzeba, żeby ta błona przejrzysta, którą nazywają *rogówką*, najdokładniej odpowiadała wklęsłości oka; gdyby bowiem twardówka była nieprzejrzysta w tem miejscu, gdzie oko ma styczność ze światłem, a przejrzysta na tej przestrzeni, która jest ukryta w oczodole, nie byłoby logiki w całym tym przyrządzie. To pierwsza ostrożność, którą zachowała natura. Powtóre, trzeba, aby po za przejrzystym otworem przepuszczającym światło, znajdowały się pewne ogniska czyli punkta skupiające, któreby skupiały w sobie promienie świetlne, gdyby bowiem tych ognisk nie było, umieszczona w głębi tego przyrządu siatkówka nie otrzymywałaby obrazu przedmiotów, lecz samo tylko światło, w takim razie napróżno budowałaby natura ciemnię optyczną; wystarczyłyby wtedy zwykłe otwory oczne, jakie widzimy u robaków, lub zwierząt niższych gatunków, dane im w tym celu, aby mogły rozróżnić dzień od nocy. Po trzecie wreszcie trzeba, aby na krańcu tej ciemni optycznej, na przeciwległej otworowi ściance, znajdowała się soczewka, czyli aby był rozpięty nerw optyczny, nerw wrażliwy na światło, który nie może widzieć inaczej, jak pod warunkiem, że odczuje naprzód obraz danego przedmiotu. Przypuśćmy, że soczewka nie będzie umieszczona na samej osi przejrzystej rogówki, przypuśćmy, że ta soczewka znajdować się będzie w innej części oka, to w takim razie żadnego nie odbierze wrażenia, a tem samem i nic widzieć nie będzie; obrazy zarysowane na nieczułej powierzchni nie będą odczute, a przejrzysty punkt w oku będzie wówczas najzupełniej bezużyteczny.

„Tak tedy przedstawiałoby pełno sprzeczności takie oko, czyli raczej taka ciemnia oczna, którąby nie miała części przejrzystej, zastosowanej do otworu wklęsłości ocznej, którąby była pozbawiona ognisk skupiających promienie a odpowiadających tej przejrzystej rogówce, jak również siatkówki, odpowiadającej tym ogniskom skupiającym; niemożliwe byłoby oko, w któremby te rozmaite pierwiastki, jak otwór oka, przejrzysta rogówka, ognisko skupiające, siatkówka, nie były rozmieszczone na jednej i tej samej osi, tak, iżby światło mogło je kolejno przenikać.“

Aby promienie świetlne mogły zarysować obraz jakiegoś przedmiotu na siatkówce oka, potrzeba także, aby zachodził pewien odpowiedni stosunek pomiędzy stopniem wypukłości soczewki a gęstością otoczenia, w którem ma żyć dane zwierzę. Soczewka ta, powiada Müller, powinna być o tyle więcej wypukła, im mniejsza zachodzi różnica pomiędzy cieczą wodnistą, a otoczeniem w jakiem żyje zwierzę. Potrzeba więc było, aby był inny kształt soczewki u zwierząt pogrążonych w wodzie, aniżeli u zwierząt, żyjących na powierzchni ziemi. Jakoż u ryb soczewka jest kulista a rogówka spłaszczona; u zwierząt żyjących w powietrzu rogówka jest więcej

wypukła, a soczewka więcej spłaszczona. Nie należy wszakże myśleć, aby to woda lub powietrze sprowadzały takie różnice w urządzeniu oka; by je otrzymać, trzeba do przyczyn sprawczych, o których mówiliśmy wyżej, inne jeszcze dodać przyczyny.

Zaznaczmy nadto pewną zdolność, jaką posiada oko do dowolnego zmieniania wypukłości soczewki i kąta, pod którym świetlne promienie do niej przenikają. Bez tej zdolności można byłoby tylko na pewnej określonej odległości rozróżniać dokładnie przedmioty; dzięki zaś jej widzimy przedmioty wyraźnie zarówno na małej jak na wielkiej odległości.

Pomijamy tu znaczenie rzęs i powiek, które chronią oko nietylko już od ciał obcych, ale nadto od promieni ciemnych, które towarzyszą promieniom świetlnym, a które byłyby dla oka bardzo szkodliwe.

To też niema potrzeby szeroko zbijać zarzutu tych, którzy chcą dowieść niższości przyrządu ocznego w porównaniu z przyrządami optycznymi, sporządzanymi po naszych miastach. Odpowiedział im już Helmholtz (przytocz. u *Janet'a ibid.* str. 61): „Oko jaknajdoskonalej jest zastosowane do swego przeznaczenia, a ta doskonałość zastosowania okazuje się nawet w samych brakach oka; nikt rozsądny nie będzie używał brzytwy do piłowania kłody drzewa; tak samo też w oku, wszelkie wyrafinowanie, niekonieczne w optycznem użyciu oka, czyniłoby ten organ delikatniejszym i do użycia trudniejszym.“

Tak więc oko jest narzędziem dziwnie uzdolnionem do widzenia, lecz aby je tak udoskonalić, trzeba było nagromadzenia mnóstwa przyczyn. Idzie tylko o to, czy rzeczone nagromadzenie przyczyn jest przypadkowe, albo—innemi słowy—czy te wszystkie przyczyny zostały na to w grę wprowadzone, by nam utworzyć oko. I w istocie, gdybyśmy nie chcieli uznać, że owo nagromadzenie przyczyn jest wynikiem planu, podług którego przyczyny rzeczone zejść się musiały, by uzdolnić oko do widzenia, to musielibyśmy przypuścić, że te przyczyny zbiegły się zupełnie przypadkowo. Powiedzieć zaś, że zbieg rzeczonych przyczyn jest przypadkowy, znaczy tyle, co powiedzieć rzecz wysoce nierozumną.

Prawda, że ściśle biorąc, nie jest rzeczą niemożebną, aby te przyczyny w ten sposób zbiegły się razem; taki zbieg przyczyn nie byłby więcej niemożliwy, aniżeli inny. Tak samo, bezwzględnie mówiąc, nie jest rzeczą niemożliwą, aby rozrzucone przypadkowo czcionki ułożyły się w takim porządku, jaki jest potrzebny do utworzenia *Iliady* Homera; a jednak, moralnie biorąc, rzecz to stanowczo niemożliwa, a co jeszcze bardziej niemożliwe, to to, aby za każdym razem, skoro czynność rozrzucenia czcionek w tych samych warunkach ponowiona będzie, znalazła się sama przez się wypisana *Iliada*. Trzeba istotnie jakiejś przyczyny na to, aby czcionki, wzięte przypadkowo, ułożyły się w takim porządku. Otóż, tak samo rzecz się ma z okiem. Niema niepodobieństwa, aby dwa warunki, wymagane do jakiegoś celu, zbiegły się przypadkowo raz jeden, ale żeby zbiegało się tysiące warunków absolutnie koniecznych, a zbiegało się zawsze, nie może to dziać się bez powodu, a jeśli istnieje powód takiego zbiegu wielolicznych przyczyn, to powodem tym nie może być nic innego, jak tylko osiągnięcie pewnego celu. A więc stoimy nie tylko wobec przy-

czyn sprawczych, skutek jakiś sprowadzających, ale wobec środków, dążących do jakiegoś celu.

B. Konieczniejsza rzecz uznać przyczyny celowe we wszechświecie, gdy się jest transformistą, aniżeli gdy się nim nie jest.

Przeciwnicy przyczyn celowych na poparcie swojej teoryi powołują się na transformizm mechaniczny, który formowanie się wszystkich organizmów przypisuje jakiejś powolnej a stopniowej ewolucyi, odbywającej się pod działaniem przyczyn fizycznych; zdają się oni tym sposobem uchylać od stawianego im zarzutu, że zbieg licznych przyczyn, składających się na wytworzenie istot żyjących, tłómaczą przez ślepy przypadek; ale w rzeczywistości wybiegiem tym dorzucają tylko nowe trudności do zagadnienia, które usiłują rozwiązać.

Istotnie, trzeba wytłómaczyć zjednoczenie się we lwie lub wielorybie wszystkich warunków, do ich wytworzenia potrzebnych, a tymczasem przypadek nie zdolny nam tego wytłómaczyć, zarówno w hypotezie transformizmu, jak w innej hypotezie, podług której zwierzęta te wytworzyły się same przez się i bez żadnych przodków. Nie trzeba zapominać, że jeśli ślepa jakaś siła niezdolna jest do wytworzenia w jednej chwili zegarka, to nie będzie również zdolna do zrobienia kolejno rozmaitych jego kółek, by je następnie razem poskładać; a o ileż mniej będzie ona zdolna do zbudowania maszyny wyrabiającej zegarki! Tymczasem to właśnie by się stało, gdyby prawdziwym był transformizm Darwina, i gdyby ślepy zbieg okoliczności wyprowadził żyjące dziś gatunki zwierząt z gatunków mniej doskonałych, gdyż w takim razie przodkowie zwierząt kręgowych byliby rodzajem maszyn, zdolnych do ich wytwarzania, maszyn o tyle cudowniejszych, że i one same byłyby wytworzone przez inne maszyny daleko mniej od nich doskonałe.

Darwin chciał udowodnić, że ślepa przyczyna nie jest niezdolna do osiągnięcia tych rezultatów. Dlatego też, opierając się na fakcie, że hodowcy krzyżują rasy roślinne i zwierzęce przez sztuczną selekcyę, utrzymuje, że natura bez żadnego z góry powziętego planu powinna była wytworzyć te same skutki przez samą tylko walkę o byt pomiędzy osobnikami, które miały tę samą budowę ciała i te same potrzeby. Walka ta nie odbywała się pomiędzy istotami bardzo od siebie różnemi i stąd poszła różność gatunków, lecz zachodziła z konieczności pomiędzy istotami wzajem do siebie podobnemi. Z pomiędzy zaś tych ostatnich usunęła osobniki mniej dobrze zbudowane i zapewniła tym sposobem łączenie się i trwałość najkorzystniejszych dla danego gatunku znamion, zwłaszcza, że znamiona te były znamionami najhojniej obdarzonych osobników, które w tej walce inne osobniki przeżyły.

Dowcipne-to, co prawda, tłómaczenie, ale niedostateczne do wyjaśnienia wielu instynktów, bezwarunkowo koniecznych do życia wielu gatunków zwierząt. Takim jest np. instynkt zachowawczy, który pociąga mirjady owadów, obumierających zanim oglądają swe małe, do składania jajeczek swych w takich warunkach, bez których małe, te nie mogłyby istnieć, a gatunek ich nie mógłby się uwiecznić. Tłómaczenie powyższe nie wyjaśnia również wytwarzania się owych zadziwiających organizmów, które się składają z mnóstwa subtelnych pierwiastków i które formować się musiały ze

wszelkiego rodzaju materyi, gdyż inaczej byłyby zupełnie bezużyteczne dla swych posiadaczy. Takim np. organizmem jest oko, o którem mówiliśmy. Słyszeliśmy ile warunków złożyć się musiało na to, aby oko widziało. Gdyby się te warunki nie zeszły, zwierzęta obdarzone okiem niewidzącem, nie byłyby powinny przeżyć tych, w znacznie większej ilości będących zwierząt, któreby wcale nie miały oczu; a zatem selekcya naturalna bynajmniej nie wyjaśnia tworzenia się oka. Dajmy na to, że wszystkie gatunki zwierząt wytworzyły się wskutek pewnej selekcyi naturalnej, to jednak i w tym razie naturalna ta selekcya przez samo działanie ślepych sił natury nie doszłaby do wytworzenia gatunków, przed oczyma naszemi żyjących, i byłoby potrzeba, aby ktoś rzeczoną selekcyę zwracał do osiągniętego przez nią celu, tak samo jak trzeba, by ogrodnicy i hodowcy naginali naturę, jeśli chcą, aby ona wytwarzała pewne odmiany w roślinach i zwierzętach. Przypuściwszy zaś możliwość wytwarzania odmian w królestwie roślinnem i zwierzęcem, zgodzić się musimy na to, że istniejące dziś gatunki jedynie pod tym warunkiem, mogły być wytworzone siłą naturalnej selekcyi i walki o byt, jeśli się do tych przyczyn naturalnych doda pewne kierownictwo do celu, który został w tych gatunkach osiągnięty, to znaczy, jeśli się doda przyczyny celowe.

Wszelako nie w tem jeszcze transformizm najbardziej potrzebuje przyczyn celowych do wyjaśnienia formowania się świata żyjącego. Są mu one daleko bardziej potrzebne do wyjaśnienia warunków, umożliwiających naturalnej czy sztucznej selekcyi odmienianie potomstwa istoty żyjącej, i utrwalanie w niem nowych cech znamiennych. Darwin przypuszcza cztery prawa, rządzące odmianami, zaprowadzonemi przez sztuczną selekcyę. Te zaś są: prawo *dziedziczności*, mocą którego rodzice przekazują swym dzieciom cechy przypadkowe, które sami indywidualnie posiadają; prawo *przystosowania*, mocą którego organizmy pod wpływem zewnętrznego otoczenia, przyzwyczajenia i t. d. urabiają się powoli, by się stać więcej uzdolnionymi do życia w warunkach, które im nadano; prawo *korrelacyi* czyli *odnośności*, mocą której zmiany, jakim uległ pewien dany organ, pociągają go często do innych zmian, z wytworzonemi już zmianami pokrewnych; prawo *nagromadzenia cech*, które coraz więcej uwidocznia przekazaną drogą dziedziczności cechę, jeśli zwłaszcza istnieją niezmiennie te same warunki, które cechę tę wytworzyły. Otóż wszystkie te prawa z góry przypuszczają, że materya ożywiona musi być ustanowiona dla jakiegoś celu, albowiem tęż samą celowość dostrzegamy w istotach nieożywionych, które przecież pod względem chemicznym i fizycznym są utworzone z tych samych pierwiastków, co i ciała ożywione.

Naprożno zatem chcieliby transformiści i nietrasformiści w cudach organicznego świata widzieć same tylko skutki ślepych sił naturalnych. Cuda te są bez wątpienia skutkiem przyczyn naturalnych, lecz same te przyczyny zostały mądrze rozłożone w celu sprowadzenia tych skutków. „Gdy się rozważy całkowity rozwój jakiegoś jestestwa żyjącego, powiada Klaudyusz Bernard (*De la phisiologie generale*), widzi się jasno, że ono jest następstwem jakiegoś prawa organotwórczego, które istnieje uprzednio podług jakiejś z góry powziętej idei.“

Göthe porównywa naturę do wielkiego artysty. Bo rzeczywiście, natura i artysta zdają się jednakowo postępować w ujawnianiu twórczej idei dzieł swoich. Naprzód ukazuje się w rozwoju tej idei prosty jakoby szkic bytu, zanim jeszcze nastąpi jego uorganizowanie. Ale na tej kanwie życiowej jest już zarysowany idealny plan jeszcze dla nas niewidzialnej organizacyi,—plan, który oznaczył dla każdego pierwiastku właściwe mu miejsce, budowę i własności. Tam gdzie powinny być naczynia krwionośne, nerwy, muskuły, kości etc., zarodkowe komórki zmieniają się w kuleczki krwi, w tkanki żyłowe, arteryjne, muskularne, nerwowe, kostne... Organizacya, początkowo niewyraźna i ledwie zaznaczona, bezustannie się wydoskonala w szczegółach coraz bardziej wykończonych."

Inny fizyolog, Chauffard, jeszcze wyraźniej tę samą myśl wypowiada: „Objawy immanentnej celowości, którą człowiek odkrywa w samym sobie, dostrzegać się dają na wszystkich stopniach istot żyjących. Wszelkie zwierzę, wszelka istota organiczna a nawet roślinna, ma cel sobie właściwy. Wszystko, co żyje, dąży do celu... Cel jest koroną i samym nawet powodem istniejącego porządku rzeczy; i w miarę jak się ten porządek podnosi, bardziej wyraźnym staje się cel, który nad nim panuje." (*Chauffard.* La vie. str. 318).

Możemy przeto zawnioskować, że jestestwa we wszechświecie utworzone zostały dla jakiegoś celu, i że się rozwijają podług jakiegoś z góry powziętego planu. W art. *Opatrzność* zobaczymy, że i niższego rzędu zjawiska również wszystkie zmierzają do pewnego celu; ale już to samo, cośmy powiedzieli, wystarcza do uzasadnienia pierwszej części przedsięwziętego przez nas dowodzenia, t. j. że pewien plan wyraźnie występuje w układzie wszechświata. (ob. *M. Morawski.* Celowość w naturze. Kraków).

3-o Drugi zarzut. Przyczyny celowe nie przypuszczają istnienia rozumu, odrębnego od świata.

Pozostaje nam uzasadnić drugą część naszego dowodzenia, a mianowicie, że plan rzeczony został zakreślony światu przez jakąś przyczynę rozumną.

Stoimy tu wobec Schellinga, Hegla, Strauss'a, Schoppenhauera i niemieckich panteistów, którzy uznają istnienie celowości w naturze, ale celowość tę uważają za dążność nieświadomą i w samej sobie immanentną.

Oto co w swej *Dogmatyce chrześcijańskiej* mówi Straus o naszym dowodzie, zaczerpniętym z przyczyn celowych: „Dowód ten opiera się na podobieństwie pewnych wytworów natury z dziełami sztuki; organizm podobny jest do zegara; oko do lunety, ciało ryby do okrętu i t. d. Otóż zegar, luneta i t. d. są to dzieła mądrości, która zastosowała środki do celu, a więc i wszystkie wytwory całej natury są dziełem rozumu, po za nią istniejącego.—Ale naprzód *dla czego ten rozum ma istnieć po za naturą? Co go zmusza do wyjścia z natury?* Następnie, podobieństwo to jest tylko powierzchowne: części maszyny, dzieła ludzkiego przemysłu, są sobie nawzajem obce; ruch i jedność są im z zewnątrz nadane. W organizmie zaś, przeciwnie, każda cząstka pozostaje w ciągłem i wewnętrznem zjednoczeniu z innemi cząstkami; służą one jedne drugim za cel i za środek. W szczególności zaś pomiędzy dziełami ludzkiego przemy-

słu a dziełami natury ta zachodzi różnica, że w dziełach przemysłu artysta znajduje się na zewnątrz dzieł swoich i urabia sztukę od zewnątrz do wewnątrz, podczas gdy w dziełach natury artysta jest wewnątrz dzieł jej i urabia rzecz od wewnątrz do zewnątrz. „*Życie jest celem, który się sam przez się urzeczywistnia.*“ — „Niema w tem żadnej sprzeczności, powiada Frauenstadt (przyt. p. *Janet'a op. cit.* str. 507), że jakaś siła, jakiś instynkt plastyczny przez ślepą jakąś skłonność tworzy dzieła, które wydają się rozumowi zastosowanemi do pewnego celu.“

4-o Odpowiedź na drugi zarzut. Taki znów oto stawiają nam zarzut. Określmy ściśle, czego chcemy dowieść, a łatwiejszem się nam stanie samo dowodzenie.

Trzeba przyznać, że istoty żyjące i w ogóle wszystkie jestestwa dążą do celu swą siłą wewnętrzną, znajdującą się w ich naturze. Dążenie to jest nieświadome u istot nie obdarzonych władzą poznawania; jest ono odczuwane przez zwierzęta, które instynktownie zaspakajają swe skłonności; jest wreszcie świadome siebie u człowieka, który wybiera i ocenia środki, prowadzące go do celu. U wszystkich zatem jestestw we wszechświecie istnieje siła immanentna, najczęściej siebie nieświadoma, która stanowi ich naturę i skłania je do dążenia do celu. Bóg zatem nie działa w świecie tak jak robotnik, który obrabia materyał swego dzieła; jestestwa same własną siłą dążą do celu i takowy osiągają.

Zachodzi pytanie, czy to dążenie do celu nie ma swej rozumnej przyczyny wyższej aniżeli natura? Pomijamy na razie to, co dotyczy rozumu ludzkiego, którym zajmować się będziemy przy następnym dowodzie, a tymczasem zwrócimy całą uwagę na zwierzęta oraz na jestestwa niższego rzędu. Wykazaliśmy w pierwszym dowodzie, że wszystkie siły, które się w tych jestestwach znajdują, dowodzą istnienia przyczyny pierwszej; tu zaś do powyższego dorzucamy jeszcze, że owa zgodność, z jaką wszystkie te siły działają i do swego celu dążą, że plan, w organizmie istot żyjących widoczny — wszystko to dowodzi istnienia przyczyny pierwszej, głęboką mądrością obdarzonej i od świata odrębnej.

W rzeczywistości plan ten ma swą przyczynę, gdyż nic się bez przyczyny nie dzieje.

Przyczyna ta jest rozumna, gdyż w przyczynie znajdować się powinna wszystka doskonałość, jaką dostrzega się w skutkach; jakoż, plan czyli rozmieszczenie środków względnie do mającego osiągnąć się celu przypuszczać każe rozum.

Rozum ten nie znajduje się w jestestwach, w których ten plan się objawia, gdyż jestestwa te są bezrozumne, a przeto niezdolne do zakładania sobie celu i do obierania środków, mogących je doń doprowadzić.

A przeto po za światem istnieje jakiś rozum, który wszechświat zbudował, a rozum ten jest tem większy, im plan ten obszerniejszy a prostszy, im bardziej z zadziwiającą zgodnością się urzeczywistnia przy zbiegu takiego mnóstwa pierwiastków i ślepych sił naturalnych. „Trudno przypuścić, powiada Bosuset, (*Connaissance de Dieu*, ch. IV.), aby istniał taki związek między pewnikami, taka proporcya w rzeczach, taki porządek w ich nagromadzeniu t. j. w świecie, i aby ten związek, ta proporcya, ten porządek nie był przez

nikogo dobrze zrozumiany. Człowiek, który sam nic nie zdziałał, poznając to wszystko prawdziwie acz nie zupełnie, musi wierzyć, że jest ktoś, kto te wszystkie rzeczy poznaje w ich doskonałościach, a tym jest Ten, który wszystko zdziałał." — Powinien także z tego zawnioskować, że rozum Stwórcy świata jest bez porównania potężniejszy, aniżeli rozum ludzki; albowiem, jakto wślad za Minucyuszem Felixem zaznacza Fenelon: „jeśli tyle potrzeba mądrości i przenikliwości, aby tylko zauważyć porządek i cudowny plan budowy świata, to ileż więcej potrzeba było rozumu na utworzenie takowego! Jeśli się podziwia filozofów za to, że odsłaniają małą cząsteczkę tej mądrości, która wszystko uczyniła, to trzeba być zupełnie ślepym, by nie podziwiać samej tej mądrości." (*Traité de l'existence de Dieu.* 1 p. ch. 3). Jeśli dodamy, że mądrość ta istnieje sama przez się, ponieważ jest rozumem wszystkich przypadkowych rozumów, jeśli się zważy, że trzeba, aby ta mądrość była sama dla siebie powodem swego istnienia, to przyznać będziemy musieli, że jest - to rozum nieskończony, z pod którego uwagi nic się usunąć nie może i nic nie usuwa. Jest to, że użyjemy formuły Arystotelesa, myśl bezwzględnie doskonała, która sama siebie rozważa.

3-o Dowód istnienia pierwszej przyczyny rozumnej i moralnej, zaczerpnięty z przypadkowego istnienia istot rozumnych i wolnych.

Dopóki na myśl patrzeć będziemy tylko ze strony logicznej, dopóty dowód powyższy będzie za słaby na to, aby nas wyprowadził ze świata abstrakcyi i udowodnił, że Bóg rzeczywiście istnieje, ale skoro czyny i władze umysłu naszego rozważać będziemy konkretnie, dostarczą one trwałej podstawy dowodzeniom o istnieniu Boga.

Dowodzenie powyższe przeprowadzano na rozmaity sposób; my zaś ograniczymy się tu tylko na przytoczeniu czterech dowodów, zaznaczonych przez Bossuet'a: (*Connaissance de Dieu et de soi-même.* ch. IV): pierwszy dowód z niedoskonałości naszego rozumu, drugi — z niedoskonałości naszej woli; trzeci — z bezwzględności zasad rozumowych, czwarty z bezwzględności prawa moralnego. Dodamy nadto niektóre uwagi o dowodach, zaczerpniętych z pojęcia nieskończoności, i z innych przymiotów Boga.

A. Dowód wzięty z niedoskonałości rozumu naszego. Z powodu, że dusza nasza czuje się zdolną do rozumienia, twierdzenia i przeczenia, że skądinąd czuje ona, iż się często myli, i że często, by się nie dać w błąd wprowadzić, zmuszona jest zawieszać swe zdanie i trwać w wątpliwości, — dusza, mówię, z tego powodu widzi, że posiada w sobie pierwiastek dobry, ale widzi ona również, że pierwiastek ten jest niedoskonały, i że istnieje mądrość jakaś wyższa, której on swoje istnienie zawdzięcza... Albowiem gdybyśmy my sami tylko byli rozumni na świecie, naówczas my sami z naszym niedoskonałym rozumem więcej bylibyśmy warci, aniżeli wszystko co pozostaje po za nami, a co pozostawałoby zupełnie martwem i bezmyślnem. Nie można byłoby nawet pojąć, skądby się wzięła w tej bezmyślnej i martwej masie cząstka rozumna, gdyż wiadomo, że rozum nie może się wytwarzać w rzeczy martwej i bezrozumnej. Trzebaby więc było, aby nasza dusza, ze swym niedoskonałym rozumem, istniała sama przez się, i co za tem idzie, aby była odwieczna i niezależna od jakiejkolwiek innej rzeczy; a ponieważ żaden człowiek, choćby niewiem jak nierozumny, myśleć tego o so-

bie nie może, pozostaje zatem, aby uznał po nad sobą jakiś rozum doskonały, od którego wszelki inny rozum otrzymuje swe zdolności i zakres swego pojmowania. Przez nas samych zatem i przez własną naszą niedoskonałość poznajemy, że istnieje mądrość nieskończona, która się nigdy nie myli, która o niczem nie wątpi, a wszystkiego świadoma, ponieważ ma zupełne zrozumienie prawdy, albo raczej ponieważ jest samą prawdą. Mądrość ta jest sama dla siebie prawem, tak, iż chwiać się nigdy nie może; do niej należy rządzić wszystkiem co istnieje."

B. Dowód z niedoskonałości naszej woli. „Z tegoż samego powodu poznajemy, że istnieje najwyższa dobroć, która nigdy złego czynić nie może; gdy tymczasem nasza niedoskonała i słaba wola jak może czynić dobrze, tak również może się od dobrego odwracać."

C. Dowód z bezwzględności zasad rozumu. „Nic tak bardzo nie pomaga duszy do wzniesienia się ku swemu Stwórcy, jak posiadana przez nią znajomość samej siebie i wzniosłych swoich czynności, któreśmy nazwali rozumnemi."

„Wieczne są i niezmienne zasady proporcyi, któremi wszystkie rzeczy mierzymy. Wiemy doskonale, że wszystko we wszechświecie dzieje się przez proporcyę czyli stosunek większego do mniejszego i silniejszego do słabszego; wiemy również, że te proporcye odnoszą się do zasad odwiecznej prawdy. Wszystko co się udowadnia w matematyce i w innej jakiejkolwiek nauce, wieczne jest i niezmienne; gdyż zadaniem dowodzenia jest wykazać, że coś nie może być inaczej, aniżeli jest udowodnione. To też dla zrozumienia istoty i własności poznanych przezemnie rzeczy, np. trójkąta jakiegoś, kwadratu lub koła, albo wzajemnego stosunku tych figur do siebie i do wszystkich innych figur, bynajmniej nie potrzebuję wiedzieć, że takie figury istnieją w naturze, i jestem pewny, żem nigdy podobnych figur ani rysował ani nawet widział... Z chwilą gdy raz pojęcie tych rzeczy obudziło się w moim umyśle, odrazu poznaję, że one — bez względu na to, czy w rzeczywistości istnieją, czy nie istnieją — istnieć powinny, i że niepodobieństwem jest, aby one były innej natury, albo aby się urabiały na inny sposób."

Wszystkie prawdy powyżej wspomniane, jak również wszystkie te, które z nich drogą pewnego rozumowania wyprowadzam, trwają niezależnie od wszystkich czasów; w jakiejkolwiek epoce umieszczę rozum ludzki, on je zawsze pozna; ale poznając je, uzna je za prawdy, nie zaś uczyni je prawdami, gdyż poznanie nasze nie stanowi przedmiotu tych prawd, lecz go za istniejący przypuszcza. Prawdy te zatem istniały przed wszystkimi wiekami, zanim jeszcze umysł ludzki istnieć począł, i gdyby wszystko, co się dzieje na mocy zasad proporcyi, czyli wszystko co widzę w przyrodzie, z wyjątkiem mnie samego, zostało zniszczone, zasady te zachowałyby się jeszcze w mej myśli, i widziałbym jasno, że one pozostałyby zawsze dobre i zawsze prawdziwe, gdybym nawet ja sam zginął, i gdyby nie było już nikogo, ktoby był zdolny je pojąć. Jeśli teraz zapytam, gdzie i w jakim przedmiocie istnieją one wieczne i nienaruszone, tak jak są same w sobie, widzę się zmuszonym uznać istotę, w której prawda trwa wiecznie i w której jest ona zawsze zrozumiana. Ta istota powinna być samą prawdą i wszelką prawdą; z niej to spływa prawda na wszystko co jest, i na wszystko co się da pojąć po za nią.

Ona rozumie wszystko i wie wszystko. Wszystkie rzeczy są tak jak ona je widzi; ale widzi je nie tak jak ja, który, by dobrze myśleć, muszę myśl moją stosować do przedmiotów, po za mną istniejących. Bóg nie stosuje swej myśli do rzeczy po za Nim istniejących; przeciwnie, rzeczy, będące po za Nim, stosuje do myśli swej wiecznej. Wreszcie, Bóg jest zasadą. Nie otrzymuje On z zewnątrz wrażenia prawdy; On sam jest prawdą, która się sama najdoskonalej pojmuje. I w tem właśnie widzę się uczynionym na obraz Jego, nie na obraz doskonały, gdyż byłbym jak On prawdą samą, ale na obraz, zdolny pojmować wrażenie prawdy."

D. Dowód z bezwzględności prawa moralnego. „Obok innych prawd widzimy też niezmienne zasady naszej moralności; widzimy, że istnieją pewne nieodzowne zobowiązania, i że w rzeczach, z natury swej obojętnych, prawdziwym obowiązkiem jest stosowanie się do większego dobra społeczeństwa.

Tak więc człowiek rozsądny urządza swe sprawy sukcessyjne, policyjne itp., według praw państwowych „tak samo jak do mody czy zwyczaju stosuje swą mowę i formy swego ubrania; ale w duszy swej słucha nienaruszalnego prawa, które mu powiada, że nie wolno przykrości robić nikomu, i że raczej samemu trzeba ją ścierpieć, aniżeli ją komukolwiek wyrządzać. Na mocy tych niezmiennych zasad, osobistość biorąca udział w rządach państwa poczuwa się do posłuszeństwa swojemu zwierzchnikowi, który znów jest odpowiedzialny za postępowanie ogółu; inaczej bowiem znikłby pokój świata. Sam rządca państwa na mocy tych zasad poznaje, że źle rządzi, jeśli więcej uwzględnia swe przyjemności i swe namiętności, aniżeli wymagania rozumu i dobro powierzonego mu przez Opatrzność narodu."

„Człowiek, który widzi te prawdy, przez nie sam siebie sądzi, a gdy się od nich oddala, sam siebie potępia. Albo raczej, te właśnie prawa go sądzą, gdyż to nie one stosują się do sądów ludzkich, lecz sądy ludzkie stosują się do nich. A człowiek sprawiedliwie sądzi, gdy, uznając swe sądy za zmienne z natury swojej, za modłę im stawia prawdy przedwieczne."

„Te prawdy przedwieczne, które każdy rozum zawsze jednakowo poznaje, któremi każdy rozum się rządzi, są czemś bożem, albo raczej są Bogiem samym."

E. Dowód z pojęcia nieskończoności i innych przymiotów Boga. — Dowód ten opiera się na dwóch następujących zasadach: że rozum nasz, z natury swej przypadkowy, powinien mieć przyczynę pierwszą, która jest Bogiem, i że ponieważ ta pierwsza przyczyna posiada wszystką doskonałość, jaka tylko może się objawić w jej skutkach, przeto Bóg ma wszystką doskonałość, jaką tylko my pojąć możemy. Z tego właśnie wywnioskował św. Tomasz, że Bóg jest nieskończony. (*I. Contr. Gentes.* cap. XLIII. n. 8). „Skutek nie może się rozciągać po za granicę, jaką mu zakreśliła przyczyna; rozum nasz może istnieć tylko przez Boga, który jest pierwszą przyczyną wszechrzeczy; a zatem nic takiego nie możemy pomyśleć, coby było po nad Boga. A ponieważ my pomyśleć możemy coś doskonalszego, aniżeli wszystko co jest skończone, zatem Bóg nie może być skończony, lecz musi być nieskończony."

Tym samym sposobem można dowieść, że Bóg jest nieskoń-

czenie potężny, nieskończenie mądry, nieskończenie sprawiedliwy, nieskończenie wolny i niezależny, nieskończenie dobry, nieskończenie doskonały; słowem, że posiada w stopniu nieskończonym wszystkie doskonałości, jakie widzimy w stworzeniach, jakie sobie wyobrazić i pojąć możemy.

4. ***Dowód istnienia Boga wzięty z powszechnej zgodności ludów.*** — Dowód ten nie jest nam konieczny dla udowodnienia istnienia Boga, ale wykazuje siłę dowodów, na jakich opiera się ta prawda; jest rodzajem potwierdzenia osobistych naszych rozumowań przez zgodność wszystkich ludów na przyjęty przez nas wniosek. Dowód ten zresztą ma swe objektywne znaczenie.

Zaznaczyć wszakże musimy, że aczkolwiek dowodzi on istnienia bóstwa, to jednak nie dowodzi bynajmniej, aby to bóstwo miało wszystkie wskazane przez nas powyżej przymioty. Istotnie, wiele ludów grubo się myliło w przedmiocie cech i przymiotów bóstwa. Co zaś przypuszczały wszystkie w ogólności narody, to istnienie jednej lub wielu istot, obdarzonych cudowną potęgą, wyższych nad znane siły natury, którym to istotom oddawać należy pewną cześć religijną.

Obaczymy naprzód, czy wszystkie ludy zgadzały się na oddawanie czci bóstwom, które za bóstwa uważały; następnie zbadamy, czy ta powszechna zgodność ludów jest dowodem istnienia Boga.

Już w starożytności zauważono, że cały ród ludzki uznawał istnienie Boga. Wszystkim znane są odnośne teksty Cycerona i Plutarcha. Ojcowie Kościoła, a w szczególności Tertulian, w obronie prawdy istnienia Boga powoływali się również na świadectwo wszystkich ludów. Lecz szczupłe geograficzne i historyczne wiadomości nie dozwalały w starożytności tak dokładnie udowodnić tej powszechnej zgodności ludów, jak to można uczynić obecnie. Prawda, że dotychczas nie można było jeszcze zbadać wielu krain świata, ale wiele ich dobrze już znamy, a teogonie (pojęcia o bóstwie) przeważnej większości ludów nowożytnych coraz dokładniej się wyjaśniają w dziełach takich uczonych, jak John Lubbock'a (*„Początki cywilizacyi“*), Quatrefages'a *L'espéce humaine—les Pygmées*), Hartmann'a *(Ludy Afryki)*, Mgr. Laouenan'a (*Brahmanizm*, 2 cz. początki, obyczaje i religie ludów rozmaitych pokoleń indyjskich), jak również w *Rocznikach propagandy wiary*, w *Missyach katolickich* i w czasopismach geograficznych.

Odczytano pomnikowe napisy starożytnych ludów Wschodu, a te dały nam poznać ich religie. Filologia porównawcza odnajduje w językach starodawnych pomników szczątki całkowicie zaginionych narzeczy i myśli plemion, które niemi mówiły. Streszczenie tych odkryć można widzieć u Lenormand'a *(Manuel de l'histoire ancienne des peuples de l'Orient)*, u Maspero (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, u X. de Broglie (*Problemes et conclusions de l'histoire des religions*), i w podręcznych dziełach o historyi religii.

Wreszcie, by zrozumieć religijne wierzenia wieków przedhistorycznych, przetrząśnięto grobowce i pozostałości przemysłu ludów, po których nie pozostały żadne inne ślady ich istnienia, a których to ludów zarówno język jak dzieje dotychczas są nieznane. Mnóstwo mamy dzieł i artykułów w tej kwestyi ogłoszonych po czasopismach: (Prw. *De Nadhaillac:* „L'homme avant l'histoire;“ *Chabas:*

„Etude sur l'antiquité historique;“ *X. Hammard*, *X. Ducroit*, rozmaite ich odnośne artykuły).

Otóż wszystkie te zebrane razem wiadomości pozwalają nam twierdzić, że wszystkie ludy miały swe religijne wierzenia. To też uczony Quatrefages, uderzony tą ciągłością i powszechnością pojęcia o Bogu, określił człowieka *zwierzęciem religijnem* i jako charakterystyczną a konkretną cechę, odróżniającą gatunek ludzki od gatunku zwierzęcego, wskazał moralność i religijność.

Każdy rozumie, że trudno nam dawać tu choćby pobieżne wiadomości o rozmaitych wierzeniach religijnych u wszystkich narodów. Znajdzie zresztą czytelnik potrzebne o tem wiadomości w innych artykułach tego „*Słownika.*“

O powszechności pojęcia o Bogu dosyć będzie wnioskować z zarzutów, podnoszonych przeciw naszemu założeniu z powodu ludów, uważanych za pozbawione pojęć religijnych. Takiemi zaś ludami mają być ludy, które oddają cześć złym duchom, które mają religię ateistyczną, ludy dzikie obecnie żyjące, które zdaniem pewnych podróżników nie mają żadnej religii, ludy czasów pierwotnych i ludy wieków przyszłych.

Pojęcie Boga nie może istnieć w całej pełni bez pojęcia o Istocie Najwyższej, Stwórcy i najwyższym Panu; a tymczasem, zarzucają, u wielu bardzo ludów pojęcia te wcale nie istnieją, jak np. u Annamitów, którzy nie posiadają nawet słowa na wyrażenie aktu stworzenia.

Przyznajemy, że po za monoteizmem, w którym jedynie znajdujemy czyste pojęcie o Bogu, wszystkie prawie religie do gruntu wykoszlawiły pojęcie o bóstwie, i że to wykoszlawienie pojęcia widoczne szczególnie w krajach, gdzie cześć boską odbierają duchy, uważane za istoty złowrogie i szkodliwe, które łagodzić raczej, aniżeli czcić jako dobroczyńców należy. To też wcale nie myśleliśmy utrzymywać, aby wszystkie ludy miały dokładną znajomość Boga, tylko twierdzimy, że wszystkie one, albo prawie wszystkie, oddają cześć istotom, uważanym przez się za natury wyższe i nadludzką mocą obdarzone.

Ale, mówią dalej, zdarzają się liczne ludy, których religia jest nietylko gruba i bezbożna, ale nadto ateistyczna. Budda w oczach swych naśladowców niczem więcej nie jest, jak tylko człowiekiem, który własnemi zasługami wzniósł się ponad wszystkie twory, i któremu bogowie, jeśli istnieją, dorównać mogą tylko wtedy, gdy cnoty jego wypełnią. Buddyzm zatem jest ateistyczny w nauce swojej. A przecież wyznaje go pod rozmaitemi postaciami z górą 300 milionów ludzi.

Na ten zarzut odpowiadamy przedewszystkiem, że polega on na błędnem przypuszczeniu faktu, jak to sprawdzić łatwo w art. *Buddyzm.* Sakya-Muni bynajmniej nie był ateuszem; miał wprawdzie niedokładne pojęcie o bóstwie, ale istnienie jego przypuszczał i cześć mu należną oddawał; tak samo wierzyli i postępowali uczniowie Sakya-Muni'ego. Skądinąd, przypisywana Buddzie bezwzględna doskonałość, jest jednym z przymiotów bóstwa, i tu więc stoimy wobec pojęcia, — niedokładnego wprawdzie — ale rzeczywistego, o Bogu. Prócz tego jeszcze zaznaczyć trzeba różnicę, jaka zachodzi pomiędzy buddyzmem ksiąg świętych, a buddyzmem codziennej praktyki

życia. Przypuściwszy nawet, że nauka była ateistyczna, to i w tym razie stwierdzić się nie da, aby kult buddystyczny we wszystkich krajach, gdzie panuje, był politeistyczny i bałwochwalczy: w rzeczywistości bowiem odnosi on swe religijne hołdy zarówno do mnóstwa buddów doskonałych i do buddów przyszłych, do buddów żyjących, umieszczonych na czele klasztorów Tybetu, do duchów — jednych dobrych, drugich złych, jak do relikwii i do obrazów tych istot, uważanych za nadprzyrodzone. Tak więc instynkt ludzkości jest tu silniejszy, aniżeli filozofia buddyjskich ksiąg świętych, i trudno byłoby o jawniejszy dowód, że ludy nie mogą być ateistyczne, i że zawsze potrzebują jakiegoś bóstwa.

Toż samo rozumieć się ma o braminizmie. Indyanie czczą bałwany, a panteistyczne, niekiedy nawet ateistyczne rozumowania komentatorów ksiąg vedyjskich, pozostają zawsze tylko rozumowaniami szkół bramińskich.

Ale, mówią nam znowu, istnieją dzikie plemiona, które nie mają żadnego kultu i żadnej religii. Gdyby to nawet było prawdą, nie osłabiałoby to naszego twierdzenia, gdyż plemiona takie są bardzo nieliczne; nie można zatem przeczyć temu, cośmy wyżej powiedzieli, a mianowicie, że wszystkie prawie ludy mają jakąś religię. Ale naprzód, trzeba dobrze zbadać lud jakiś, zanim się orzeknie, że on nie ma religii. W istocie bowiem, wielu dzikich ludzi ukrywa przed obcymi swój kult religijny, i w większości wypadków, w których początkowo uważano plemiona jakieś za pozbawione wszelkiej moralności i wszelkiego pojęcia o Bogu, musiano następnie przyznać się do błędu. To właśnie się stało z Minkopisami na wyspach Andamańskich. Plemiona te są bardzo mało rozwinięte pod względem przemysłowym, gdyż nie znają sposobu rozniecania ognia, skoro wygaśnie im ten, który podtrzymują. To też z tego powodu niektórzy uczeni przypuszczali, że natrafili na plemię pośrednie pomiędzy małpą a człowiekiem. Dopiero Quatrefages zrehabilitował biednych Negritosów pod względem religijnym i moralnym (*Les Pygmeés*). Uczony ten stwierdza, mianowicie, że tradycye, które sobie plemiona te w braku pisma ustnie przekazują, dziwnie są zbliżone do zasad nauki chrześcijańskiej, i że obyczaje są względnie bardzo surowe. Quatrefages twierdzi, że tak samo się rzecz ma z innymi Negritosami półwyspu Malajskiego i wysp Filipińskich, jak również z Hotentotami i Boskimanami, których podobnież o ateizm posądzano. X. Hamard, przeprowadziwszy analizę studyów uczonego antropologa, taką czyni uwagę: „Tym razem Quatrefages blizki jest prawdy, że przymioty rodzaju ludzkiego: moralność i religijność, są stanowczo powszechne w rodzaju ludzkim. („*La science cathol.*“ t. I, p. 590).

Dowód ten prawdopodobnie będzie się coraz bardziej uzupełniał, w miarę, jak plemiona ludzkie będą coraz lepiej szczegółowo poznawane. Zanim to nastąpi, uważać trzeba za rzecz pewną, że wszystkie albo prawie wszystkie ludy mają pewną znajomość bóstwa i pewne praktyki religijne.

Wobec dosyć posuniętego rozwoju umysłowego, łączącego się u Minkopisów z niższością przemysłową taką, jakiej w żadnym kraju nie dostrzeżono, Quatrefages uważa ich za zbliżonych do ludzi czasów pierwotnych, których poznać możemy jedynie z tego, co

pozostało z ich grubych i niezgrabnych sprzętów. Istotnie, w tych współczesnych nam dzikich ludach mamy żywy dowód, że można wierzyć w Boga przy cywilizacyi materyalnej, w której wynalazczy rozum ludzki zaledwie słabo się okazuje. Bezpodstawnie zatem wślad za Mortillet'em utrzymują transformiści, że religia w ludzkości świeżej jest daty, i że jest spóźnionym wynikiem walk umysłowych długiego szeregu pokoleń. Transformiści nie mogą oprzeć tego zdania na faktach stwierdzonych przez naukę; biorą je ze swych z góry powziętych teoryi o ewolucyonizmie. Owszem przeciwnie, grobowce pochodzące z tej pierwotnej epoki, pogrzebowe zwyczaje, jakich ślady na sobie noszą, zdają się stwierdzać, że wówczas tak samo jak dzisiaj wierzono w życie pozagrobowe, i że spełniano pewne ceremonie religijne.

Ewolucyonizm, który pierwszym praojcom naszym odmawia religijności pod pozorem niedostatecznego rozwoju umysłowego, głosi wszemu światu, że postęp ludzkości przywiedzie ją powoli do porzucenia wiary w rzeczy nadprzyrodzone. Niestety, proroctwo o ile go nie stwierdzają wypadki, nie może stanowić poważnego zarzutu.

Na nieszczęście przyznać trzeba, że postępy antyreligijnego racyonalizmu we współczesnem społeczeństwie zdają się przygotowywać tę przyszłość, którą nam zapowiadają ewolucyoniści. Mamy dziś mnóstwo ateuszów wśród tak zwanej intelligencyi, a nawet niekiedy i w masach prostego roboczego ludu, pewien zaś współczesny apologeta francuski, zaznaczywszy, że patrzymy na świetne objawy katolicyzmu, podczas gdy protestantyzm otwiera wrota swych świątyń racyonalizmowi, wyraża się w ten sposób: „Mamy powód przypuszczać, że zdążamy do coraz głębszego rozdziału pomiędzy religią zupełną, praktykującą i streszczającą w sobie wszystko, co jest dobrego w religijnych tradycyach przeszłości, a pomiędzy bezwzględną bezreligijnością.“ (*De Broglie.* Problêmes et conclusions de l'histoire de religions, str. 313). Według tego przewidywania nadeszłyby czasy, kiedy poważne tłumy ludu przestałyby zachowywać jakąkolwiek religię. Ludzkość atoli nie zmieniła swej natury, a jeśli tysiące złych wpływów zrobiły wyłom w wierzeniach ludowych, a prawie wszędzie wprowadziły ducha racyonalizmu i sceptycyzmu, to przecież wiara w Boga i w nadprzyrodzoność nie mogła być całkowicie z serc ludzkich wyrwana; w chwili niebezpieczeństwa objawia się ona nadspodziewanym blaskiem w sercu ludzi najbardziej niewierzących; a ci co wobec wypróbowanej wiary chełpią się z bezreligijności, okazują się często zabobonnymi, albo też przyznają się do jakiejś religijności mglistej i nieokreślonej.

Otoczenie społeczne, które, jakeśmy to widzieli, przyczynia się do obudzenia w nas pojęcia o Bogu, może niekiedy stawiać przeszkodę jego rozwojowi, ale nigdy nie zdoła wyrwać z serca uczuć religijnych, które się w niem bezwiednie budzą.

Widzieliśmy, że, uważany w swej całości, ród ludzki zawsze uznawał istnienie jakiejś cudownej a żyjącej potęgi, która świat cały utrzymuje w zależności od siebie. Fakt to powszechny i wieczny,—jakże go więc wytłómaczyć?

Czyżby ta wiara miała być echem pierwotnego jakiegoś objа-

wienia, które pomimo licznych przekształceń zostało od wieku do wieku przekazywane wszystkim narodom?

Biblia pozwala nam na takie przypuszczenie, a podania wszystkich ludów zgadzają się z Biblią w tem, że odnoszą religijne ich wierzenia do owych objawień, jakie Bóstwo samo pierwszym ich praojcom czyniło. Takiego wyjaśnienia trzymać się można i poprzeć je dostatecznymi argumentami.

Wszelako wyjaśnienie to nie wystarczałoby do wytłómaczenia faktu tak powszechnego, gdyby wiara w Boga nie odpowiadała potrzebie naszego umysłu i naszej natury. Musiał bowiem człowiek z natury swej być religijnym, żeby mógł wszędzie i zawsze uznawać istnienie bóstwa, nawet wtedy, kiedy tradycye jego ludu przekazały mu to bóstwo pod postacią istoty zbrodniczej lub śmiertelnej.

A skąd pochodzi ta potrzeba naszego umysłu i natury naszej, która sprawia, że ród ludzki jest religijny? Wszak nie z bojaźni nierozumnej, gdyż obawa przed bóstwem przypuszcza już pewne poznanie jego istnienia; nie z prawodawstw ludzkich, gdyż one stosują się raczej do panujących przekonań, aniżeli je urabiają; nie z namiętności niezdrowych, żyjących w zarodku w głębi serca ludzkiego, gdyż istnienie jakiegoś zwierzchnika, który nad nami panuje, wstydzić tylko może nasze namiętności; a zatem rzeczona potrzeba umysłu i serca ludzkiego jest przyrodzoną dążnością natury naszej.

Gdyby ta dążność była przeciwna rozumowi, tak jak są mu przeciwne zepsute nasze namiętności, to rozum zwalczałby ją niezawodnie. Tymczasem tak nie jest. Widzimy owszem, że cały rodzaj ludzki postępując w cywilizacyi, nie przestawał bez wahania wierzyć w rzeczywistość tego, czemu cześć oddawał; to znaczy, iż rodzaj ludzki był przeświadczony, że uczucie religijne jest uczuciem naturalnem, które musi mieć swój przedmiot. To znaczy również, że dowody istnienia Boga na umysł wszystkich ludzi, o tyle, przynajmniej działają, że objawiają mu istnienie po za światem istoty wyższej od świata.

Jednomyślna zgodność ludów umacnia znaczenie tych dowodów, a jednocześnie sama przez się jest nowym dowodem.

Jako wniosek z tego, co się powiedziało, twierdzimy, że Bóg istnieje, i że ateizm, który tę prawdę odrzuca, nie tylko jest błędem, ale nadto przeciwną naturze anomalią.

Prw. *X. Dr Trznadel.* Stwórca i Stworzenie. Przemyśl. *X. Langer.* Przegl. Powsz. *(J. M. A. Vacant).*

X. S. G.

BRACIA PANA JEZUSA. — Pod koniec IV-go wieku jakiś Helwidyusz, człowiek znany chyba tylko z odprawy, jaką dał błędom jego św. Hieronim, ośmielił się twierdzić, że Najświętsza Marya Panna po urodzeniu swego boskiego Syna, miała z małżeństwa ze św. Józefem inne jeszcze dzieci, nazywane w Ewangelii *braćmi i siostrami* Jezusa. Potworna ta nauka, obalająca dogmat o wiecznem dziewictwie Matki Boga, wywołała wszędzie oburzenie i pogardę. Św. Hieronim napisał przeciw niej swój *Libellus adversus Helvidium.*

Helwidyusz chciał popierać swe zdanie licznemi świadectwami

Pisma św. Przytaczał naprzód następujący tekst św. Mateusza (I, 18): *„pierwey niźli się zeszli, naleziona iest w żywocie maiąca z Ducha świętego.“* Zatem, powiada, zeszli się później; pocóż było zawierać to małżeństwo Józefa i Maryi, skoro nie mieli zamiaru dopełnić takowego? Św. Hieronim przeciwko zacytowanemu tekstowi stawia wiele innych miejsc Pisma św., w których *priusquam* (pierwej niźli) nie przypuszcza późniejszego urzeczywistnienia się rzeczy, o której mówi, że się jeszcze nie wypełniła.—Dodaje przytem św. Hieronim takie *argumentum ad hominem*: „Gdybym powiedział: Śmierć zaskoczyła Helwidyusza zanim za grzechy odpokutował, czyżby z tego miało wynikać, że Helwidyusz pokutował po śmierci.“ Zresztą honor Jezusa i Jego Matki wymagał, aby ta była uznawana za prawą małżonkę Józefa. — Drugi nie mniej błahy argument nowatora wzięty jest z nazwy, danej przez św. Łukasza Panu Jezusowi (II, 7) *pierworodny* swej Matki. Zatem, powiada Helwidyusz, Marya musiała mieć wiele dzieci; gdyby bowiem było inaczej, pocóż byłoby mówić o jej Synu *pierworodnym*? Należało powiedzieć, że to był Syn jedyny *unigenitum*. Sofizmat ten opiera się na pomięszaniu pojęć. Każde dziecko jedyne jest pierworodne, nie każde wszakże pierworodne jest jedyne, ale niem być może. Dziecko *pierworodne* jest to, którego żadne inne nie poprzedziło, *jedyne* zaś to, którego żadne inne nie poprzedziło, ani też po niem żadne nie nastąpiło. Czyż nie mówimy codziennie, że matka jakaś umarła, wydawszy na świat pierwsze swoje dziecię. To też prawo Mojżesza (Exod. XXXIV, 19, 20), nakazujące ofiarować Panu każdego pierworodnego (*primogenitum*) płci męzkiej, otrzymywało swą moc z chwilą, gdy matka wydała na świat syna, bez względu na to, czy nastąpiło lub nie — narodzenie drugiego dziecięcia. — Trzeci argument Helwidyusza jest jeszcze bardziej bezpodstawny. Święty Mateusz mówi o św. Józefie (I, 25): *Non cognovit. Y nie uznał iey* (po małżeńsku) *aż porodziła syna swego pierworodnego*. Zatem mówi Helwidyusz, Józef poznał swą małżonkę po tym fakcie. Błędność podobnego wnioskowania uderza odrazu, skoro się tekst rzeczony porówna z tekstem równoległym (Deut. XXXIV, 6). (Non cognovit) *a nie dowiedział się człowiek o grobie iego (Moyżesza), aż do teraźniejszego dnia*. A przecież wiadomo, że o grobie Mojżesza nigdy się nie dowiedziano.

Ostatnim argumentem, na który największy kładzie nacisk ten potwarca Matki Boga, jest częsta w Nowym Testamencie wzmianka o braciach i siostrach Jezusa. Aby okazać, że te wyrazy należy brać w najściślejszem znaczeniu, i że one oznaczają rodzonych braci Zbawiciela, Helwidyusz przytacza świadectwo św. Mateusza i św. Marka, iż przy skonaniu Jezusa na krzyżu, były obecne: Marya Magdalena, Marya matka Jakóba i Józefa, oraz Salome, matka synów Zebedeuszowych. Utrzymuje on, że tą Maryą, matką Jakóba i Józeta, jest właśnie matka Jezusa, i co zatem idzie, że Jakób mniejszy i Józef są dziećmi Matki Jezusa i rodzonymi Jego braćmi. Twierdzenie swoje uzasadnić się stara w następujący sposób: Święty Jan powiada, że Marya, Matka Jezusa, stała pod krzyżem, Mateusz i Marek nie mogli Jej pominąć. A zatem niewiasta, którą oni nazywają Maryą, matką Jakóba i Józefa, nikim innym nie jest, tylko Matką Jezusa.—Lecz, pytamy te-

raz, jeśli ci obaj pisarze chcieli powiedzieć, że to Matka Jezusa znajdowała się pod krzyżem, to jakże mogło im przyjść do głowy oznaczać ją imieniem matki Jakóba i Józefa. Czyżby nie użyli najodpowiedniejszego w tym razie wyrażenia: *Matka Jezusa*? Jeżeli zachowywane przez obu tych Ewangelistów milczenie o Matce Jezusa da się wytłómaczyć, to zarznt Helwidyusza będzie najzupełniej niedorzeczny. Przy tej sposobności możnaby również zapytać, jak mógł Jan św. przy wyliczaniu świętych niewiast, pod krzyżem stojących, opuścić własną matkę, Salome. Wszystko to łatwo da się wyjaśnić, skoro się przypuści, że nie wszystkie wspomniane przez różnych Ewangelistów niewiasty pozostawały na Kalwaryi ustawicznie w jednej grupie przez cały czas konania Jezusa na krzyżu, lecz że się tam zmieniały. Czy były tam wszystkie w chwili, gdy Jezus przemawiał do swej Matki i do Jana? Czyż nie było i takich, któreby przybyły dopiero po śmierci Chrystusa? Synoptycy bowiem wspominają o nich dopiero wtedy, gdy już opowiedzieli o śmierci Jezusa. Co się tyczy Maryi, matki Jakóba i Józefa, to św. Jan nazywa ją Maryą Kleofasa, czyli żoną Kleofasa. I w rzeczywistości, jak później to okażemy, Kleofas był ojcem Jakóba Mniejszego.

Przejdźmy teraz do zbadania nazwy *brata* Jezusa, i zobaczmy, w jakiem znaczeniu imię to bywa nadawane pewnym osobistościom ewangelicznym. Gdyby wyrażenie *brat* i *siostra* oznaczało w języku biblijnym wyłącznie tylko dzieci, urodzone z tych samych rodziców, spór wypadłby na korzyść rzeczonego heretyka IV-go wieku i jego nowoczesnych zwolenników z obozu racyonalistowskiego. Lecz nikomu nie tajno, że księgi Nowego Testamentu obfitują w hebraizmy. Otóż u Hebrajczyków wyrazy *brat* i *siostra* mają szersze znaczenie, aniżeli greckie wyrazy ἀδελφὸς, ἀδελφή. Na dowód wystarczy tu przytoczyć dwa miejsca. W Księdze Rodzaju (XII, 5) napisano: *Y wziął* (Abraham) *Sarai żonę swoię, y Lota syna brata swego.* Lot przeto był synowcem patryarchy. A pomimo to po opowiedzianej historyi upadku pięciu królów (XIV, 14) czytamy: *Y przywrócił nazad* (Abram) *wszystkę majętność, y Lota brata swego z maiętnością iego, y wszystkie niewiasty, y lud.* Możnaby przytoczyć bardzo wiele podobnych przykładów. Wystarczało zatem jakiekolwiek pokrewieństwo, by hebrajczyk stosował nazwę *brata i siostry.* A przeto ci, których Ewangelie nazywają braćmi Jezusa, doskonale mogli być tylko Jego krewnymi. Nawet Renan przyjmuje taki wniosek (*Vie de Jesus.* 13-a edyc. str. 25). Krytyk ten utrzymuje, że wspomniane osobistości były rzeczywiście stryjecznymi braćmi Jezusa. Byli jednakże, zdaniem Renana, inni jeszcze, którzy byli prawdziwymi braćmi i siostrami Jezusa, a przynajmniej jako dzieci Józefa z pierwszego małżeństwa, byli przyrodnimi Jego braćmi i siostrami.

Tej ostatniej opinii trzymało się niegdyś wielu Ojców Kościoła. Wywodzi ona swój początek z tradycyi żydowsko-chrześcijańskich, zapisanych w apokryficznych Ewangeliach, mianowicie w Ewangelii św. Jakóba. Pomiędzy starożytnymi Ojcami ten sposób tłómaczenia przyjęli: Orygenes, Euzebjusz Cezarejski, św. Hilary, św. Epifaniusz. Z drugiej znów strony św. Papias, (jeżeli wszakże cytata jest autentyczna), św. Jan Chryzostom, Teodoret

i autor dzieła *Opus imperfectum in Mathaeum* czyni Kleofasa ojcem Jakóba, brata Pana Jezusa. Uważamy, że ci ostatni mają słuszność. W rzeczy samej bowiem, Hegezyp w drugim wieku daje Symeonowi synowi Klopy, nazwę ανεψιὸς τοῦ Κυρίου, krewnego Pana Jezusa, i mówi, że Kleofas był bratem Józefa. Zaraz zobaczymy, że dane ewangeliczne zgadzają się z tem twierdzeniem.

Ewangelie wskazują imiennie cztery osoby, jako braci Jezusa, a mianowicie: Jakóba, Józefa, albo Jozesa, Szymona i Judę (Mat. XIII, 55; Mark. VI 3). Marya, matka Jakóba i Jozesa, (Wulgata: Józefa), która stała pod krzyżem na Kalwaryi, nazwana jest przez św. Marka (XV, 40) *Maryą matką Jakóba Mniejszego.* Tym Jakóbem Mniejszym, tak nazwanym dla odróżnienia go od innego Jakóba, starszego w latach i zwanego Większym, syna Zebedeusza, nie może być kto inny, jak tylko Jakób, syn Alfeusza, również uczeń Jezusa i jeden z dwunastu apostołów. Wnioskiem tym trudno byłoby zachwiać, chyba żeby pomiędzy uczniami Zbawiciela, był jeszcze jaki trzeci Jakób, co niektórzy wprawdzie przypuszczali, ale bezpodstawnie. Jakkolwiek byłoby zresztą, to pewna, że najłatwiejszym sposobem pogodzenia ewangelii św. Jana z dwoma pierwszymi Ewangelistami w przedmiocie wypadków, zaszłych na Kalwaryi, będzie uznać tożsamość Maryi, matki Jakóba Mniejszego, z Maryą Kleofasa, siostrą Matki Jezusa. Jeżeli ten drugi przypadek liczby pojedyńczej *Maria Cleophae* oznaczać ma stosunek niewiasty do męża, to w takim razie Kleofas byłby mężem właśnie siostry Najświętszej Panny. Byłby on zatem ojcem Jakóba Mniejszego, ten zaś byłby siostrzeńcem, albo przynajmniej bliskim krewnym Najświętszej Panny. I znowu, Jakób Mniejszy i Jakób, syn Alfeusza, byliby jedną i tąż samą osobą, gdyby Alfeusz i Kleofas byli również jedną osobistością; Alfeusz bowiem jest aramejskie imię *Cholphai*, skąd przez przekładnią powstało Κλωπαῖ albo Κλοπά, będące grecką nazwą Kleofasa.

Zestawiając tedy rozumowanie Hegezyppa z wiadomościami, podanemi przez Ewangelistów, przychodzimy do następujących wniosków: Jeżeli wyrażenie *soror matris ejus* należy brać w ścisłem znaczeniu, to Józef i brat jego, Klopas albo Alfeusz, poślubiliby dwie siostry imieniem Marye, a Jakób Mniejszy byłby ciotecznym bratem Jezusa z podwójnego tytułu: jako syn siostry Najświętszej Panny i jako syn po bracie św. Józefa, opiekuna Jezusa i rzeczywistego małżonka Jego Matki. Pokrewieństwo ze strony Najświętszej Panny byłoby mniej ścisłe, gdyby ona nie była rodzoną siostrą żony Kleofasa. Ten ostatni punkt pozostaje wątpliwym głównie dla tego, że trudno przypuścić, aby w jednej i tej samej rodzinie dwie siostry miały to samo imię Maryi. Uzasadniwszy w ten sposób pokrewieństwo Jakóba Mniejszego z Jezusem, przypuszczamy następnie, że Jozes, syn tejże samej Maryi Kleofasa, jest tak samo jak jego brat, Jakób, bratem Pana Jezusa. Toż samo będzie z Judą, zwanym przez św. Łukasza *Judas Jacobi* (Łuk. VI, 14, 16; Dzieje, I, 13) t. j. Juda brat Jakóba; albowiem sam św. Juda w tytule swego listu katolickiego nazywa siebie samego *bratem Jakóba.* Wreszcie, czwarty brat cioteczny Jezusa będzie Szymon wspomniany w Ewangeliach t. j. Simeon, syn Kleofasa, który po św.

Jakóbie objął stolicę biskupią Jerozolimską i tamże poniósł męczeństwo.

Z tego cośmy powiedzieli wypływa, że przynajmniej dwóch z tych braci Pana Jezusa trzeba zaliczyć do grona dwunastu apostołów, a mianowicie Jakóba i Judę. Możnaby także zapytać, czyby nie należało uważać Szymona za tęż samą osobę z Symeonem, drugim biskupem Jerozolimy. Starożytność wprawdzie nie mówi o tej tożsamości, ale dane ewangeliczne czynią ją bardzo prawdopodobną. Czwarty, Jozes, nigdy nie należał do grona apostolskiego.—Czy miał Pan Jezus jeszcze innych krewnych, których imiona nie są znane, a o których wspomina Pismo? Być może, albowiem św. Łukasz, wyliczając w *Dziejach Apostolskich* osoby, które po wniebowstąpieniu Pańskiem zamknęły się w wieczerniku, wymienia naprzód wszystkich apostołów, potem dodaje: *z niewiastami y z Maryą matką Jezusową, y z bracią iego.* Pan Jezus miał przeto wielu krewnych po za gronem apostołów. Między tymi to właśnie łatwo będzie odszukać owych *braci Pana*, którzy podług św. Jana nie uwierzyli jeszcze w Jezusa, gdy grono Dwunastu było już ustanowione i otwarcie wyznawało swą wiarę w posłannictwo boskiego Mistrza. (Jan, VII, 5, Prw. Jan, VI, 68, 71).

Nie mamy tu zamiaru badać gruntownie, czy rzeczywiście rzeczeni krewni Pana Jezusa byli między apostołami; pytanie to pod względem apologetycznym nie ma żadnego znaczenia. Znaleść je można w następujących dziełach specyalnych: „Acta sanctorum“ t. I, Maii, str. 24, 27, t. VI, Sept. In capite str. 2, 22; t. XII oct. str. 422, 423. *Corluy.* „Les frères de notre Seigneur.“ Odbitka z Etudes réligieuses, janv. fér 1878. *Renan.* „Vie de Jesus“ 13-a edyc. str. 525 i nast. str. 27; „Les Evangiles str. 542 i nast. *Św. Hieronim.* „Lib. adversus Helvidium.“ *Tillemont.* „Memoires,“ t, I str. 998; 1118 — 1126. *Patrizi.* „De Evangeliis“ lib. III diss. IX cap III n. 9. *Liagre.* „Interpretatio epistolae cathol. S. Jacobi,“ str. 9, 23. *Tolet.* „In Joan,“ II, annot. 18. *Maldonat.* In Joann. VII. 3. *Windischman.* „Erklärung des Briefes an die Galater,“ str. 31, 38. *Hengstenberg.* „in Joann,“ II, 12. *Schegg.* „Jacobus der Bruder dess Herrn.“

(Corluy).
X. F. P.

BRAMINIZM. — Początek bramińskiej korporacyi, jej ustaw i nauki, jest dosyć ciemny, a odtworzenie z jaką-taką pewnością pierwotnych jej dziejów, jest rzeczą zupełnie niemożliwą. Wyraz *brahman*, jak to się powie w art. *Vedyzm*, oznacza męża modlitwy, pobożności, rozmyślania, w dosłownem zaś znaczeniu — męża podniosłości (duszy). Pierwsze ślady brahmanizmu odnajdują się w ostatnich czasach wedyjskich. W Rig-Veda (II, 1) widzimy, że bramina odróżniają od innych sług ołtarza: od *hotar*'a czyli od głównego ofiarnika, od *potar*'a, czyli od sługi oczyszczenia, od *agnidh*'a, przeznaczonego do zapalania i podtrzymywania ognia, od *neshtar*'a, który prowadził ofiary do ołtarza, od *prassastar*'a, od *stotar*'a, który śpiewał pieśni na cześć bogów i t. d.

W hymnie IV, 50 powiedziano, że tylko temu królowi będzie udzielone szczęście, bogactwa, zwycięstwo nad narodami, który braminom daje pierwszeństwo. Król taki odbiera skarby nieprzyjaciołom swoim i krewnym, gdyż bogowie wspomagają tego, kto

opiekuje się braminem, wzywającym jego pomocy. Pod koniec również epoki wedyjskiej widzimy powstające nowe bóstwo, które prawdopodobnie dało początek bogu Brahma: to jest *Brihas pati* albo *Brahmanas pati*, mistrz (pati) modlitwy, pobożności i t. p., uosobienie czynności i zadania braminów. W *Rig*'ach dostrzega się pewne usiłowanie podstawienia tego nowego bóstwa na miejsce wszystkich innych bóstw. Zaczynają od przypisywania mu potęgi i czynów bogów, w godności najwyższych: słowo jego umocowało krańce ziemi; ono wszystko w sobie zamyka; ono pod swe panowanie podbiło chmury; ziemi dało wodę i płodność; ono udziela zwycięstwa i wszystkie dobra. Władza jego rozciąga się nawet na bogi same, którym ono udziela szczęścia; dla nich to stworzył on modlitwę i udziela władzę. Stąd bramini zaczęli ubóstwiać wszystko, co się odnosiło do ich religijnego zadania: modlitwę, ofiary, zaklęcia itp., wszystko to poszczególe stało się istotą boską, o własnej sile działającą: wreszcie ubóstwili bramini samych siebie. Wyłączni posiadacze tajemnic boskich i władzy nadprzyrodzonej, ten przywilej boskości zawdzięczali samej naturze tych rzeczy i ich charakterowi boskiemu. Dwa są rodzaje bogów, powiada pewien bramin: „devas'y i bramini." (Prw. *A. Weber*. Indische Studien, X, 35 i nst.) „Bramin trzyma boga w swej mocy," i t. p.

Wtedy to wdarły się do wierzeń i obyczajów trzy nowe pierwiastki, które przekształciły religijny i społeczny stan Aryów Hinduskich i wytworzyły braminizm. Były to z jednej strony panteizm i metempsychoza, a z drugiej — kasty. Skądże się wzięły te nowe pojęcia? Otóż właśnie, trudno to oznaczyć. W każdym razie faktów powyższych mamy jedno tłómaczenie tak proste, iż, zdaje się, trudno byłoby je odrzucić dla tego tylko, że nie ma na jego poparcie dowodów pozytywnych. Z jednej strony, widzimy też same zasady, wyznawane przez inne ludy kuszyckie, a wiemy, że Aryowie zastali w Indyach plemiona tej samej rasy, które pod swe panowanie podbili. Z drugiej znów strony wiemy, że Aryowie do rzędu swych ofiarników i religijnych śpiewaków przypuścili kapłanów rasy kuszyckiej, i że ta rasa była dalej posunięta w cywilizacyi, aniżeli jej zwycięzcy. Czyż więc wobec tych danych nie byłoby logicznie przypuścić, że zasady i zwyczaje bramińskie, we właściwem ich znaczeniu, są dziełem tych właśnie cudzoziemców, przyjętych na łono kapłaństwa aryjskiego? Ci przynieśli tu swe pojęcia, swe wyższe poglądy, swe filozoficzne badania, i powoli dopełnili tego przekształcenia, które nieznacznie zaczęło się od panteistycznych hymnów Rig-Vedy, a skończyło się na *Prawach Manu* i na *Vedancie*.

Pierwsza praca braminów, była najzupełniej spekulatywna, naukowa i religijna. Zdobywszy sobie nad całym narodem umysłową i moralną wyższość, ci posiadacze boskich tajemnic oraz środków otrzymania zwycięstwa i szczęścia, chcieli osiągnąć również panowanie doczesne. Wtedy to zaczęła się przeciw feodalnej władzy Kszatryas'ów walka, której słaby odgłos przechowały poematy epickie, a która się zakończyła zwycięstwem braminów. Otrzymawszy zwycięstwo, narzucili swą wolę i swój system wszystkim klasom ludności, stworzyli i umocowali instytucyę kast, a prawa swe narzucili wszędzie, gdzie miało przewagę ich panowanie. Księga

Manu dowodzi przez pewne niewyraźne alluzye, że królowie nie zgadzali się na wymagania braminów. Niepodobna opowiedzieć tych walk długotrwałych, i tego ostatecznego zwycięstwa; skutki ich widzimy; tu i ówdzie znajdujemy ich ślady więcej lub mniej pewne; — oto wszystko, co podają nam Indye, gdyż one nie mają historyi. Jedyni pisarze indyjscy, bramini, byli — rozumie się — wrogami historyi, gdyż ona wstrząsnęłaby podstawami ich uroszczeń o boskim początku tego wszystkiego, co ich dotyczyło.

Wszystkie zasady i zwyczaje bramińskie są streszczone i zebrane w księdze Praw Manu, którą posiadamy. Przed nią już istniały inne księgi w tym samym rodzaju, jak również specyalne opisy społecznych, religijnych i domowych zwyczajów. Ale pierwszeństwo przed wszystkiemi innemi podobnemi księgami należy przyznać kodeksowi Manu, który daje dokładniejsze, aniżeli inne księgi, pojęcie o braminizmie. Wystarczy go tedy dać poznać czytelnikowi.

Prawa Manu. — Księga Praw Manu jest kodeksem zarówno religijnym jak państwowym; Hindusi nigdy nie oddzielali praw państwowych od religii. Postanowienia tego kodeksu opierają się na zasadach dwojakiego podziału: 1-o podziału ludności na klasę wolną, *dwija* czyli podwójnego narodzenia, chłopiec bowiem aryjski, doszedłszy do pewnego wieku, musiał być uroczyście do swojej kasty wprowadzony. Były to jego drugie narodziny (Hist. powsz. *Holzwartha* t. I str. 395), i na klasę niewolniczą, *sudra*, która przedstawia pierwotną ludność Indyi, podbitą przez Aryów; i 2-o podziału aryjskiej klasy wolnej na trzy klasy czyli kasty: *bramanów* (braminów), czyli mężów modlitwy, *Kszatriyas*'ów (panów) czyli kasty feodalnej, *Vaisya*'ów, mieszkańców miast, mieszczan, kupców, rzemieślników i t. p.

Kodeks Manu, który swą nazwę otrzymał od legendowego praojca ludzkości i swego autora zarazem, Manu, na podobieństwo wielkich poematów epickich, dzieli się na dwanaście ksiąg. Pierwsza z nich obejmuje zasady filozoficzne i teologiczne, odnośnie do początku świata i do podziału go na różne klasy i kasty. Druga zajmuje się stanem bramińskim i przygotowawczym doń nowicyatem; trzecia i czwarta — małżeństwem i prawami a obowiązkami ojca rodziny, domowymi zwyczajami, codziennemi ofiarami na cześć ognia i bożków domowych, jak również różnymi przepisami i zakazami, oraz aktami cnoty; piąta księga zajmuje się regułami wstrzemięźliwości i oczyszczenia; szósta — zasadami życia ascetycznego; siódma — prawami rządu; ósma i dziewiąta księga mówi o prawach państwowych, o zobowiązaniach, kontraktach, o prawach dziedziczenia i kryminalistyki; dziesiąta mówi o kastach mieszanych, o prawach i wyjątkowych upoważnieniach na wypadek większej konieczności; jedenasta — o pokucie i zadosyćuczynieniu; dwunasta — o ostatecznem potwierdzeniu praw przez kary i nagrody w życiu pozagrobowem: przez metempsychozę, przez władzę sądzenia wypadków wątpliwych, przez widzenie najwyższej istoty; ostatnią tę księgę rozpoczyna krótka psychologia.

Głównem zadaniem całego dzieła jest przedewszystkiem osadzenie władzy bramińskiej na niewzruszonej podstawie.

Wiele rozprawiano o czasie powstania tego dzieła i odnoszono go do odległej starożytności, a mianowicie do IX w. przed Chr.;

ale uczeni indyaniści przyznają dziś powszechnie, że dzieło to należy do końca ery starożytnej, i że ostatnia jego redakcya przypada na wiek pierwszy ery chrześcijańskiej, gdyż robi wzmiankę o Partach, których Hindusi wcześniej poznać nie mogli. W pierwszych wierszach zawierają się niektóre szczegóły, przypominające pierwszy rozdział Genezy: oczywiście, jeśli zostały zapożyczone, to z pewnością przez Hindusów.

Aby wykazać starożytność praw Manu, przeciwnicy chrystyanizmu zwracają uwagę na milczenie, jakiem one pokrywają buddyzm; ale taki to zwyczaj u autorów tego dzieła, że przytaczają tylko zasady prawowierne, Vedy i ich dodatki: Nyâya, Mimansa i t. d.: a wszystko inne pokrywają pogardliwem i negatywnem wyrażeniem *nastika*, oznaczającem zaprzeczenie rzeczywistości istnienia (od *na asti*, nie jest).

Z filozoficznych spekulacyi, takich, jakie widzimy w *Brâhmànas*, począwszy od monoteizmu i objawienia, a skończywszy na ateizmie, wytworzyły się wszystkie systemy i filozoficzne szkoły indyjskie. Wszystko, co pochodzi z Indyi, tak dalece nosi na sobie charakter religijny, że same nawet systemy filozoficzne stawiają sobie za cel dojście do ostatecznej szczęśliwości za pomocą nauki objawionej lub rozumem ludzkim nabytej.

Cała nauka bramińska streszczała się w tych kilku wyrazach: jako tło i jako początek wszystkich rzeczy jest byt absolutny, bezjakościowy, niepoznawalny, niezmienny, od którego przez emanacyę pochodzą wszystkie jestestwa, oraz poznawanie tych jestestw. Byt bezimienny (*tad*, hoc, to), pogrążony w niewyraźności pierwiastku niepoznawalnego, wychodzi z siebie samego, objawia się, daje się poznać i wszystko ze swej substancyi wytwarza. Ale jestestwa, które wytwarza, nie posiadają substancyalnego istnienia; jest to rodzaj fantazmagoryi, która po wielu tysiącach wieków powraca i rozkłada się w bycie wielkim. W tym zaś przeciągu czasu człowiek podlega odrodzeniu, a w tem odrodzeniu — najokropniejszym nędzom. Od nędz tych może się uwolnić, powracając do bytu wielkiego; może zaś do niego powrócić, skoro zdoła uwolnić się od wszelkich przeszkód przez umartwienie, przez oderwanie się od wszystkiego i — według prawowiernych — przez zjednoczenie, a według innych — przez wiedzę. Dla wtajemniczonych wystarcza proste nabyte przeświadczenie, że się stanowi jedną istotę z Wielkiem— Wszystko.

Taka jest teza, którą rozwijają *Bhagavad dżîta* i inne prawowierne traktaty.

Atoli, obok tych zasad, mających służyć ludziom oświeconym i odważnym, bramini mieli inne zasady przeznaczone dla ludu. Tu rozwinęli bogatą mitologię, jakiej żaden naród nigdy nie posiadał. Brahma był bogiem zanadto abstrakcyjnym, zanadto wzniosłym, zanadto surowym, iżby lud prosty mógł się kiedy do niego przywiązać. Bramini, rozumie się, wierzyli weń — i to była racya ich bytu, — ale dodali mu dwóch innych bogów, najbardziej czczonych przez plemiona indyjskie: Visznu, boga światła, płodności i urodzajności, radości, miłości, — i Siva, strasznego boga zniszczenia i śmierci, którego pod inną nazwą czciły plemiona kuszyckie, wcześniejsze od aryjskiego podboju. Z tych bogów utworzyli trójcę, *trimurti*,

która oprócz tożsamości liczby nie ma nic wspólnego z Trójcą chrześcijańską.

Każdy z tych bogów został podwojony, a nawet potrojony i otrzymał towarzyszkę, mającą oznaczać jego energię, jego potęgę (*Ssakti*).

Gdy zaś zaczął się formować kult *Kriszny*, bramini utożsamili Visznu z nowym bogiem i stworzyli dlań historyę, która śmiało walczyć mogła z historyą Buddy; później rozwinęli ją tak, iżby mogła przeciwdziałać skuteczności głoszenia Ewangelii. (Ob. art. *Chrystus i Christna*).

Za długo byłoby wyliczać wszystkie bóstwa, które bramini tym sposobem wprowadzili na swój Olimp; dosyć nam je wymienić: *Sarasvatî*, bogini wiedzy i wymowy, małżonka Brahmy; *Laksmi*, bogini piękności i szczęścia, małżonka Visznu; *Kâlî*, bogini morderstwa i zniszczenia, szpetna, niegodziwa małżonka Siwy; *Durgâ* mądrość i *Pârwatî*, genjusz gór, dwie inne małżonki tego samego boga; *Ganesa*, bóg nauki i sztuki, o głowie słonia, syn Siwy. — Dawni bogowie: *Indra*, Jowisz indyjski, *Sûrga*, słońce, *Agni*, syn, *Pavana*, wiatr, *Varuna* ocean, *Yima*, pierwszy człowiek, król podziemnego świata; *Kartikeya'* bóg wojny, *Kâma*, indyjski kupidyn, *Viswakarma*, budowniczy świata, syn Brahmy. — Dalej drugorzędni genjusze, olbrzymy (*Asura*, *Yaksza*), dzikie potwory (*Raksza*, *Pisatsza*), *Gandharvas'y* i *Kinnaras'y*, niebiescy muzycy i tancerze; dawni bohaterowie, w których wcielali się bogowie, a zwłaszcza Visznu: Gopala, Râma, Dżaggannatha; żony i nałożnice Visznu: *Krszná*, *Budha*, *Rukmini*, *Gangâ*, (Ganges) i inne rzeki ubóstwione. Zwierzęta nawet otrzymały miejsce na ołtarzach, jak np. krowa, *Gurada*, człowiek o głowie sępa, ryba, której kształty przybrał Visznu dla podtrzymywania świata i t. d. Dla wszystkich tych bogów wymyślili bramini bohaterskie i miłosne przygody, godne Jowisza i Herkulesa.

Wszystkim tym bogom nadali wyobrażenia najdziwaczniejsze, powiększając liczbę głów, rąk, oręża i godeł — wszystko, jednem słowem, co mogło działać na wyobraźnię ludu i odwracać go od buddyzmu. To też ten ostatni nieomieszkał naśladować swego współzawodnika i nie obniżał się dobrowolnie. Na cześć tych bogów i na pamiątkę ich przygód potworzono najrozmaitsze święta i nawet nie wahano się odwołać do najgrubszych namiętności. Tak naprzykład, w uroczystościach Visznu najczęściej ukazują się miłosne jego przygody z pasterkami; w uroczystościach Siwy widać obscena *lingam*. W tym samym też celu rozpusty napisane *Purany*, których nazwa ma jakoby odtwarzać dawne legendy (*purâna*, dawny; pierwotny), w których wystawione są wszystkie przygody bogów, jak również filozoficzne zasady zwyrodniałego braminizmu. Świat stanowi byt panteistyczny, objawiający się głównie w Siwa i Visznu, a rozwijający cały szereg *mâyâ* czyli złudzeń. Dwaj ci bogowie oraz ich przygody są bohaterami i głównym przedmiotem rzeczonych legend.

Czasem powstania *Puranów* jest, podług ogólnego zdania, druga połowa średniowieczna, t. j. wiek VIII i następne. *Puranów* jest ośmnaście, obejmujących ośm kroć sto tysięcy wierszy, ale wiele ustępów składa się tylko z litanii, westchnień i innych modlitw.

Z tych wszystkich obszernych poematów, obok kilku oderwanych ustępów, dwa tylko są znane: *Visznu-Purâna*, tłómaczone przez Wilsona, oraz wielokrotnie wydawana *Bhagavata-purâna*, czyli poetyczna historya Kriszny. Z pomiędzy innych najgłówniejsze są następujące: *Brahma-purâna*, odnoszące się do Brahmy i czci jego; *Brahma-vaivartta*, czyli przemiany Brahmy; *Brahmânda* — jajko Brahmy, utwór kosmogoniczny i *Markandeya*, utwór teogoniczny; dalej *Agni-purâna*, odnoszące się do bożka Agni, do obrzędów domowych, do obowiązków książąt; *Saiva-purâna* i *Linga-purâna*, odnoszące się do Siwy; *Padma-purâna* (lotus), odnoszące się do stanu świata, kiedy Brahma był jeszcze pod postacią lotusa.

Krótki ten szkic historyi doktryn i ksiąg braminizmu wykazuje dostatecznie, że nie można braminizmu poważnie stawiać na równi z religią chrześcijańską. *(Harlez).*

X. P. S.

BRONZ *(Epoka B'u).* — Archeologia przedhistoryczna, nauka — mówiąc nawiasem — zaledwie w kolebce będąca, utrzymuje, że wszystkie cywilizowane narody przeszły przez trzy wyraźnie po sobie następujące epoki przemysłowe: epokę kamienia, bronzu i żelaza. W tem następstwie widzi archeologia niezmienne prawo, któremu ma każdy naród podlegać. I w tym to szczególe właśnie wielkie jest tej nauki złudzenie. By się o tem przekonać, dosyć odwołać się do dziejów współczesnych, które nam ukazują pewne ludy na wyspach Oceanu Spokojnego, prawie niepostrzeżenie przechodzące od głębokiego barbarzyństwa do wyrafinowanej europejskiej cywilizacyi. Mieszkańcy wysp Taiti, naprzykład, nie dawniej jak sto lat temu, znajdowali się w pełnym rozkwicie epoki kamienia, nieznającej najprostszych sprzętów domowych. W ciągu niespełna dziesięciu lat, jak mówi Cook, który wyspy te zwiedzał, odrzucili grube swe narzędzia i sprzęty domowe, a na ich miejsce przyjęli europejskie.

Na wyspach Sandwich przemiana ta była jeszcze — jeżeli nie raptowniejsza, to przynajmniej całkowita i zupełniejsza. Jeszcze w końcu zeszłego wieku pogrążone w ciemnocie grubego barbarzyństwa, dziś nie mają nic do pozazdroszczenia starej Europie, od której przyjęły wszystkie urządzenia społeczne.

Gdyby postęp przemysłowy wytwarzał się samodzielnie w łonie jakiegoś ludu, to łatwo możnaby przypuszczać, że tam przejście od barbarzyństwa do cywilizacyi odbywało się stopniowo; ale historya i archeologia jednozgodnie świadczą, że rzeczony postęp cywilizacyjny zazwyczaj bywa wprowadzany z zewnątrz, lub przez zetknięcie się danego ludu z narodem więcej oświeconym. Przynajmniej nie widziano nigdy, aby ludy dzikie przechodziły same przez się do cywilizacyi. Niema więc żadnej konieczności, aby pierwotni mieszkańcy Europy podlegali stopniowemu rozwojowi, wyrażonemu przez trzy rzeczone epoki. Przypuśćmy jednak na chwilę, że rzeczy szły takim a nie innym porządkiem. W zagadnieniach tego rodzaju fakta decydować powinny. Posłuchajmy tedy, co one nam powiedzą.

Nasamprzód trzeba wyznać, że fakta przyznają słuszność tym, co sądzą, że początkowo w większej części Europy kamień był w powszechnem użyciu z wyłączeniem wszelkich metalów. Ale

o tem na innem miejscu szczegółowo mówić będziemy. (Ob. art. *Kamień* (*Epoka K'a*).

Tutaj pokrótce roztrząśniemy pytanie, czy bronz ma także swoją odrębną epokę.

Ważne i wspaniałe dzieło o tym przedmiocie ogłosił w r. 1878 archeolog nowej szkoły, Chantre. („*L'age du bronz*," 3 tomy in 4-o z rycinami). Uwzględnia on skrupulatnie w swej pracy wszystkie odkrycia, dokonane do tego czasu we Francyi i w Szwajcaryi. Ogólna liczba zebranych do owego czasu przedmiotów z bronzu dochodziła do 32,418 sztuk. Niewielka to rzecz, jeżeli się zważy na obszar terytoryum, które okazów tych dostarczyło, a nadewszystko jeżeli się uwzględni to, że w powyższej liczbie znajduje się mnóstwo szpilek i innych drobnych przedmiotów codziennego użytku pochodzących ze wszystkich czasów, a szczególnie z epoki rzymskiej. Miecze, stanowiące część zbioru najwięcej charakterystyczną, nie przewyższają liczby 500 sztuk. Siekierki dochodzą co prawda do poważnej liczby 10,000 sztuk, ale po większej części są bardzo małe i bez wątpienia muszą to być *vota* jakieś, pochodzące z czasów gallijskich, a może nawet jeszcze późniejsze. Kilka tysięcy (zdaje się z górą 4,000) tych przedmiotów znaleziono w jednem miejscu — w Maure (Ille-et-Vilaine). Inne miejsca dostarczyły podobnych przedmiotów w równie wielkiej ilości. Skąd widać, że ilość wykopalisk nie jest zbyt wielka. Gdyby nawet było ich więcej, to zdaje się, że sama ich mnogość nie upoważniałaby jeszcze do twierdzenia o istnieniu epoki bronzu, boć przecież przemysł bronzowy, choćby najbardziej rozpowszechniony, mógłby się rozwijać obok przemysłu żelaznego. Co właściwie byłoby bardzo pożądane, to dane stratigraficzne, podobne do tych, jakich istnienie stwierdzimy, gdy mówić będziemy o epoce kamienia, to znaczy wykopaliska archeologiczne, zawierające przedmioty z kamienia, z bronzu i z żelaza, kolejno w danym porządku jedne nad drugimi poukładane; otóż właśnie wypadków podobnej superpozycyi wykopalisk brak nam, zdaje się, najzupełniej. Natomiast powołują się archeologowie na trzy czy na cztery setki wykopalisk rozmaitej nazwy, w których bronz spotyka się wyłącznie, nie pomieszany z wyrobami żelaznymi. W tych wykopaliskach widać pełno przedmiotów nowych, „dających się porównać z tandetą wędrownego kupczyka," dlatego też te wykopaliska nazwano *Skarbami* (29 wypadków). W innych znów wykopaliskach mamy zbiór sprzętów zużytych i połamanych, zebranych jakby stare żelastwo na przetopienie, co im zyskało nazwę „*cachettes de fondeurs*" schowanka odlewników (67 wypadków). Indziej znów znajdowano też same rodzaje przedmiotów w torfowiskach, w bagnach, na dnie rzek, w grobowcach i kurhanach. Być może, iż to są święte jakie depozyty, bóstwu jakiemu w darze składane, zgodnie z pewnemi podaniami i danemi historycznemi.

To wszystko zaś czy wystarcza do utworzenia epoki bronzu? Można wątpić o tem; to też pojmujemy doskonale; dla czego niektórzy archeologowie i uczeni, jak Aleksander Bertrand, odrzucają istnienie takiej epoki. Jednakże, jeżeli dla utworzenia epoki bronzu ma wystarczać ten jeden warunek, aby bronz w narzędziach danego kraju poprzedzał żelazo, to istnienie epoki bronzu w krajach europejskich zdaje się być bardzo prawdopodobnem. Historya i archeologia Wscho-

du stwierdzają, że bronz był — jeżeli nie pierwszym ze znanych metalów, to przynajmniej najczęściej używanym w pierwotnych cywilizacyach. Zastanawiają się tylko jeszcze uczeni nad pytaniem, czy Egipt znał żelazo, bronz bowiem zaspakajał prawie wszystkie wymagania jego wczesnej cywilizacyi. Fenicya, która przeważnie od Egiptu zapożyczyła swą sztukę i przemysł, zostawiła nam bardzo mało wyrobów żelaznych. O jednym tylko podobnym przedmiocie wspomina Georges Perrot we wspaniałem kilkotomowem swem dziele, poświęconem sztuce fenickiej. („*Histoire de l'art dans l'antiquité*," t. III, Hachette 1885, str. 874). Przemysłowi Fenicyanie używali do swych wyrobów złota, srebra, a przedewszystkiem bronzu. „Fenicyanie umieli hartować bronz i podnosić jego wartość" (str. 866. Tamże); to też ten metal stanowił główny artykuł ich zbytu, i to do czasów bardzo późnych, co najmniej aż do V wieku przed erą chrześcijańską, do tego bowiem przeważnie czasu należą opisywane przez Perrot'a okazy (str. 874).

Że bronz był wcześniej w użyciu niż żelazo, lepiej jeszcze stwierdzają ostatnie poszukiwania Schliemanna w Troi, w Mycenie i w Tyrincie. W żadnem z miast przedhistorycznych, których istnienie w tych miejscowościach stwierdził niemiecki uczony, najmniejszego nie znalazł przedmiotu z żelaza, podczas gdy mnóstwo ich znajdował wyrobionych z bronzu i z miedzi, jak również z kamienia.

Odkryciom archeologicznym przychodzą z pomocą świadectwa pisane. Vedy, święte księgi Hindusów, nawet nie wspominają o żelazie, cokolwiekby o tem prawili niedokładni ich tłómacze. Pentateuch wspomina żelazo trzynaście razy, podczas gdy wyraz bronz spotyka się tam czterdzieści cztery razy. Homer i Hezyod, najdawniejsi pisarze greccy, na każdym kroku mówią o bronzie, a o innych metalach ledwie wspominają. Nawet jeden z nich, Hezyod, wyraźnie powiada, że bronz wcześniej odkryto, aniżeli żelazo. W późniejszych wiekach Herodot poucza (lib. I cap. 215—216), że za jego czasów Massageci, lud dosyć wysoko w cywilizacyi posunięty, nie znali innych metalów nad złoto i bronz, z których wyrabiali siekiery, dzidy, strzały, hełmy, przepaski na konie, uzdy, wędzidła, sprzączki przy końskiej uprzęży i t. p.

Jak widać, żelazo grało drugorzędną rolę w domowych sprzętach starych wschodnich cywilizacyi; a właśnie tym wschodnim cywilizacyom, przedewszystkiem zaś fenickiej, zawdzięczamy wprowadzenie metalów do naszych europejskich krain. W istocie, Fenicyanie był to lud na wskroś kupiecki i żeglarski. Oni to zmonopolizowali w pewnem znaczeniu kupiectwo w starożytności i już bardzo wcześnie posiadali swe osady czyli kolonie na wybrzeżach Afryki, a nawet w Hiszpanii, te zaś osady były znów z kolei nowemi ogniskami, ułatwiającemi posuwanie coraz dalej na zachód kupieckich stosunków.

Na wyrób bronzu do hadlowej wymiany potrzebna była cyna, wiadomo bowiem, że bronz nie jest ciałem niezłożonem, lecz mieszaniną dziewięciu części miedzi i jednej części cyny. Miedź znajdowała się wszędzie potrosze. Egipcyanie i Fenicyanie mieli jej poddostatkiem, pierwsi na półwyspie Synajskim, gdzie ją wydobywali przy pomocy krzemiennych narzędzi, drudzy zaś, Fenicyanie, na wyspie Cyprze, tak bogatej w rudę miedzianą, że od niej otrzyma-

ła swą łacińską nazwę (cuprum). Cyna była mniej rozpowszechniona. Dwie jej główne kopalnie, znane niewątpliwie w najodleglejszej starożytności, znajdowały się na dwóch przeciwległych krańcach ówczesnego świata, z jednej strony w dzisiejszem hrabstwie Cornvallis, w Anglii, i na przyległych jej wyspach Sorlingues, — z drugiej — na półwyspie Malacca i na wyspie Banca, położonej między Sumatrą a Borneo. Wprawdzie, znajdowała się jeszcze cyna w pewnej ilości w Penestin, w Morbihan, oraz w północnej Hiszpanii i Portugalii, ale wątpliwa rzecz, czy z tych kopalni korzystano kiedy należycie.

Nie wiemy również, czy kopalnie, położone na dalekim wschodzie, dostarczały początkowo cyny Egipcyanom. Możliwe to ze względu na wczesną cywilizacyę tego kraju, ale pewności żadnej pod tym względem nie mamy. A przeciwnie, wiemy, że fenickie kupiectwo zachodziło aż do W. Brytanii, i to już na jakie ośm lub dziesięć wieków przed naszą erą, — jeżeli nie dawniej jeszcze.

Słusznie mogą nas dziś zastanawiać także morskie wyprawy, przedsiębrane w czasach tak odległych, zwłaszcza jeżeli się zważy przestrzeń dzielącą obie krainy Fenicyi i Brytanii, jak również ciemnotę głębokiego barbarzyństwa na ówczesnym Zachodzie Europy. Ale nie trzeba zapominać, że Fenicya miała oddawna swe handlowe osady, rozrzucone na całej przestrzeni dróg znanych, że to te osady właśnie, jak Kartagina, Kadyks i in. wysyłały często żeglarzy szukać cyny na wyspach Kassiteridzkich (Sorlingues), i rozsprzedawać ją następnie na wybrzeżach morza Śródziemnego. Tym sposobem nie będą się wydawały nieprawdopodobnemi podróże Himilkona, a później Piteasza wzdłuż zachodnich wybrzeży Iberyi, Armoryki, sięgające aż po wyspy Kassiteridzkie i nawet aż do samej Norwegii.

Grecy i Rzymianie, sami nie mogąc się równać w żeglarstwie z Fenicyanami, próbowali te ich dalekie podróże podać w wątpliwość. Pomimo to, Herodot (I, 115) wspomina około r. 450 przed Chr. wyspy Kassiteridzkie, których zresztą przyznaje, że nie zna. Pliniusz mówi również o tychże wyspach i powiada, że były odkryte przez niejakiego Midacritusa, — może jakiego kupca z Kadyksu.

Nie mniej od danych historycznych, za istnieniem ówczesnych stosunków Fenicyan z północnymi brzegami Europy przemawia bursztyn, znajdowany pomiędzy fenickiemi sprzętami.

Istotnie, nigdzie nie znajdowano bursztynu, tylko na brzegach Baltyku; to też prawdopodobnie nie był on znany ani Assyryjczykom ani Egipcyanom. (Ob. *Perrot:* „Histoire de l'art dans l'antiquité," t. I. str. 840; t. II, str. 708). Tem bardziej przeto uwagi godne, że go widzimy wchodzącym w skład pewnych wyrobów fenickich. (*Tamże* t. III, str. 854). Homer wspomina o ziarnach bursztynu w naszyjniku, sprzedanym przez jakiegoś kupca fenickiego. (*Odyssea*, XV, 460). Dowodzi to, że używanie bursztynu i idące za tem stosunki handlowe, sięgają bardzo dalekiej starożytności.

Starożytność fenickiej cywilizacyi potwierdzają Księgi Święte. Gdy Dawid na dziesięć przeszło wieków przed erą chrześcijańską budował sobie pałac w Jerozolimie, z Tyru sprowadził kamieniarzy i cieśli (II *Regum* V, 11). Później gdy następca jego, Salomon,

budował świątynię, udał się nie do innych, lecz do sydońskich robotników, jako najzdolniejszych w obrabianiu drzewa (*III Reg.* V, 6). Tyryjczyk, Hiram, wykonywa znakomite, ozdobę świątyni stanowiące, roboty z bronzu, w szczególności zaś owo *morze bronzowe*, — kadź obszerną, opartą na dwunastu wołach, z tegoż metalu ukutych, których opis tyle miejsca zajmuje w III Księdze Królewskiej (Rozdz. VII). Rzecz zastanowienia godna, iż Księgi Święte nie wspominają w tym razie żelaza pomiędzy metalami. Nowy to dowód, że Fenicyanie wcale go nie używali.

Jaką więc naprawdę drogą dążyli kupcy w starożytności do wysp Sorlingues (Kessiterydzkich) i do kraju Cornvallis, gdzie wydobywali cynę? Co prawda, nie wiele nam na tej wiadomości zależy; wszystko jednak dowodzi, że podróż z początku odbywała się morzem.

Wspomnienia o tych śmiałych wyprawach po za słupy Herkulesa, zachowały się w starożytności klasycznej. Później utorowano sobie prostszą drogę po przez Gallię. Diodor Sycylijski opowiada (V, 22), jak za jego czasów sprowadzano cynę z wysp Kassiteridzkich na wyspę Wight, i stamtąd po Sekwanie i Rodanie do Marsylii.

Jakąkolwiek zresztą była ta droga, to jedno zdaje się być pewnem, że w tych częstych podróżach musiały się zawiązać stosunki między kupcami fenickimi a plemionami Galii. Tamci w zamian za konieczne artykuły musieli dawać żywność tym ostatnim, między innymi przedmiotami także — i przedewszystkiem — metale, które sami z wielką zręcznością obrabiać umieli, pomiędzy zaś metalami, jakeśmy widzieli, pierwsze — jeśli niewyłączne — miejsce zajmował bronz. Tym wiec sposobem wyjaśnia się łatwo pochodzenie bronzu w krajach zachodnio-europejskich.

Na poparcie tego przypuszczenia uczeni zaznaczają wschodni a nawet fenicki charakter cywilizacyi epoki bronzowej. Branzolety i rękojeście mieczów tej epoki zdają się być zrobione dla rąk mniejszych niż nasze; odpowiadają one wymiarom rąk Hindusów, starożytnych Egipcyan, najpewniej Fenicyan, ale żadną miarą nie Celtów ani Germanów. Tak zwana Swastika czyli krzyż, wyobrażony na wielu bardzo przedmiotach bronzowych, tu i owdzie zarówno po Europie jak po Azyi rozrzuconych, jest także dowodem tożsamości pochodzenia bronzu, przynajmniej w pewnej epoce przeszłości. Sam nawet materyał znajdowanych po kurhanach i grobowcach siekierek świadczy na korzyść bardzo rozwiniętych stosunków kupieckich. W 1877 r. zauważono, że na 186 siekierek, znalezionych w Bretanii i złożonych w muzeum Vannes, 171 było wyrobionych z materyału, nie istniejącego w Bretanii, a może nawet w całej Europie. — (Ob. *Les monuments mégalithiques de tous pays*, str. XXXVI). Zresztą wcale nie brak tych siekierek w drobnej resztce narzędzi, pozostałych po Fenicyanach. Podobizny jednej z nich — prawda że bronzowej — podaje Perrot w swem dziele o archeologii. (*Hist. de l'art dans l'antiquité*, t. III, str. 868).

Wreszcie zauważono, że pewne pomniki, odnoszące się do grupy megalitów, mają charakter czysto fenicki. Takim jest np. grobowiec Kivik w Skanii, którego rzeźby, osoby, miecze, koła o czterech promieniach, pojedyncze i podwójne zygzaki — oznaczają, zdaniem

Fryderyka de Rougemont *(L'age du Bronze.* str. 425), wpływ fenicki.

Inne przedmioty, znajdowane we Francyi, Skandynawii i na wyspach Brytyjskich, były przypisywane również Fenicyanom. Ale pod tym względem trudno jest przyjść do zupełnej pewności, zwłaszcza, że przemysł fenicki jest mało znany, znamienne jego rysy mało wydatne, gdyż główne swe pierwiastki zapożyczył od sąsiednich cywilizacyi egipskiej i assyryjskiej.

Powyższą hypotezę naszą popierają ze swej strony dokonane na przestrzeni dawnej Galii odkrycia archeologiczne. Naprzód zgodność dat historycznych. Świetna epoka fenickiego kupiectwa przypada mniej więcej na czas od XII-go do V-go w. przed Chr., a do tego właśnie czasu, według wszelkiego prawdopodobieństwa, odnieść należy większą część przedmiotów z bronzu, rozrzuconych na wielkiej przestrzeni. Powtóre, przedmioty powyższe odnajdują się przeważnie w kotlinach rzek Rodanu i Sekwany, nad brzegami morza i w ogóle wzdłuż rzek. Dla przekonania się o tem wystarcza rzucić okiem na wyborną kartę metalurgiczną, dodaną do dzieła Chantre'a *L'age du bronze.*

Nie mogło też być inaczej, jeżeli się przyjmie za zasadę, że nic innego, jak tylko kupiectwo między Wschodem a wyspami Kassiteridzkiemi sprowadziło bronz do Gallii. Wreszcie, wszystko dowodzi, że początkowo bronz był sprowadzany do nas z przemysłowego Wschodu, i że wszystkie dawne archeologiczne bronzy z jednego pochodzą źródła.

W najodleglejszych od siebie punktach Europy też same trafiają się typy. „Większa część mieczów, noży, sztyletów i t. p. rzeczy, powiada Lubbock *(L'homme pré historique* str. 54), tak doskonale jest do siebie podobna, iż zdawałoby się, że one wszystkie prawie wyszły z pracowni jednego i tegoż samego mistrza. Później niektóre kraje zaczęły same wyrabiać bronz u siebie, o czem świadczą znajdowane tu i ówdzie modele odlewnicze, ale mało go wyrabiano w okolicach dzisiejszej Francyi, gdzie może skutkiem najazdu Gallów, bardzo wcześnie, bo na jakie cztery wieki przed erą chrześcijańską, wyroby bronzowe ustąpiły miejsca wyrobom żelaznym.

Dłużej się bronz utrzymywał na północy Europy, w Wielkiej Brytanii, a zwłaszcza w Skandynawii. Do Danii i Szwecyi zdaje się dopiero w II-gim wieku ery chrześcijańskiej wprowadzono żelazo. To też tam zaprzeczyć się nie da istnienie epoki bronzu: przemawiają za nią warstwy różnych przedmiotów, odnajdywane jedne nad drugiemi w torfowiskach, i zdaje się, iż epoka ta posiada swą odrębną cywilizacyę, wyraźnie różną od epoki kamienia i żelaza.

Sposób grzebania umarłych np. już nie jest ten sam co poprzednio. Od chwili wprowadzenia bronzu inhumacya (grzebanie ciał w ziemi) prawie raptownie ustępuje miejsca paleniu nieboszczyków. Jeszcze w Anglii epoka bronzu zdaje się być dosyć wyraźnie zaznaczona, ale we Francyi trudno dla niej znaleść pomników charakterystycznych. Niektóre pomniki megalityczne i palafitty, czyli mieszkania nawodne, dostarczyły wprawdzie przedmiotów z bronzu dosyć nawet charakterystycznych, ale jedne i drugie pomniki zawierały także przedmioty z kamienia gładzonego, często

nawet z wyłączeniem wszelkich metalów. Z tego też powodu dotychczas pomniki te załączano do ery neolitycznej.

Z takiego pomieszania najrozmaitszych danych, taki, naszem zdaniem, wniosek wyprowadzić należy: trzeba wykreślić z dziejów jednę z dwóch epok rzeczonych: albo epokę kamienia gładzonego, albo epokę bronzu. Dla jednej z nich tylko w Europie zachodniej jest miejsce. Pominąwszy kamień i bronz jako materyały, sam przemysł w obu tych mniemanych epokach niczem się od siebie nie różni. Sposób wyrabiania przedmiotów, sposób grzebania umarłych, sposób wyrabiania przedmiotów glinianych — wszystko to w obu epokach najzupełniej podobne. (*Materiaux* 1885 str. 85).

Nie ma żadnej różnicy w zwierzętach—dzikich czy domowych, których ślady pozostały na wyrobach przemysłu ludzkiego. Trzeba się więc zgodzić na to i wykreślić z chronologii przedhistorycznej jedną z dwóch epok rzeczonych—ale którą?

Był czas, kiedy kurhany — rozumie się źle rozkopywane — wydawały same tylko wyroby z kamienia. Również w wielu mieszkaniach nawodnych nie znajdowano żadnego śladu metalu. Wtedy można było wierzyć w epokę neolityczną, ale gdy zaprowadzono bardziej szczegółowe i sumienniejsze poszukiwania, musiano przyznać, że wiele z tych pomników przeszłości, obok przedmiotów z kamienia zawierało także przedmioty z metalów, a szczególnie z bronzu. Od r. 1883 Alexander Bertrand wykazał dwieście pięćdziesiąt kurhanów, zawierających bronz, a z czasem liczba ta jeszcze się zwiększyła. Udowodniono również, że wiele palafitów odnoszonych do epoki kamienia, rzeczywiście zawierało metal.

Najlepiej więc będzie na teraz zaniechać wyrażeń „epoka neolityczna," „epoka kamienia," a zastąpić je wyrazem „epoka bronzu." Zapewne w początkach tej ostatniej epoki, kiedy bronz nie był jeszcze wprowadzony do Europy zachodniej, albo też nie zdążył się jeszcze upowszechnić, z kamienia wyrabiano konieczne do życia narzędzia. Dlatego to trafiają się wykopaliska z tego czasu, — może nawet liczne, — w których niema ani odrobiny metalu, nie mniej jednak wykopaliska te są współczesne albo prawie współczesne odnajdowanym gdzieindziej przedmiotom z bronzu i noszą na sobie znamiona tejże samej cywilizacyi. Również obok kurhanów i budowli nawodnych, zawierających przedmioty z bronzu, znajdą się też bezwątpienia wykopaliska i tym podobne pomniki przeszłości z przedmiotami z żelaza, ale te, bardzo zresztą nieliczne, niczego więcej dowodzić nie będą, jak tylko, że przemysł żelazny zaczął się już przedtem, zanim zaniechano wznosić kurhany i tym podobne pomniki przeszłości. Pomniki te w istocie mogą pochodzić z epoki żelaza, jeśli zawarty przez nie metal będzie rzeczywiście tak dawny, jak one same, ale to bynajmniej nie przeszkadza, aby inne im podobne pomniki należały do epoki bronzu.

Zestawiając wszystko, cośmy dotąd powiedzieli, przychodzimy do wniosku, że dla krajów północnej Europy należy przyjąć istnienie epoki bronzu, z uczynionem jednak powyżej zastrzeżeniem, t. j. że tę ostatnią epoką postawimy na miejsce epoki neolitycznej. Lecz pytam, czy rzeczona epoka bronzu nie dałaby się podzielić na rozmaite okresy?

Próbowano tego, ale bez skutku. Chantre w poważnej swej

monografii dzieli ją podług miejscowości, zawierających wykopaliska o odmiennych cechach charakterystycznych, na trzy okresy: *Cewenneński*, *Rodański* i *Meringeński*, od nazw trzech miejscowości: *Cevennes*, *Rodanu* i *Moeringen* w Szwajcaryi.

Pierwszy z tych okresów, reprezentowany przez kurhany i grobowce Cevenneńskie, ma oznaczać przejście od kamienia do bronzu, ostatni — przejście od bronzu do żelaza, drugi zaś czyli pośredni ma oznaczać to, co inni nazywają *złotym wiekiem bronzu.*

Na miejsce tego, od samego początku bardzo krytykowanego podziału, Mortillet postawił inny podział nie mniej wszakże od tego niedokładny. Dzieli on epokę bronzu na dwa okresy: morżyjski, od m. Morges, miejscowości, położonej niedaleko Lozanny i jeziora Genewskiego, oraz okres larnodyjski (od Larnaud, Jura). Do pierwszego z tych dwóch — najdawniejszego — miałoby się odnosić sypanie ostatnich kurhanów i urządzenie pewnej ilości palafittów. Przedmioty, znamionujące pierwszy ten okres, morżyjski, mają być bardzo różne od przedmiotów okresu larnodyjskiego; siekierki morżyjskie mają mieć wygląd więcej pierwotny, aniżeli siekierki larnodyjskie. Zamiast *otworu* t. j. wydrążenia wewnątrz siekierki, albo zamiast zewnętrznych nacięć po obu stronach siekierki, w które ma wchodzić siekierzysko, siekierki morżyjskie miały być początkowo o brzegach równych, później zaś o tylnej części opatrzonej rzemieniem, podtrzymującym siekierzysko i zabezpieczającym je od pęknięcia. Same nawet miecze miały być daleko krótsze i daleko mniej urozmaicone w okresie morżyjskim, aniżeli w okresie larnodyjskim.

Powyższy podział mógłby być bardzo genjalny i wybornie mógłby służyć za podstawę do klasyfikacyi zbiorów archeologicznych, ale ze stanowiska chronologicznego jest nie mniej dowolny, jak wszystkie inne jemu podobne.

Obrońcy jego na poparcie swego zdania robią uwagę, że w wykopaliskach archeologicznych przedmioty pewnego porządku rzadko widzieć się dają pomieszane z przedmiotami innego porządku. Ale okoliczność ta tłómaczy się poprostu wielką odległością miejsca, a nadewszystko rozmaitością upodobań i sposobu wyrobu ówczesnych metalurgów.

Za podstawę podziału chronologicznego nie powinna służyć delikatność albo grubość wyrobu przedmiotów archeologicznych. Musiały być już wtedy, podobnie jak są dziś, towary na rozmaite ceny. Pewne warsztaty wyrabiały tylko przedmioty zwykłe i grube, a inne—więcej staranne i delikatne.

Zresztą fakta nie zgadzają się z projektowanym przez Mortillet'a podziałem. Dosyć często, naprzykład, siekierki z zewnątrz nacinane *(à aillerons)*, które zdaniem Mortillet'a mają cechować okres larnodyjski, odnajdują się razem z wyrobami morżyjskimi. To też nie dziwimy się wcale, gdy widzimy pana Mortillet'a przebierającego chętnie w rozmaitych systemach, porzucającego wreszcie z taką samą łatwością ten system, jak porzucił — bardzo słusznie zresztą — swój poprzedni podział na mniemaną epokę *odlewu i kucia (fondeurs i marteleurs)*, przeciw której walczyły wszystkie dane historyczne i wszystkie tradycye metalurgiczne.

Inni archeologowie podawali inny podział, jeszcze więcej skomplikowany.

W Anglii John Ewans, opierając się również na kształtach siekierek, ustanowił trzy okresy epoki bronzu. Pewien duński archeolog, Oskar Montellius, zaproponował aż sześć takich okresów dla Danii, a zawsze wyłącznie na tej podstawie, że ten albo ów przedmiot nie spotyka się zazwyczaj po różnych wykopaliskach. (*Materiaux pour l'histoire de l'homme 1885.* p. III). Tak rozumując, musieliby przyszli archeologowie przepuścić tyleż podziałów rzekomo chronologicznych we współczesnym nam przemyśle, w którym przecież ułatwione dziś komunikacye dążą do zaprowadzenia jednolitości. Ponieważ każdy niemal fabrykant ma swój własny sposób wyrabiania produktów, ponieważ każda rodzina posiada odmienne sprzęty względnie do swej zamożności, ponieważ umeblowanie domu biedaka jest inne aniżeli bogatego, wnosićby stąd należało, idąc za powyższym sposobem rozumowania, że tyle było następujących po sobie epok przemysłu, ile rodzajów rzemiósł i sposobów ich prowadzenia.

Zapewne, nic nie dowodzi, aby rzeczy w przeszłości nie układały się w takim porządku, jak chcą niektórzy, ale też nic nie przeszkadza, aby przeciwny tamtemu porządek był prawdziwy, to znaczy, aby wyroby z bronzu najgrubsze nie były też najpóźniejsze czyli najnowsze. Owszem, możnaby nawet utrzymywać, że ten ostatni porządek jest prawdopodobniejszy, a to z następującej przyczyny.

Wyroby z bronzu były sprowadzane do Galii i całej zachodniej Europy z zewnątrz; pierwsze tego rodzaju przedmioty, które tam doszły, były wykonane w odległych krajach po za granicami zachodniej Europy, przez majstrów w swoim zawodzie uzdolnionych. Później zaś, przeciwnie, każdy kraj wyrabiał u siebie potrzebne przedmioty z bronzu: dowodem są bardzo liczne modele odlewnicze tu i ówdzie odnajdywane. Rozumie się zaś, że wyroby przemysłu miejscowego musiały być daleko niedoskonalsze od wyrobów zagranicznych, fenickich czy też innych.—Rzeczywiście, najlepiej byłoby uznać swą nieudolność w oznaczeniu odnośnego wieku przedmiotów z bronzu, przechowywanych po naszych muzeach. Dosyć nam wiedzieć, że była kiedyś epoka bronzu, t. j. epoka, w której obok kamienia używano wyłącznie tego metalu w potrzebach domowych. Dalej posuwać wymagania znaczyłoby tyle, co wpadać w doktryneryę i ułatwiać krytykę tym, którzy widzą w archeologii tylko zbiór teoryi i hypotez, zawieszonych w powietrzu, bez żadnej realnej podstawy.

Data i czas trwania epoki bronzu oznacza się fenickiem pochodzeniem tego metalu. Nie będzie bez korzyści dorzucić słów paru do tego, co się już wyżej powiedziało w tej sprawie.

Daty rzeczonej nie należy mieszać z datą oddzielnych przedmiotów z bronzu, wchodzących w skład naszych zbiorów archeologicznych, bo wielka część tych przedmiotów pochodzi z różnych czasów. Jedno, nad czem wartoby się z tego stanowiska zastanowić, byłyby miecze, sztylety i w ogóle broń zaczepna. Ta, istotnie, zdaje się nie należeć do żadnej prawdziwie historycznej cywilizacyi.

Zdaje się być pewnem, że rzymskie miecze robione były z żelaza, przynajmniej od początku drugiego wieku przed Chr. Broń,

wyrobiona z bronzu, nie spotyka się zazwyczaj razem z przedmiotami rzymskimi. I tu jednak mamy dwa do zaznaczenia wyjątki. W torfowisku w Heilly, niedaleko Abbeville, w 1801 r. znaleziono miecz z bronzu, razem ze szkieletami człowieka i konia oraz czterema sztukami rzymskiej monety o twarzy cesarza Karakalli. Również w pobliżu Abbeville, w Picquigny, znaleziono podobnyż miecz bronzowy, do którego były przymocowane monety rzymskie z wyobrażeniem cesarza Maksencyusza.

Błędnem więc jest mniemanie, jakoby nigdy nie znajdowano broni z bronzu razem z przedmiotami rzymskimi. Trzeba wszakże przyznać, że tego rodzaju wykopaliska są rzadkie. Gdyby rzymianie używali mieczów z bronzu, więcejby ich zajdować się powinno u nich, aniżeli gdzieindziej; tymczasem zdaje się że w całych Włoszech znaleziono ich zaledwie sześć, podczas gdy w Irlandyi i w Danii, dokąd rzymianie nigdy nie dotarli, znajdują się ich setki.

Innym dowodem, że rzymianie używali mieczów z żelaza, jest sama łacińska nazwa tego metalu, będąca w ówczesnym języku rzymskim synonimem miecza.

Wreszcie skład pierwiastków bronzu rzymskiego był inny, aniżeli gallijskiego. Analiza wykazała w nim domieszkę ołowiu. Przeciwnie zaś gallijskie miecze wykopaliskowe, jak wszystkie w ogóle przedmioty, odnoszące się do epoki bronzu, zawierają tylko mieszaninę miedzi i cyny. A przeto pomieszanie przedmiotów jednej i drugiej epoki staje się niemożliwem. Dodajmy jeszcze na korzyść względnej starożytności epoki bronzu, że ornamentacye na broni, odnoszącej się do tej epoki, nie mają wcale charakteru rzymskiego, ani też żadnych napisów nie noszą, jak się to często dzieje z bronią żelazną. Znamy tu tylko jeden wyjątek: Siekierka bronzowa, złożona w muzeum Kirchera w Rzymie, nosi na sobie jakieś pismo, którego nie można było odczytać. (Ob. *Lubbock.* „L'homme préhistorique" p. 41). Zresztą nie trzeba także zapominać, że wyrób takich siekierek przetrwał epokę bronzu.

Jeżeli miecze bronzowe nie są rzymskiego pochodzenia, to nie można ich także przypisywać właściwym Gallom, t. j. tym tłumom przybyszów, co około IV w. przed Chr. wtargnęli do kraju, który później nazwali swojem imieniem; ci bowiem posiadali długie miecze żelazne. Nic więcej przeto nie pozostaje, tylko przypisać je poprzednikom Gallów, Celtom, którzy znów niewątpliwie, jakieśmy widzieli, zawdzięczali je handlowi fenickiemu, chyba że wyrób ich bywał dziełem koczującej grupy ludzi, w rodzaju dzisiejszych cyganów. (*Bataillard. Compte rendu du congré international d'archeologie préhistorique de Buda.-Pesth).*

Ze wszystkich też opinii najprawdopodobniejsza będzie niewątpliwie ta, co używanie, a może i początek broni z bronzu przypisuje Celtom. Ona to doskonale tłómaczy obecność tej broni w kurhanach, w podziemnych przejściach, w pomnikach, których pochodzenie kiedyś niesłusznie wydarto Celtom, a obecnie zwrócić im musiano, nie umiejąc sobie z niemi poradzić.

Ta również opinja wyjaśnia, dlaczego ta broń w takiej obfitości spotyka się w krajach czysto celtyckich, jak Irlandya i zachodnia część Francyi; boć to przecież bardzo naturalne, że ten

przemysł musiał się dłużej utrzymywać w tych krajach, aniżeli w innych.

Także i trwałością wyrobu starożytnych sprzętów tłómaczy się dziwne pomięszanie bronzu, żelaza i monety rzymskiej w wykopaliskach. Nie trudno pojąć, że Celtowie, Gallowie i Rzymianie, żyjąc obok siebie, wiele rzeczy od siebie wzajem przyjmowali, nie zrzekając się przecież tem samem własnego charakterystycznego przemysłu. Stąd wynika, że nie każdy przedmiot z bronzu, musi pochodzić tem samem z epoki bronzu, to jest z epoki wcześniejszej od wprowadzenia żelaza w codzienne użycie. Owszem, nawet trzeba przypuszczać, że większość przedmiotów tego rodzaju — zwłaszcza przedmioty zbytku — są późniejszego pochodzenia; wystarcza jednak, by jakaś ich część była wcześniejsza, żeby epokę bronzu można było postawić w szeregu epok przedhistorycznych. Można przypuszczać, że epoka bronzu zaczęła się około XII w. przed Chrystusem, gdyż do tego czasu odnosić się zdają pierwsze kupieckie stosunki Fenicyan z Europą. Rozumie się, że w podobnej materyi trudno o ścisłość historyczną. Lepiej za to da się oznaczyć koniec epoki bronzu, który położyć trzeba na IV wiek przed Chr., jeżeli to prawda, za czem wszystko przemawia, iż żelazo przez Gallów zostało wprowadzone do ziem gallijskich i do Europy zachodniej. W Anglii epokę bronzu trzebaby jeszcze bardziej przedłużyć, może aż do najazdu tego kraju przez Rzymian. Co się tyczy Danii i Skandynawii, to przypuszczają powszechnie, iż wprowadzenie żelaza nie sięga tam dalej nad drugi wiek ery chrześcijańskiej.

Powyższe dane historyczne poprzeć można archeologicznemi odkryciami, należycie rozumianemi i tłómaczonemi.

Przytoczymy tu z nich tylko jedno najdokładniejsze i najwięcej znaczące.

Przy budowie nowego kanału wodnego S. Nazarego, znaleziono między r. 1874 a 1876 liczne przedmioty z kamienia i z bronzu w głębokości 8 metrów 50, do 10 metrów 50, a zaś na głębokości 6 metrów szczątki rzymskie i monetę Tetrica (268 — 275 r.)

Pokład wyższy 6 metrów gruby, dla utworzenia się swego potrzebował tysiąca sześciuset lat. Przypuszczając tedy, że niższa część osadu formowała się tak samo powolnie jak wyższa, to na zasadzie zwykłego rachunku proporcyi przychodzi się do wniosku, że tworzenie się archeologicznego osadu odnieść trzeba do czasu od X do IV w. przed Chr.

Można wprawdzie powątpiewać, czy namulenie bywało zawsze jednakowe, lecz dzięki szczególnej okoliczności łatwo było sprawdzić powyższe obrachowanie, obliczając słoje ziemne niesłychanie cienkie i widocznie coroczne, a stanowiące osad z nawodnienia; metoda ta wykazała ten sam rezultat. Zaprawdę, żaden przedhistoryczny chronometr nie przedstawia tylu gwarancyi, co ten; przeto też bez obawy można przyjąć cyfry, które wskazuje. Otóż cyfry te dziwnie się zgadzają z temi, któreśmy poprzednio, wsparci na fenickiem pochodzeniu bronzu wskazali. (Więcej szczegółów o chronometrze z Saint-Nazaire ob. *Controverse.* t. I. str. 595).

Na zakończenie jeszcze słowo w odpowiedzi na pytanie, dla czego w narzędziach, służących niegdyś człowiekowi, inne metale wyprzedził bronz—metal nie czysty, bo złożony z miedzi i z cyny?

Odpowiedź nie trudna, jeżeli mowa o samych Europejczykach: mianowicie ta, że oni otrzymywali już wyrobione i gotowe metale z rąk Wschodu, prawdopodobnie z rąk Fenicyan, a ci posługiwali się wyłącznie tylko bronzem. Ale skąd wschodnie ludy przyszły do znajomości pierwiastków składowych tego metalu? Rozumie się nie mogli oni wynaleść bronzu, zanim nie wynaleźli jego części składowych: żelaza i cyny, gdyż jak wiadomo nie ma rudy mineralnej, któraby łączyła w sobie te dwa metale w wymaganym stosunku. Otóż to pewna, że miedź powinna była bardzo wcześnie—w każdym razie napewno po złocie — zwrócić uwagę człowieka swym połyskiem, tembardziej że jest dosyć pospolita i spotyka się często w stanie rodzimym czyli kruszcowym. Miedź ta była z pewnością używana przed bronzem. Spotykano ją też pomiędzy najstarożytniejszymi wyrobami azyatyckiego przemysłu, szczególnie w Hissarliku, w przypuszczalnem miejscu Troi starożytnej, w Chaldei i w Assyryi. W każdym razie, panowanie jej widocznie było krótkotrwałe.

Wkrótce gęstością swej rudy zwróciła z kolei na siebie uwagę cyna, choć mało rozpowszechniona a na wejrzenie przyćmiona i bez blasku. Powzięto myśl pomięszania obu tych metalów i stwierdzono wreszcie nieoszacowane przymioty wytworu z tej mięszaniny. Bronz twardszy i odporniejszy aniżeli miedź, między innemi posiada i tę wyższość, że topi się przy mniejszem gorącu i odlewać się daje z większą łatwością.

Co do żelaza, które nam dziś wydaje się tak bardzo nieodzownem, to prawdopodobnie poznano je nie wcześniej, jak dopiero po miedzi i bronzie. Przypuszczenie to nie trudno uwzględnić, gdy się wspomni, iż żelazo nie spotyka się w naturze inaczej jak w rudzie, tj. pomieszane z innemi ciałami. Ale co więcej zastanawia, to, że ono raz poznane, nie potrafiło wyrugować z użycia bronzu. Prawdopodobnie aż do czasów rzymskich nie umiano mu nadać tej odporności i trwałości, które stanowią całą jego wartość. Niezaprzeczenie też nie umiano go dostatecznie ocenić w starożytności. Gdy go kiedy używano, to tylko w grubych wyrobach. Bronz pozostawał poszukiwanym metalem do wyrobu przedmiotów sztuki i przepychu. Gdy się nadto zauważy, że bronz — nie tak jak żelazo — z trudnością się oksyduje, to nie zadziwi nikogo ta obfitość bronzu w wykopaliskach archeologicznych i to poważne miejsce, jakie on zajmuje w dzisiejszych zbiorach.

Widzimy więc, że można się zgodzić na epokę bronzu, nie będąc przecież zmuszonym tem samem do przekraczania granic tradycyjnej chronologii.

Po za tą epoką, która naszem zdaniem, przypada jednocześnie z epoką kamienia gładzonego, jest jeszcze, co prawda, epoka paleolityczna, czyli epoka kamienia łupanego, sama jedna stanowiąca epokę kamienia, ale jeżeli się o jej trwaniu sądzić będzie z trwania epoki następnej oraz z ilości odnoszących się do niej stacyi, to aż nadto będzie dla niej miejsca w okresie tych siedmiu czy ośmiu tysięcy lat, które nam wskazuje podanie. A zatem i tu, jak w większości wypadków, trzeba zawrócić do starej nauki, tak niebacznie i lekkomyślnie a gwałtownie potępionej przez nowatorów młodej szkoły przedhistorycznej. *(Hamard).*

X. W. S.

BRUNO (GIORDANO). — Jordan Bruno urodzony w 1548 roku w Nola, niedaleko Neapolu, w piętnastym roku życia wstąpił do nowicyatu Dominikanów. Powiadają, że oskarżony o herezyę przed rzymskim trybunałem inkwizycyi, oskarżyciela swego wrzucił do Tybru, zdjął następnie habit zakonny i uciekł z klasztoru (1575). Po długiem błąkaniu się po Włoszech, Francyi, Anglii i Niemczech, wrócił do Wenecyi, gdzie go na nowo zdradziły jego przekonania religijne. Wezwany przez rzymską inkwizycyę, po kilku miesiącach więzienia, został degradowany a jako uparty heretyk, żywcem spalony (d. 17 Lutego 1600 r.).

U współczesnych mało miał sympatyi, w ciągu XVII i XVIII w., opinja uczonych, zajmujących się jego osobą lub jego pismami, była otwarcie mu nieprzychylna. Dziś przeciwnie, wynoszą pod niebiosa jego wiadomości matematyczne i astronomiczne, powiadają, że wytknął nowe drogi w nauce filozofii, śmierć jego opiewają, jako śmierć męczennika, oddającego się w ofierze dla zwycięstwa wolności myśli.

Nie trudno odszukać przyczyny tych nagłych uniesień. Nieprzyjaciele Kościoła uczuwają potrzebę zmieniania od czasu do czasu swych napaści. Gdy już dostatecznie okrzyczeli rzekomy udział duchowieństwa w nocy św. Bartłomieja, zaczynają poruszać widmo inkwizycyi, gdy wyczerpali kwestyę Galileusza, podnoszą chorągiew walki pod hasłem Jordana Bruno. Tylko, że tym razem wybór ich wypadł nieszczęśliwie. Nadmierne pochwały, oddawane mnichowi-odstępcy, wywołały krytyczne badania jego doktryn, na których to badaniach osoba Jordana Bruno wcale nie zyskała.

Zresztą, sami wielbiciele jego znaleźliby się w kłopocie, gdyby im przyszło wykazać fakta na poparcie swoich panegiryków. Jakichże bowiem odkryć dokonał Bruno? Jakąż naukę wytworzył, odnowił, wzbogacił? W zakresie filozofii przyjmuje hypotezę panteistyczną, lecz ta była znana i należycie oceniona już dawno przed nim. Nawet nie może mieć chwały z metodycznego i jasnego sformułowania swych błędów. Wprawdzie Spaventa traktuje go jako wielkiego filozofa [1]), ale przytem dobrodusznie wyznaje, że dzieła tego filozofa są nieznośnie nudne. Brucker [2]) oświadcza, że one są napisane w sposób tak niejasny, iż nawet sam autor prawdopodobnie nie rozumiał ich sensu. Bayle [3]) uważa go za „człowieka wielkich zdolności, który źle używał swego rozumu.“ System jego filozoficzny wydaje się nam absurdem. W astronomii wypowiedział kilka myśli nowych i prawdziwych, ale nauki tej wcale nie zgłębił, a wiedział z niej tyle, według Barbierego [4]), ile mu było potrzeba do nauczania w swojej sferze. Bailly [5]) uważa go za zuchwałego nowatora, wprowadzonego w błąd przez swą wyobraźnię. Oto, zaiste niepodejrzani sędziowie, protestanci i sceptycy, którzy jednozgodnie odmawiają Giordanowi Bruno tej wysokiej wartości umysłowej, jaką mu niezasłużenie przypisują za dni naszych.

Prawdą jest, że wyrok jego śmierci wykonano na Campo dei Fio-

---

[1]) Saggi di critica filozofica. 1867, t. I, str. 142.
[2]) Historia critica philosophiae, 1744; t. V, str. 12.
[3]) Dictionnaire Historique, art „Brunus.“
[4]) Notizie dei matematici e filozofi napolitani, str. 119.
[5]) Histoire de l'astronomie moderne, t. V, str. 531.

ri w Rzymie. Fakt ten był podawany w wątpliwość, ale rozproszył wszelkie wątpliwości ogłoszony w 1869 r. ustęp *Avvisi de Roma* (Rękopis biblioteki watykańskiej, dział Urbino n. 1068), jak również inny urywek, wyjęty z tychże *Avvisi* w 1875 r. Został więc stracony Giordano Bruno, ale zanim się go zacznie czcić jako męczennika, wypada zbadać przyczynę, dla której śmierć poniósł. W istocie, o męczeństwie stanowi nie sam fakt kary śmierci, ale jej przyczyna, inaczej bowiem wolno byłoby rozciągać miano męczeństwa do egzekucyi kryminalistów. A dla jakiejże sprawy oddał Bruno swe życie? Oto dla sprawy ateizmu, do którego logicznie prowadzi panteizm, znoszący osobowość Boga, „umarł dla negacyi wolności woli i nieśmiertelności duszy, dla pogwałconych ślubów zakonnych, przez które dobrowolnie na całe życie poświęcił się Panu Bogu. Wiarołomstwo i herezya — oto są wielkie sprawy, dla których życie oddał Bruno. Należał on do rzędu tych intelektualnych złoczyńców, dla których czasy nasze są tak wyrozumiałe, lecz których ojcowie nasi umieli surowiej karcić, aniżeli zwykłych kryminalistów.

(Prw. *Berti.* „Vita di Giordano Bruno," Turin. 1868. (Cenne ze względu na załączone dokumenta archiwalne, lecz w wielu razach zanadto przychylne zasadom Brunona). *Balan*, „Giordano Bruno." Bolonia, 1886 (najlepsze dzieło w danej kwestyi. Autor przedrukował dokumenta, ogłoszone przez Berti'ego). — *H. de l'Epinois*, „Jordano Bruno, d'apres les nouveaux documents et les recentes publicantions," w czasop. „Revue des questions historiques," t. XII, str. 180—191). *X. Michał Nowodworski.* „Encyklopedya kościelna," art. „*Bruno Giordano.*

BUDDYZM. — Ze wszystkich niechrześcijańskich religii, żadna może nie była tak bardzo badana i żadna nie była przedmiotem tylu rozpraw i komentarzy, co religia buddyjska. Pomimo to jednak jest ona dotąd otoczona grubemi ciemnościami odnośnie do wielu istotnych i zasadniczych swych punktów. Dawność jej zarówno jak osoba a nawet samo istnienie jej założyciela, istota pierwotnych jego doktryn, cel jego i najwyższa jego powaga, *nirvâna* — wszystko jest dziś przedmiotem żywych rozpraw i bardzo poważnych wątpliwości.

Któż tedy był twórcą buddyzmu? Na to pytanie odpowiadają księgi buddyjskie, że był nim syn pewnego króla Kapilavastu w północno-wschodniej stronie Indyi, pod Himalajami, należący do plemienia Sakyów i początkowo noszący imię *Sakya-muni*'ego, czyli Sakya-ascety, pustelnika. Księgi rzeczone zawierają opowiadanie o jego życiu, pełne cudowności i należące najwyraźniej do sfery legend. Legenda ta nie wszędzie jest jednakowa, a północni buddyści nadają osobie Sakya-Sinha rysy odmienne od tych, jakie tworzą legendę południową; wszelako różnice te odnośnie do nauki buddyjskiej nie mają żadnego znaczenia i mogą być tu pominięte. Takie są oto cudowne szczegóły tego życia, jak nam je podaje tradycya.

Król Suddodâm, ojciec Sakya-Sinha czyli Buddy, miał za małżonkę boską Màyä, której czystość dorównywała czystości linii, a której „duchowa siła i spokój nie były mniejsze od siły i spoko-

ju ziemi.“ Pewnego razu duch pewien przeniknął ją promieniem światła i poczęła... Gdy znów innym razem udawała się do ogrodu, spoczęła na kobiercu, utkanym z przedziwnego kwiecia pośród bijących fontan, pośród kwiatów i owoców; tam skutkiem nadprzyrodzonego działania, narodził się jej syn i ukazał się jaśniejący jako słońce, żadnych boleści nie przyczyniając swej matce. Postawiwszy bezzwłocznie kilka kroków, wykrzyknął radośnie, że przyszedł, by zbawić ten świat, a w tej chwili źródła wody niebiańskiej orzeźwiły jego ciało, devasy (istoty niebieskie) napełniły powietrze harmonijnemi pieniami, a niewidzialne dłonie przeniosły nowonarodzonego na jaśniejącej klejnotami kołysce do królewskiego pałacu, gdzie najszczęśliwsze przepowiadano mu wróżby; następnie poniósł król syna swego do świątyni, by go okazać bogom. Tu mędrzec pewien, imieniem Asita, biorąc dziecię na swe ramiona, przepowiedział ojcu, że syn jego słowem swem podbije świat i zbawi go swoją nauką; że w tym celu opuści królewski jego pałac, zrzeknie się prawa do tronu, by surowemu oddać się życiu, praktykom cnót i opowiadaniu nauki zbawienia. Król, pełen radości, ale zarazem i bojaźni, odprowadził syna swego do pałacu, a poddanym swym rozdał bogate dary. Od tej chwili zapanowały w całem królestwie dostatek wielki i pomyślność, wszystkie dobra spłynęły na nie, spokój stał się w niem powszechny, a cnota zapanowała nad występkiem. Ze wszech stron przynoszono w darze królewskiemu synowi rzadkie i drogocenne przedmioty i ozdoby, ale młody książe żadnej nie zwracał na nie uwagi.

Ustawicznie oddany naukom i sztukom, przewyższył niebawem swych mistrzów. Tymczasem matka jego umarła i została uniesiona do nieba. Ojciec nie był nazbyt zadowolniony z zadziwiających postępów swego syna; bezustannie przypominał sobie przepowiednię Asity i lękał się wyjazdu młodego książęcia. By go przywiązać do pałacu, dał mu żonę doskonałej cnoty i piękności (*Yasôdhana* albo *Gôpa*) z niezliczonem mnóstwem służebnic, z których inna legenda czyni tyleż żon prawodawcy.

Książę miał z niej syna, we wszystkiem godnego swego ojca; ale ojcowskie serce jego nie było tem wszystkiem zaspokojone. Trzymano go w ogrodach pałacowych, a on wzdychał do ogrodów dziko rosnących. Król wreszcie musiał się zgodzić na wypuszczenie go z pierwszego ogrodzenia, ale uprzednio postarał się o zniszczenie miejsc, które miał syn jego przebiegać, jak również o usunięcie z drogi wszystkiego, co mogło go przejmować poważnemi myślami. Próżne wszakże zabiegi! Przepowiednie starca i przeznaczenie Buddy spełnić się musiały. W trzech kolejno po sobie następujących wycieczkach napotkał Sakya-Sinha naprzód zgrzybiałego starca, wspartego na kiju pielgrzymim (bóg pod tą postacią ukryty); następnie — chorego opuchłego na ciele, pokrytego ranami, pokrzywionego, z członkami pokurczonymi od bólu, jęczącego i krwią broczącego; wreszcie — orszak pogrzebowy, ciało nieboszczyka, niesione przez czterech służących. Pchany siłą jakąś boską, na serce jego działającą, musiał woźnica za każdym razem tłómaczyć swemu panu, co to były za zjawiska, jak również — tajemnicę boleści, jaką one reprezentowały.

Tym więc sposobem poznał książę trzy wielkie nieszczęścia ludzkości: ubóstwo, cierpienie i śmierć. Zrozumiał marność tego świata i głupotę ludzi żyjących bez troski o przyszłość. Po długich rozmyślaniach postanowił wrócić do swego ojca. „Ciało jego, mówią księgi buddyjskie, było jakoby szczyt złotej góry, ramiona jego jako ramiona słonia, a głos jego jako odgłos grzmotów.“ To też nic go zachwiać nie mogło. Udał się na puszczę i prowadził tam pustelnicze życie. Pomimo to wszakże przyszedł do szkoły bramińskiej i przez czas jakiś spełniał bramińskie praktyki pokutnicze. Ale poznawszy bezpożyteczność tych czynów, zaniechał ich z wielkiem zgorszeniem swych uczniów, którzy go też opuścili, a powrócił na puszczę, gdzie odpowiedni przybrał strój i pożywienie.

Umartwieniem osłabiony, pokrzepił się posiłkiem, jaki mu przyniosła Nanda, córka jednego z pasterzy, która, aby mu usługiwać, we wszystkie swe przyozdobiła się stroje. Duch złego, Màra, starał się go kusić, bądź strasząc go okropnemi widziadłami, bądź uwodząc go podstępami swych córek. Ale serce Sakya-Sinhy zostało na wszystkie pokusy nieczułe. Porwany w zachwycenie, raptownie został oświecony i stał się *buddą*, mężem wyszłym z zachwycenia i powróconym prawdzie *(oświeconym)*. Odtąd poświęcił się opowiadaniu prawdy, zyskał licznych uczniów i zakładał klasztory zgodnie z zasadą, która przepisuje ludziom, by się wzajemnie wspomagali dla zdobycia sobie wyzwolenia.

Pewnego razu powrócił jako żebrak do swego rodzinnego miasta, pozyskał dla swych zasad swą małżonkę, która później razem z pięciuset innemi księżniczkami chciała zostać zakonnicą, syna swego Rahula, skłonił do wstąpienia do klasztoru i samego nawet swego ojca w naukę swą wtajemniczył.

W podróżach swych miał za towarzysza pewnego ucznia swego imieniem Ananda, któremu polecił starania o sprawy doczesne wszystkich towarzyszów. Sakya był przedmiotem licznych napaści tak ze strony braminów i pustelniczych ascetów, jak ze strony pewnego ucznia, niezadowolnionego z małego wpływu, jaki wywierał w zakonie. Mędrzec tłómaczył sobie te przeciwności grzechami, jakie popełnił w życiu, poprzedzającem życie ziemskie. Jednakże nie przestawał ustawicznie posuwać się na drodze doskonałości. Wreszcie, zbliżył się kres jego życia; ale miał dać ostatni jeszcze przykład zachowania się w ostatnich przedśmiertnych cierpieniach. W jednym z klasztorów wyprawiono mu wspaniałe przyjęcie, podczas którego zjadł on nieco zawiele i wyzionął ducha wskutek bardzo silnej niestrawności..., ale z wielkim spokojem ducha i z uczuciem najzupełniejszego poddania się i cierpliwości...

Śmierć jego była nie mniej sławna jak życie, albowiem w ostatnich chwilach jego życia ziemia się zatrzęsła, poruszyły się góry, słońce się zaćmiło, a na żałobne jego mary spadło mnóstwo kwiatów. Żaden ogień nie mógł strawić jego ciała, które się też samo strawiło żarem pobożności...

Powiedzieliśmy, że legenda ta nie we wszystkich buddyjskich szkołach jest taż sama; ale różnice te nie są istotne. Dla przykładu zaznaczamy jedną z takich różnic: według niektórych opowiadań, dla poczęcia Sakya matka jego została porwana do nieba i Budda wstąpił do jej łona pod postacią białego słonia.

Wiele szczegółów powyższej legendy dziwnie jest podobnych do faktów ewangelicznych, jako to: poczęcie dziewicze, ofiarowanie w świątyni, przepowiednie starca, przybycie królów z darami, pokusy, cuda przy śmierci zaszłe i t. d. Ale nikt poważnie twierdzić nie może, iż opowiadanie ewangeliczne, proste, naturalne i bez pretensyi, jest naśladownictwem tych nadętych aplifikacyi, tego nadmiernego mnóstwa niepotrzebnych cudów, któremi przepełniona historya Buddy.

Niepodobna oznaczyć, co jest prawdą w tem opowiadaniu. Jedno, co można z całą utrzymywać pewnością, jest to, że buddyzm miał swego założyciela i że ten założyciel był pustelnikiem, ascetą, bramińskim doktrynom mocno niechętnym.

Wielu uczonych europejskich chciało w tych legendach widzieć proste przystosowanie do Buddy starożytnych mitów słonecznych. Być bardzo może, iż tak jest po części, ale wiele odrębnych rysów niepodobna odnosić do mitów tego rodzaju.

Niemniej wątpliwa jest również epoka życia Buddy; co do czasu jego śmierci chwieją się uczeni pomiędzy rokiem 543 a 370 przed nar. Chr. Napisy, wyjaśnione przez Barth'a, mają ustalić tę datę na r. 450.

Atoli, chociażby się udało stwierdzić, że założyciel buddyzmu żył w tej epoce, to jednak niepodobna oznaczyć czasu powstania legend, któremi upiększono jego historyę. Mogły one doskonale być wymyślone w pięć lub sześć wieków po jego śmierci, a przeto w czasie, kiedy Ewangelia była już znana w Indyach, i wskutek tego nie mają najmniejszego znaczenia historycznego.

Często przedstawiano buddyzm jako gwałtowną reakcyę przeciw braminizmowi; prawda to tylko częściowa. Początkowo Budda nie zamierzał walczyć przeciw braminom, lecz poprostu usiłował tylko na inny sposób, aniżeli oni, rozwiązać zagadnienie ostatecznego wyzwolenia (*moxâ*), teorya bowiem bramińska wydawała mu się niemożliwą do przyjęcia. Wierzył on tak samo jak wierzyli bramini w metempsychozę, w kolejne egzystencye i połączone z niemi cierpienia; — aby ich uniknąć i pozostawać w Wielkiem-Wszystko, nie uważał Budda za dostateczne oddawać się zewnętrznej choćby najostrzejszej pokucie, a tem mniej jeszcze — przekonaniu, że się jest czemś tem samem co Brahma. Utworzył więc nowy system; lecz ponieważ ten system ogarniał ludzi ogólną miłością, powszechnem politowaniem, nie uwzględniał przeto bynajmniej ani kast, ani przywilejów braminów i kszatryasów; musiał więc w końcu wzniecić przeciw sobie ich niezadowolnienie i pobudzić ich do zagłady doktryny, tak bardzo ich interesom szkodliwej.

Braminizm strącił już bogów z ich niebieskich tronów i upatrywał w nich już tylko objawy życia, objawy bytu powszechnego, wyższe nieco od tego, co nazywamy ludźmi. Budda uważał bogów za coś jeszcze mniejszego, a mędrca buddyjskiego, człowieka, który się stał buddą, wyniósł po nad dawnych nauczycieli świata; samego Brahmę nawet postawił niżej od nowych świętych. Zresztą, sami bramini poprzedzili reformatora na tej drodze, wystawiając niekiedy swego wielkiego boga w roli „niegodnej uczciwego człowieka.“

Sakya-Muni, czyli twórca buddyzmu, ktokolwiek nim był, bynajmniej się nie zajmował zagadnieniami z zakresu matafizyki, nie myślał o naturze Boga, o naturze jestestw wszechświata, o początku człowieka; cel jego był czysto moralny, zwrócony wyłącznie do zadań praktycznych. Również nie głosił on wprost zniesienia kast, lecz, dopuszczając do zbawienia ludzi należących do kast najbardziej nawet upośledzonych, co więcej, polecając swym uczniom pracować nad ich zbawieniem, stawiał tem samem zasadę, która z konieczności musiała sprowadzić wywrócenie instytucyi kast, jak również tych podpór, na których się one wspierały.

Co się tyczy Vedów, bramini mieli je jeszcze w poważaniu, — jedni wewnętrznie, drudzy tylko pozornie; ci ostatni w praktycznem nauczaniu odejmowali im wszelką powagę. Sakya-Muni zgadzał swe słowa ze swemi zasadami i odrzucał powagę tych ksiąg świętych...

Istota buddyzmu, jego cel jedyny i całe jego pole działania zamykało się w wyzwoleniu człowieka od nieszczęść ziemskich i od nieszczęśliwego odrodzenia się po śmierci, — w środkach otrzymania tego wyzwolenia dla siebie samego i dla innych. Gdyż w tem właśnie zachodzi różnica pomiędzy buddyzmem a braminizmem, że ten ostatni ze swych zwolenników czyni pustelników, o sobie samych tylko myślących, Sakya-Muni zaś zastępuje życie indywidualne na pustyni życiem wspólnem.

Dla niego środkiem wyzwolenia się było nabycie doskonałości moralnej przez spełnianie cnót i zwalczanie namiętności, przez wyrzeczenie się dóbr doczesnych i przez gorliwość względem innych ludzi; przy pomocy tych środków dochodzi się do ostatecznego terminu, który Sakya-Muni oznacza wyrazem *nirwâna*. Aby łatwiej dojść do tego celu, jak również, aby się skutecznie wzajemnie wspomagać zgodnie z zasadami swej sekty, uczniowie Buddy mieli porzucać świat i zdala od ludzi wieść życie wspólne.

Co do samej „*nirwany*,“ to o jej istocie sami nawet buddyści rozmaicie dziś sądzą. Dla jednych jest to zwykłe unicestwienie, dla innych zaś — pogrążenie się w bycie powszechnym, jakoby rzucenie kropli wody do oceanu; dla innych jeszcze jest to stan szczęścia. Buddy zaś samego poglądy na to zagadnienie są nam nieznane; drugie z tych zdań zdaje się być najprawdopodobniejszem, jeśli się przypuszcza, że ten byt powszechny jest bezwiedną jakąś nieruchomą masą.

Takie są oto podstawy i wielkie zasadnicze *principia* buddyzmu, lecz żeby go lepiej zrozumieć, trzeba wejść bliżej w niektóre szczegóły. Naprzód tedy Sakya-Muni opierał swój system na rozumowaniu następującem:

Nieszczęścia pochodzą z istnienia, z rodzenia się; przyczyną tego ostatniego jest pragnienie, a pragnienie jest owocem błędu, złudzenia. Żeby zniszczyć to pragnienie, a przez nie — odradzanie się, trzeba poznać prawdę; przez nią tłumi się w sobie pragnienie, a stłumiwszy pragnienie, odbiera mu się źródło, wskutek czego odradzanie się zatrzyma, a istnienie się przerwie. Aby stłumić pragnienie przez wiedzę, trzeba stłumić wszystkie namiętności, będące owocami błędu.

W rozumieniu Buddy nie ma pierwszej zasady, stworzyciela czyli twórcy jestestw; istnieje tylko gruba masa bytu powszechnego. W tej to masie dotknięcie, do siedlisk sześciu zmysłów spowodowywa wrażenie; wrażenie wytwarza pragnienie, które z kolei wytwarza istnienie przez wrażenie; z istnienia pochodzi rodzenie się (rzeczy bardzo różne w buddyzmie), a z rodzenia się pochodzą nieszczęścia, starość, śmierć, odradzanie się w metempsychozie. Odnośnie do siedlisk zmysłów, tworzą się one przez pojęcie, przez nazwy i przez kształty, których dostarcza świadomość, wprowadzona w błąd przez nieświadomość. Duszy żadnej nie ma, a wiara w odpowiedzialność po za grobem jest błędem. Istota ludzka odradza się po śmierci przez pragnienie, — w postaci, odpowiadającej postępowaniu jej w życiu poprzedniem.

Panowanie nad namiętnościami wymaga koniecznej znajomości czterech wielkich prawd: 1) rzeczywistości boleści, 2) powszechności boleści, 3) nirvâny — kresu rodzenia się i końca boleści, 4) sposobu zbawienia, zawierającego ośm dróg: wiary, sprawiedliwości w sądzie, szczerości w mowie, czystości intencyi, życia skupionego i świętego, stanu zakonnego, stosowania się do przepisów, ćwiczenia pamięci i odpowiedniego rozmyślania celem uchronienia się od przeszłych niewiadomości i błędów.

Buddysta ma cztery stany do przejścia: 1) stan pierwszego nawrócenia, w którym buddysta przestaje z dobrymi, słucha kazań, zastanawia się i praktykuje cnotę, wyzwalając się tym sposobem powoli od błędu, zwątpienia i od wiary w skuteczność obrzędów i ceremonii; 2) stan, w którym może jeszcze powrócić do świata; 3) stan, od którego nie ma już powrotu; 4) stan Arhat'u, w którym wnętrze jego jest swobodne, wolne od wszelkiego pragnienia rzeczy zewnętrznych, od pychy i złudzenia, od zwątpienia, od miłości i od nienawiści; od pragnienia życia czy tu na ziemi, czy w jakimkolwiek niebie. Gdy buddysta całkowicie jest wyzwolony od więzów grzechu, jest wtedy *Asekha*, gdy zaś przyswoi sobie doskonałość, zostaje *Buddą*, czyli człowiekiem *oświeconym* na prawdziwej drodze nirvany.

Uczniowie Buddy dzielą się na dwie klasy: na świeckich i zakonników. Pierwsi mają obowiązek spełniać ogólne przepisy moralności: nie zabijać, nie kraść, nie kłamać, nie upijać się, strzedz się czynów niepowściągliwości, wstrzymywać się od nadzwyczajnego posiłku wieczorem, nie używać wieńców i pachnideł, sypiać na macie, i zachowywać pewne dni postu. Cztery ostatnie przepisy są raczej polecane aniżeli nakazywane. Świeccy mają nadto zachować zobopólne obowiązki rodziców i dzieci, nauczycieli i uczniów, małżonków, przyjaciół i towarzyszów, panów i sług, świeckich i duchownych, jak również obowiązki miłości, bezinteresowności i szczodrobliwości względem wszelkiego żyjącego jestestwa. Powinni się poświęcać dla innych i okazywać miłość dla ogółu, zarówno jak czystość, cierpliwość, odwagę, rozważanie i wiedzę.

Kto jednakże, nie osiągnąwszy *nirvâny*, żył mimo to uczciwie, odrodzi się po śmierci, ale w lepszym bycie, i tak przez transmigracyę dosięgnie ostatecznych granic.

Zakonnicy buddyjscy podlegają surowej i ścisłej karności. Mają mieszkać w klasztorach, albo na pustyni, i żyć tylko z jałmużny,

którą zbierają w drewnianą miseczkę, strzegąc ustawicznie ścisłego milczenia. Przyodziani w zebrane po drodze łachmany albo w starą używaną odzież żółtej barwy, z głową ciągle ogoloną, muszą odmawiać sobie wszelkiej cielesnej przyjemności i oddawać się rozmyślaniu, nauczaniu, oraz czynom miłosierdzia. Głównem ich pożywieniem ma być ryż, korzonki i jarzyny; posty mają bardzo częste. Pokarmy stałe mogą przyjmować tylko rano aż do południa.

Niepowściągliwość, złodziejstwo i mężobójstwo pociągają za sobą natychmiastowe wydalenie z klasztoru. Dwa razy miesięcznie muszą zakonnicy wyznawać publicznie swe winy, celem otrzymania za nie zewnętrznego przebaczenia. Rozmyślanie jest pięciorakie względnie do tego, czy ma za przedmiot miłość dla stworzeń, współczucie z ich nieszczęściami, radość ze szczęścia innych, znikomość ciała, jego niedoskonałości i nędze, obojętność na dobro i zło doczesne. Ta zaś obojętność ma cztery stopnie: wiedzę, która tłumi namiętności, wyrzeczenie się swego sądu, obojętność, ekstazę, wywołującą niecierpiętliwość i prowadzącą od świata form do świata próżni, i od braku wszelkiej formy do braku wszelkiej idei.

Zakonnik buddyjski nie składa żadnego ślubu posłuszeństwa; ma tylko obowiązek poważać przełożonych klasztornych. Nie zobowiązuje się również na zawsze; może porzucić klasztor i powrócić do świata. Obecnie nowicyusze mogą wstępować do klasztoru w ósmym roku, a zostawać zakonnikami w dwudziestym roku życia.

Po śmierci Sakya-Muni'ego buddyzm nie przestawał szerzyć się dalej; król Magadha popierał go wszystkiemi siłami, zakładał i uposażał liczne klasztory. Pomniejsi książęta i niżsi naczelnicy czynili toż samo, aby zakonników buddyjskich przeciwstawić bramińskim i coraz bardziej ograniczać potęgę tych ostatnich. W ślady ich wstąpił śmiały awanturnik Kandragupta, który po śmierci Alexandra W. wypędził greków z Indyi i opanował większą część półwyspu. Lecz rozwój buddyzmu nastąpił głównie w III w. przed Chr., pod wnukiem zdobywcy, wielkim *Asoka* albo *Piyrdasi*, nawróconym i całkowicie oddanym doktrynom buddyzmu. Za jego panowania zwiększyła się ilość nawróceń, a propaganda ogarnęła całe Indye. Jeden z synów króla Mahenda sam rozszerzał buddyzm na Ceylonie, podczas gdy drugi z synów zaniósł go aż do Kaszmiru, gdzie zapanował pod rządami króla Kuniszka. Po tej epoce rozkwitu nastąpił okres ustawicznego upadku skutkiem opozycyi ze strony królów i braminów. W VII w. po Chr. buddyzm znikł prawie zupełnie z Indyi, czy to, że zaczął podlegać prześladowaniu, czy też że usiłowania panujących i braminów zdyskredytowały go najzupełniej w opinii ludu. Działały prawdopodobnie i jedna i druga z wymienionych przyczyn. Wtedy istniał buddyzm tylko w swym kraju rodzinnym, w krajach Siamu, Kambodży i Annamu, na Ceylonie i nieco w Keszongu.

Około połowy I w. po Chr. przeniknął do Chin. W ciągu długich stuleci niewielu zdobył sobie zwolenników, ale zwolenników całą duszą mu oddanych, jakimi byli pielgrzymi Fahien (w IV w.) i Hiuen-Sang (w VII w.), którzy z pobożności przebiegli wdłuż

i wszerz ziemie buddyjskie w poszukiwaniu tekstów świętych. Pośród rozmaitych kolei losu, raz popierany, drugi raz prześladowany, wsiąknął nareszcie buddyzm w religię i w obrzędy państwa niebieskiego. W Tybecie zakorzenił się ostatecznie z pomocą króla około r. 632 i dał początek lamaizmowi. W Mongolii uznany został za religię państwową przez króla Kubilaichana, który długo się namyślał, czy ma zostać chrześcijaninem. Na wybór wiary wpłynęło pragnienie zapewnienia sobie wierności Tybetu, oraz pycha panującego, który nie chciał uznać nad sobą żadnej wyższej powagi i kazał się ogłosić synem i namiestnikiem niebios. W Mandżuryi już w X w. miał buddyzm swoich adeptów; w XII w. posiadał już swe świątynie, chociaż rząd mu się mocno sprzeciwiał; w XVI w. w nowem państwie mandżurskiem Budda pod podwójnem imieniem *Fusihi* i *Fusa* otrzymał już miejsce w rzędzie duchów, którym Mandżurowie składali ofiary i do których zanosili swe modły; ale nie panował on bynajmniej nad ich umysłami. [1]) Do Japonii przedarł się buddyzm w VI w. po Chr. i zaczął panować w sposób szczególny.

Przy tem szerokiem rozpowszechnianiu się buddyzm coraz bardziej ulegał głębokim wewnętrznym przemianom. Od samego początku zauważono rodzące się i zwiększające na łonie jego niepo rozumienia, sekty i osłabienie w praktykach religijnych, które przekształciły wiarę i etykę buddyzmu. Król Piyadasi zwołał do Patua wielkie zgromadzenie uczonych buddystów, celem wznowienia pierwotnej czystości nauki i karności. Na tym właśnie zgromadzeniu uczonych postanowiono też rozesłać na wsze strony nauczycieli i głosicieli nauki. Podług tego co mowi Gori, już król Magadhy, uczeń Buddy, Adżasatni, zwołał podobneż zgromadzenie, a w sto lat potem król imieniem Kalasoka, toż samo, zdaje się, uczynił; nie ma wszakże pod tym względem pewności. Na tem zgromadzeniu miano jakoby potępić wszelkie złagodzenia, poczynione w przepisach karności buddyjskiej. Kaniszka, którego królestwo rozciągało się na północ od Indyi, zwołał czwarte zgromadzenie, na które udało się pięciuset zakonników buddyjskich, a czynną rolę odgrywał na niem pielgrzym Hiuen-Sang, który pozostawił opis swoich podróży. Ostatnie to zgromadzenie ograniczyło się na ustanowieniu trzech komentarzy do ksiąg fundamentalnych. Zgromadzeniom tym dosyć często nadają nazwę *Koncyliów*, aby je uczynić podobnemi do wielkich soborów chrześcijańskich. Całe zaś podobieństwo ich polega na tem, że tu i tam odbywa się zjazd uczonych w zakresie religijnym w celu radzenia nad przedmiotami wiary i religijnych praktyk.

W rozwoju swym i w przemianach, jakim uległ z czasem, przybrał buddyzm dwa główne kierunki o wręcz odmiennych rysach. Stąd dzieli się on na buddyzm południowy, panujący przeważnie na Ceylonie i na wschodnim półwyspie indyjskim, oraz na buddyzm północny, rozszerzony w dzisiejszych Chinach i w Japonii. Pierwszy w ogóle pozostał wiernym myśli swego założyciela; *nir-*

[1]) Prw. *Harlez.* Histoire de l'Empire de Kin. — *Harlez.* La religion nationale des Tartares.

vânę wykonywa jeszcze przez praktyki wyrzeczenia się siebie i pokuty. Drugi zaś pomieszał się więcej lub mniej z religijnemi pojęciami ludów, wśród których się rozszerzał, nadał sobie odpowiednią mitologię, czyli raczej przemienił się w rzeczywiste bałwochwalstwo. Sam Budda zaczął być bóstwem, na cześć którego wznoszą się świątynie i ołtarze, którego czczą i do którego modły się zanoszą.

W Tybecie i w Japonii nauka buddyjska panuje dosyć powszechnie; ale gdzieindziej, a zwłaszcza w Chinach, buddyzm zasadza się na zaliczaniu Buddy i osobistości buddyjskiego Olimpu do rzędu duchów, których się w potrzebie błaga o łaski odpowiednie, oraz na składaniu darów bonzom dla otrzymania przebaczenia za błędy i uwolnienie od kar piekła. W krajach tych rzeczywiście buddyzm naucza, że istnieje wiele krain piekielnych, coraz to straszniejszych, dokąd idą dusze ludzi złych, a szczególnie tych, którzy odmawiali jałmużny bonzom. I przeciwnie, jałmużny te mogą zapewnić wiernym szczęśliwy los w życiu przyszłem. Z tego samego już można widzieć, że mniemany buddyzm chiński naprawdę wcale nie jest buddyzmem.

Mitologia buddyjska przedstawia odrębną cechę abstrakcyi i wyrachowania, wypływających z jej natury. Zdaje się ona być wytworem bramińskich rozumowań, zmodyfikowanych wprawdzie, ale nie całkowicie zmienionych. Mitologia rzeczona uznaje naprzód rodzaj Bramy w osobie *Adibuddy* — czyli pierwiastku Buddy, który przebywa w próżni, a który nazywa się także „naturą“ *(svabhava)*. Ten Adibudda stworzył buddów rozmyślających *(diani buddha)*, następnie t. zw. *bodisatwa*, czyli buddów w zarodku, świętych na to przeznaczonych, aby się w przyszłości stali buddami, obecnie zaś mieszkających w niebie, oraz *manuszyabuddha*, czyli buddów ziemskich, którzy owych niebiańskich buddów przedstawiają na ziemi. Z tymi łączą się *Mandżusri*, uosobienie mądrości i *Avalokiteswara* (mistrz miłosiernie spoglądający ku dołowi) — uosobienie potęgi, dobroci, współczucia. Tych dwóch ostatnich znał już Fahien i ci weszli w skład systemu buddyzmu południowego.

Z czasem fantastyczne te kreacye rozmnożyły się liczebnie i stały się przyczyną zwyrodnienia buddyzmu w pośród dziwnej mieszaniny pojęć prawdziwych i zdrowych z tem wszystkiem, co najbardziej zepsutego wytworzył zabobon i nieczysty kult Sivy, w którym to kulcie czyste praktyki pierwotnego buddyzmu zastąpione zostały przez zwyczaje niemądre a niekiedy nawet zbrodnicze.

Przeciwnie, jeszcze dziś na południu Indyi, na Ceylonie i w Syamie spotkać można klasztory buddyjskie, którym niepodobna odmówić cnót rzeczywistych i prawdziwych, głębokiej wiary w ich naukę i ścisłej karności zakonnej.

Wszystko, co się wyżej powiedziało, wykazuje dostatecznie, jak należy rozumieć to, co mówią o nadzwyczajnej ilości buddystów na ziemi. Rhys-David w ostatniem swem dziele (*Buddism.* Londyn 1886) liczy ich 500 milionów, z których w samych Chinach mieszka 414 milionów. Wiemy, co to znaczy. W Chinach znajdujemy olbrzymią masę ludności, która uważa niekiedy Buddę za

przedmiot swej czci religijnej, ale która po za tem troszczy się nadzwyczaj mało o jego naukę, i wśród której nikt zagadniony nie odpowie, że jest buddystą.

A cóż dopiero powiedzieć mamy o tem osławionem porównywaniu chrystyanizmu z buddyzmem, i o stawianiu tego ostatniego na równi — jeśli nawet nie wyżej — od chrystyanizmu? Czyż po tem co się powiedziało trzeba dowodzić, że takiego porównywania poważnie traktować nie można? Wszystko, co buddyzm posiada zdrowego, ogranicza się do kilku przepisów moralności. Metafizyka jego jest bezrozumna i wcale się nie różni od materyalizmu. Tak samo się rzecz ma z pojęciami antropologicznemi i kosmogonicznemi. Moralność buddyzmu opiera się na podstawie nierozumnej idei metempsychozy i nie przedstawia człowiekowi innych widoków na przyszłość, jak tylko życie w umartwieniach i pokucie, które się wreszcie kończy w nicości lub w zatraceniu osobowego istnienia, poczem znów powrócić ma to samo co było poprzednio. Co więcej, moralność ta nie ma żadnego podnioślejszego zadania nad uwolnienie człowieka od bolesnego odradzania się w metempsychozie. Bóg chrześcijański powiada: błogosławieni ubodzy, błogosławieni, którzy cierpią, błogosławieni maluczcy i pokorni, albowiem ja ich powołam do siebie, w światłości niebieskiej; ziemski zaś nauczyciel buddyzmu głosi: błogosławieni ubodzy, pokutnicy, bo istnieć przestaną! Co za olbrzymia różnica! Dzisiejsi buddyści bronią się od zarzutu ateizmu i utrzymują, że czczą Boga i uważają Go jako *prawo powszechne*. Ale to pozór tylko! Prawo to jest czystą abstrakcyą i nie będzie nigdy bytem osobowym i działającym. Zestawcie zresztą taki *Ojcze nasz* z buddyjskiemi księgami kanonicznemi, a odrazu poznacie, jak olbrzymia między niemi różnica. *(Harlez).*

X. W. S.

C.

„CEL UŚWIĘCA ŚRODKI.“ — „Jak czarna barwa skóry jest nieodłączna od pojęcia negra, tak nieodłączna jest od pojęcia jezuity sławiona zasada: cel uświęca środki.“ Słowa te wygłosił przed 40 laty protestancki pisarz Fischer [1]), wypowiadając powszechne nieledwie przekonanie nieprzyjaciół Kościoła o moralności Jezuitów. Ponieważ niemoralne to zdanie ma się rzekomo zawierać w jezuickich podręcznikach teologicznych, aprobowanych przez władze kościelne i używanych po szkołach kościelnych, jak również ponieważ ma ono być jakoby stosowane w praktyce zakonu, nie potepianej wszakże przez Kościół, przeto pośrednio jest ono przypisywane zasadom moralności kościelnej i z tego względu powinno znaleść wyjaśnienie w niniejszym Słowniku.

I. Według brzmienia aforyzmu: cel uświęca środki, wszelkie nawet najprzewrotniejsze czyny są uprawnione i godziwe, jeśli dążą do celu dobrego.

Że tej zasady nie można przypisywać ani Kościołowi, ani żadnej instytucyi kościelnej, świadczy 1-o nauka Kościoła i pisarzy kościelnych, 2-o nielogiczność tej zasady, 3-o zdania bezstronnych protestantów.

I. Zasada taka jest wręcz przeciwna moralności katolickiej i wszystkim katolickim pisarzom. Na dowód mógłbym przytoczyć wszystkich—i właśnie jezuickich—pisarzy XVII, XVIII i XIX-go wieku. Jeden z najznakomitszych teologów-moralistów XVII w., Paweł Laymann, tak pisze o czynach ludzkich w pierwszej księdze swej wielkiej Teologii Moralnej: „Okoliczność dobroci celu nie czyni bynajmniej dobrą czynności złej z natury swojej, lecz pozostawia tę czynność wprost i pod każdym względem złą *(simpliciter et undequaque);* np. kto kradnie, aby dać jałmużnę, popełnia niemoralny czyn niesprawiedliwości, nie zaś dobry czyn miłosierdzia.“

O. Laymann powołuje się w tem na naukę św. Augustyna, który mówi: „kłamać, by komuś pomódz, jest grzech, tak samo jak okradać bogatego, by módz rzecz skradzioną dać ubogiemu.“ Tegoż samego naucza św. Augustyn w piśmie swojem przeciwko kłamstwu (cap. 7), gdzie w ogóle powiada: „Pod żadnym pozorem nie można czynić tego, co napewno jest grzechem, chociażby nawet ten pozór był rzeczą dobrą, celem dobrym albo zamiarem do-

---

[1]) Aburtheilung der Jesuitensache. Leipz. 1853 str. 54.

brym.“ I sam apostoł potępia to zdanie mówiąc: (Rom. IV, 8) „A nie mamy czynić złych rzeczy, aby przyszły dobre.“ [1])

Poważny moralista niemiecki XVIII w., O. Edmund Voit, profesor na Uniw. w Würzburgu, w swojej teologii moralnej tak mówi: „Wszelki wybór złego celu jest zły... albowiem, jak to już wyżej powiedziano, samo pożądanie przedmiotu, uważanego za zły, sprawia, że czyn staje się niemoralnym... Jeśli kto dąży do dobrego celu z wyraźnem zastosowaniem środka złego, cała czynność jest bezwzględnie zła.“ [2])

Z dawnymi teologami najzupełniej w tym przedmiocie zgadzają się nowi. Najnowszem dziełem, dotyczącem naszego przedmiotu, jest dwutomowa Filozofia Moralna O. Cathrein'a. Czytamy tam (w rozdziale *o przyczynach czyli źródłach subjektywnej dobroci woli)* co następuje: „*Wszystkie czynności, przedmiotowo obojętne pod względem moralnym*, jak np. posiłek, praca i t. p., jak również *wszystkie czynności objektywnie dobre pod względem moralnym* jak np. dawanie jałmużny, modlitwa i t. p. są dobre albo złe, względnie do tego, czy wola, z której te czynności pochodzą, była zła albo dobra... A przeciwnie, wszystkie czynności zewnętrzne *objektywnie złe*, jak np. kłamstwo, krzywoprzysięstwo, złodziejstwo, biorą wprawdzie całą swą *subjektywną* złość od wewnętrznego aktu woli, ale ten akt woli przy bliższem poznaniu go musi być koniecznie zły, gdyż odnosi się do przedmiotu złego. Albowiem wola, która chce złego, jest zła i złości swej udziela zależnej od siebie czynności... Wolę, skierowaną do przedmiotu pod względem moralnym złego, żaden cel zewnętrzny nie może uczynić dobrą. A zatem kto uznaje przewrotność kradzieży, żadnego nie może wynaleść takiego celu kradzieży, w którymby wola jego nie była zła.“ [3])

Jeszcze wyraźniej tę samą myśl wypowiada w swym katechizmie O. Deharb: „*Pyt.* Do czego obowiązuje nas prawdziwość i wierność Boga? *Odp.* Do mówienia prawdy zawsze i do dotrzymywania czynionych obietnic. Ponieważ Bóg jest prawdą odwieczną, przeto musi się mu niepodobać wszelkie kłamstwo; dla tego też kłamstwo nigdy nie może być dozwolone, choćby nawet zamiar był najlepszy, i choćby to kłamstwo uchronić miało od największego nieszczęścia, nawet od grzechu; albowiem nie godzi się nigdy czynić źle, aby wynikło dobre.“ [4])

Toż samo mówią wszyscy teologowie i moraliści kościelni z pomiędzy wszystkich zakonów, zarówno Jezuitów, jak Dominikanów i księży świeckich; a pomiędzy tymi są tacy, jak O. Busenbaum w XVII w., którego *Medulla* w ciągu 200 lat (1645 — 1848) miała aż 200 wydań, używanych za podręcznik po szkołach kościelnych, i św. Alfons de Liguorio, który używał wspomnianej Medulli Busenbauma za tekst do napisania swojej teologii moralnej.

---

[1]) *Layman.* Theol. Moralis. Lib. I. tract. 2. c. 9. Ed. Bambergae 1669. str. 27.

[2]) Theologia Moral. concinnata a p. Edm. Voit, S. J. Edit. 6-a. Wirceburgi. 1769, I. 18 nst.

[3]) *Cathrein.* Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung. Freibg. im Br. 1891. I. 232.

[4]) „Erklärung des katholischen Katechismus.“ Paderborn. 1857. I. 256.

Z danych powyższych, szereg których moglibyśmy łatwo przedłużyć w nieskończoność, wyprowadzamy dwa wnioski: 1-o Kto zna choćby powierzchownie *karność Kościoła* i odwieczną jego skwapliwość w piętnowaniu zasad błędnych, ten rozumie, że tenże Kościół nie pozwoliłby uprawnionym przedstawicielom swej wiedzy, czy biskupom, czy zakonnikom, bezkarnie głosić tak przewrotnej zasady, jaką jest omawiana: „cel uświęca środki;“ 2-o Kto ma choćby słabe pojęcie *o etyce i sposobie postępowania Kościoła katolickiego*, nigdy się na to nie zgodzi, aby Kościół pozwalał przez 200 lat z górą po szkołach swych używać za podręcznik nauki moralności chrześcijańskiej książkę, głoszącą zasadę, wręcz przeciwną nauce kościelnej. 3-o Byłoby wreszcie rzeczą niezrozumiałą, jakim sposobem tak świątobliwy, czysty i uczony biskup jak św. Alfons, mógł wybrać za tło do swej teologii przewrotny podręcznik O. Busenbauma, a Kościół takiego biskupa przyozdobił zaszczytnem mianem Doktora Kościoła, i nagrodził wyjątkową pochwałą, że w jego pismach nie ma nic „censura dignum,“ nic godnego nagany.

Frazes zatem: „cel uświęca środki,“ jest obcy pisarzom kościelnym, bez względu na ich charakter zakonny, kapłański czy biskupi.

II. Żaden poważny pisarz kościelny nie przyjmie zasady: cel uświęca środki, gdyż zasada ta jest *nielogiczna*, albowiem w niej środek i cel zamiast się harmonijnie zespalać, jako przyczyna ze swoim skutkiem, pozostają względem siebie w odwrotnym stosunku— co twierdzi cel, zaprzecza środek. Taka sprzeczność moralna w jednolitej naturze umysłu ludzkiego jest psychologicznie niemożliwa. Żaden poważnie myślący człowiek rządzić się nią nie będzie, a przeto trudno chyba najpoważniejszy rodzaj przekonań i piśmiennictwa, jakim jest piśmiennictwo teologiczne, posądzać o wieczne kuglarstwo. Nie tylko w dziedzinie wiary, w zakresie pisanego prawa, ale w życiu codziennem, społecznem i rodzinnem, są pewne niezłomne zasady moralne, które mimowolnie wszyscy odczuwamy i któremi się chcąc nie chcąc rządzimy. Do takich zasad moralnych należy wrodzona człowiekowi uczciwość, która nie dałaby się długo deptać nielogicznej zasadzie, pozwalającej na wszelką przewrotność dla jakiegoś — może często urojonego — dobrego celu. Umysł ludzki w wyjątkowym tylko wypadku mógłby cierpieć podeptanie swej natury, ale nie pozwoliłby nigdy na wytworzenie systemu, szkoły, — co się właśnie lekkomyślnie zarzuca pewnemu szanownemu i najuczeńszemu zgromadzeniu kościelnemu.

Pomimo to jednak starano się wyszukać w pismach jezuickich pisarzy miejsca, zawierające rzekomo niemoralną zasadę, że cel uświęca nawet najprzewrotniejsze środki. Ale ile razy z tryumfem przytaczano tego rodzaju ustępy, tyle razy nogami deptano najpierwotniejsze zasady krytyki naukowej. Zapominano o tem, że przekonania danego jakiegoś pisarza poznaje się nie z oderwanego pojedynczego zdania, lecz z odnośnych w jego dziele ustępów, obszernie omawiających zagadnienia, o które chodzi. Tymczasem w przedmiocie zasady „cel uświęca środki,“ postępowano odwrotnie. Wyrywano z ciągu rozumowania pojedyncze wyrażenia, nada-

wano im błędne znaczenie i tak przekształcone a niezrozumiane przypisywano jezuitom. [1])

To też mają słuszność pisarze kościelni, gdy energicznie przeciw temu potwornemu zarzutowi protestują. Między innymi sławny misyonarz niemiecki w pierwszej połowie bieżącego stulecia, O. Roh, w r. 1852 wystąpił na kazalnicy we Frankfurcie n. M. z następującem oświadczeniem: „1-o Jeśliby ktokolwiek prawnemu wydziałowi Uniw. w Heidelberdzie lub w Bonn, przedstawił książkę, napisaną przez jezuitę, a zawierającą zdaniem fakultetu tę ohydną zasadę: cel uświęca środki, (w tych lub równoznacznych wyrazach), natenczas zobowiązuję się podług wskazówek rzeczonego fakultetu wypłacić okazicielowi takiej książki 1000 złotych reńskich. 2-o Kto zaś przeciwnie, dowodu przezemnie wymaganego nie złożywszy, tę haniebną zasadę słowem lub piórem przypisywać będzie zakonowi jezuitów, ten jest bez czci i wiary potwarcą.“ Prosił przytem O. Roh obecnych, aby się starali możliwie rozpowszechnić to jego oświadczenie. Ale poszukiwania za taką książką spełzły na niczem. Toż samo oświadczenie powtórzył O. Roh na ambonie w Halle w początkach r. 1862, gdzie prof. Tholluck słuchaczom swym na uniwersytecie omawiany zarzut dyktował, a w następnym 1863 r. — w Bremie, gdy się ukazała tam anonimowa broszura z bezmyślnym tym zarzutem. Ale ani tu, ani nigdzie nie sięgano po naznaczoną nagrodę i 1000 reńskich wciąż pozostawało w kieszeni misyonarza.

W tem pewien predykant protestancki, Maurer, ogłasza broszurę pod napisem: „Nowe zwierciadło Jezuitów [2]), w której ogłasza światu, że znalazł żądany przez O. Roh dowód w książce Busenbauma, autora XVII w. [3]). W przytoczonem zaś przez tegoż Maurera miejscu czytamy takie zdanie: „Cum finis est licitus etiam media sunt licita“ (gdy cel jest dozwolony, godziwy, wtedy i środki są dozwolone). Maurer zaś i wielu innych, przed nim i po nim idących, powiadają, że w zdaniu powyższem zawiera się drugie, domyślne niejako zdanie: cel uświęca środki. Jest-to błędne tłómaczenie, gdyż przytoczone wyżej zdanie Busenbauma z góry wyklucza wszelkie środki niemoralne. Wszyscy katoliccy moraliści, nie wyłączając jezuitów, przyjmują następujące zdanie jako zasadniczą regułę w moralności: „Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu,“ t. zn., dobra jest czynność jakaś wtedy dopiero, gdy wszystko w niej jest dobre, zła zaś, gdy zawiera brak jakikolwiek. Cel jakiś przy pomocy przewrotnego jakiegoś środka osiągnięty lub osiągnąć się mający, już tem samem jest zły i nigdy nie dozwolony.

Z łatwością odparł wystąpienie Maurera O. Roh, wykazując mu [4]) błędne tłómaczenie słów Busenbauma, niezrozumienie i naciąganie wyrazów do swego z góry powziętego przekonania. Wprawdzie Maurer postawił wydziałowi prawnemu na uniw. Heidelberskim żądanie 1000 guldenów za swój wynalazek, ale cofnął je za radą jakiegoś dobrze myślącego członka tegoż fakultetu. I tak do dziś

---

[1]) Np. *Maurer.* Neuer Jesuitenspiegel, insbesondere Beweis. das die Jesuiten den Satz lehren: Der Zweck heiligt die Mittel. Mannheim. 1868.

[2]) Neuer Jesuitenspiegel. jak wyżej.

[3]) „Medulla theol. Moral.“ lib. IV, cap. III, dub. VII, art. II, resol. 3.

[4]) W pisemku. „Das alte Lied. Der Zwech heiligt die Mittel, in Texte verbesset und auf eine neue melodie gesetzt. Freiburg im Br. 1869.

dnia pozostaje niezdobyte premium, ogłoszone przez O. Roh przed kilkudziesięciu laty, i zdobyte nigdy nie zostanie, gdyż kłamstwo zawsze pozostanie kłamstwem.

III. Przyznają to otwarcie uczciwsi z pośród pisarzy, przeciwnych Kościołowi i jezuitom. Büchmann np. nazywa w mowie będące zdanie „przekręcaniem zdań jezuickich“ [1]) Tegoż samego zdania jest Wander [2]), a Hertslet zapewnia [3]), że „jezuici nigdy nie uczyli zasady: cel uświęca środki t. zn. nie w tak brutalnie szorstki sposób (ani nawet subtelnie i przenośnie), jak to wogóle niesie powszechne o nich przekonanie, jednostronne bardzo i pełne przesądów, zaczerpnięte ze złych raczej romansów, aniżeli z poważnych dziejów.“ Protestancki zaś radca, Fischer, tak kończy swe poszukiwania nad zarzutami czynionymi Jezuitom: „Rzecz dla mnie niepojęta, powiada on, jak się to stało, że całemu, z najmędrszych ludzi złożonemu zgromadzeniu, przypisywano tak niemądrą, z głównem zadaniem tego zgromadzenia w tak rażącej sprzeczności zostającą zasadę, tem bardziej rzecz to nie do pojęcia, że takim mądrym ludziom nie zbywało chyba przecież na uczciwych środkach osiągnięcia swych celów. To jedno pewne w tym razie, że *kłamstwem* jest, jakoby zakon jezuitów uważał zasadę: „cel uświęca środki“ za jeden z zasadniczych tajemnych swoich statutów; rzecz to zgoła *nieprawdopodobna;* takiego przekonania nie podziela żaden z *gruntownie* uczonych przeciwników jezuickich, opiera się ono wyłącznie na przypuszczeniu, wytworzonem między ludem, *bezpodstawnem*, z najpłytszych źródeł romansowej lektury płynącem, ale wyrosłem do wielkości niezawodnej prawdy“ [4]). Tak mówi protestant, a zatem bynajmniej nie podejrzany stronnik Kościoła.

(Prw. „Geschichtslügen“ 9 Aufl. Paderborn. 1889, § 52. — *Bernard Duhr.* „Jesuiten-Fabeln.“ Zeszyt III, n. 14; Freibg. im. Br. 1891. — *Hertslet.* „Der Treppenwitz in der Weltgeschichte,“ 3 wyd., Berlin, 1886. (Ważne świadectwo historyka-racyonalisty). *X. W. S.*

CELIBAT KOŚCIELNY. — I. Przez celibat kościelny rozumie się życie w bezwarunkowej i dozgonnej powściągliwości, do której obowiązuje przyjęcie wyższych święceń duchownych, lub wykonanie uroczystych ślubów w zakonie. W Kościele zachodnim po święceniu subdyakona i po wykonaniu uroczystych ślubów nie wolno zawierać małżeństwa, zawarte zaś uważa się za nieważne i niebyłe. W Kościele wschodnim celibat obowiązuje tylko biskupów i zakonników; małżeństwo zawarte po przyjęciu dyakonatu jest tam nieważne, podobnie jak w Kościele zachodnim (chyba, że dyakon zastrzegł sobie prawo wstąpienia w związki małżeńskie przed święceniami kapłańskiemi). Ślub czystości wykonany w zgromadzeniu zakonnem, w którem składają się tylko śluby *zwyczajne*, zabrania wstępować w związki małżeńskie, lecz zawartych nie unieważnia; śluby atoli, wykonywane przez członków Towarzystwa Jezusowego, mają pod tym względem taką samą siłę, jak śluby *uroczyste.*

---

[1]) Geflügelte Worte. 13 Auflage. Berlin, 1882.
[2]) Deutsches Sprichwörter-Lexicon. Leipzig, 1880.
[3]) Der Treppenwitz in der Weltgeschichte. str. 223.
[4]) *Fischer.* Aburtheilung der Jesuitensache, Leipzig, 1853, str. 54 nst.

W niniejszym artykule będziemy mówili specyalnie o bezżeństwie kapłańskiem, lecz to, co powiemy, wystarczy najzupełniej do usprawiedliwienia celibatu zakonnego.

II. Podstawą nauki Kościoła o bezżeństwie są słowa Chrystusa Pana (Mat. XIX, 11—12) i świętego Pawła Apostoła (I Cor. VII, 32—43): jakkolwiek święte jest małżeństwo chrześcijańskie, jest ono stanem, przeznaczonym dla ogółu ludzi, dla dusz zaś wybranych, które nie chcą być *rozdwojone*, ale pragną jedynie i całkowicie żyć dla Boga, istnieje stan dziewictwa, bezwzględnej powściągliwości, wyrzeczenia się związków, korzyści i skutków małżeństwa. Jako celibat połączony z życiem rozpustnem jest bez zaprzeczenia gorszy od uczciwego małżeństwa, tak znowu celibat, ślubowany dla miłości i służenia Bogu, jest bez zaprzeczenia lepszy od najprzykładniejszego małżeństwa. Taka jest myśl słynnego kanonu X, sesyi 24-ej soboru Trydenckiego.

Tę samą naukę Kościół stale podawał, co stwierdziły najnowsze prace uczonych, które wykazują, że celibat odnośnie do dyakonów i biskupów jest ustanowienia apostolskiego [1]).

Zgodnie z Ojcami Kościoła prawodawstwo kanoniczne na Zachodzie od początku IV wieku bardzo wyraźnie stwierdza ten obowiązek — nie jako nowe prawo, lecz raczej jako świętą i szanowną tradycyę, którą rozluźnienie obyczajów zachwiać usiłowało. — Jeśli prawodawstwo wschodnie jest obecnie daleko mniej pod tym względem surowe i dopuszcza do święceń subdyakonatu, dyakonatu i kapłaństwa kleryków już przedtem żonatych, bezżeństwo zaś zastrzega samym tylko biskupom i zakonnikom, to najpoważniejsze dokumenta historyczne stwierdzają, że w początkach Kościoła było inaczej; że starożytność była jednakowo pod tym względem surowa zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, a zresztą prosta logika wymaga, aby ze wspólnej zasady wyprowadzono wnioski wspólne dla episkopatu i dla święceń niższych. Ale wróćmy do Kościoła łacińskiego i zauważmy, że wielokrotnie ponawiane przeciw prawu o bezżeństwie napaści wzmocniły je raczej aniżeli osłabiły. Na ataki ze strony protestantów odpowiedział Sobór Trydencki kanonem IX na XXIV sesyi. Na antycelibatową agitacyę, rozwijaną w trzecim dziesiątku tego wieku w Wirtembergii i w Badeńskiem, odpowiedział Grzegórz XVI encykliką z 15 Sierpnia 1833 r. Na nowo podjął obronę wyższości dziewictwa nad małżeństwem, — obronę bezżeństwa kościelnego Pius IV pż. w encyklice z 9 Listopada 1846 r. i w swem liście apostolskim z 10 Czerwca 1851 r. — wspominanych w *Syllabusie* 1864 r.

III. Zarzuty przeciwko celibatowi kapłańskiemu i zakonnemu są bardzo liczne.

1. Usiłowano dowieść historycznie, że celibat nie jest starożytny i że początki jego należy odnieść do czasów Grzegorza VII, który działał pod wpływem ambitnej i nieubłaganej polityki; papież ten chciał jakoby tym sposobem zostać absolutnym panem ducho-

---

[1]) Prw. *Bickell.* Zeitschr. f. kath. Theol. 1878; Ernst. Katholik 1878; *Kraus.* Real-Encykl. I, 307.

wieństwa i usunąć je od wpływów władzy świeckiej. Przypuszczenie to wszakże naukowo żadną miarą uzasadnić się nie da. Aczkolwiek ani Chrystus, ani Apostołowie nie postanowili wyraźnego i stanowczego prawa o bezżeństwie kapłanów, to jednak prawo rzeczone jest ustanowienia apostolskiego, przynajmniej w tem znaczeniu, że najpierw Chrystus, potem Apostołowie i ich następcy, biskupi, zachęceni słowy Chrystusa, zachowywali powściągliwość, zanim wyszło wyraźne prawne rozporządzenie.

Z przykładu Chrystusa i Apostołów powstało naprzód prawo zwyczajowe, które niebawem zaczęło popierać i umacniać prawo pisane. Kanony apostolskie pozwalają mieć żony tylko lektorom i kantorom, t. j. klerykom niższego rzędu (Can. ap. 19), a wiadomo, że kanony apostolskie są streszczeniem praw i zwyczajów I, II i III wieków. Euzebiusz, słynny historyk z końca III wieku, powiada, że synod, zebrany w Antyochii, zastał duchowieństwo antyochejskie w stanie bezżeństwa. Synod w Elvirze w Hiszpanii (305—309) stanowi kary na tych, co ożeniwszy się przed wyświęceniem a następnie przyjąwszy za zgodą swych żon kapłaństwo, żyli z niemi po wyświęceniu. Pierwszy sobór powszechny w Nicei (325 roku) zebrany, zabronił wszelkiego stopnia duchownym trzymać w domu swoim kobiety, z wyjątkiem matki, siostry, ciotki lub innej osoby niepodejrzanej o niepowściągliwość. Karność Kościoła, życzenie i duch kościelny już w pierwszych wiekach po Chrystusie zostały jasno sformułowane i zamieniły się w prawo powszechne. Jeżeli od tej ogólnej zasady zdarzały się wyjątki, pochodziły one stąd, że w miarę powiększania się liczby chrześcijan, wzrastała potrzeba większej ilości kapłanów, a ponieważ niekiedy trudno było znaleść z odpowiedniemi kwalifikacyami kandydata bezżennego, bo prawa rzymskie stanowiły kary na bezżeństwo, przeto Kościół zmuszony był w wyjątkowych wypadkach dopuszczać do kapłaństwa ludzi żonatych, z których nie wszyscy chcieli się powstrzymać w kapłaństwie, jak św. Piotr, od korzystania z praw małżeńskich. W następnych stuleciach, poczynając od pierwszego soboru powszechnego w Nicei, aż do Grzegorza VII, zasady Kościoła zachodniego w tym względzie nie uległy żadnej zmianie [1]).

Praktyka Kościoła wschodniego pierwiastkowo nie różniła się od praktyki Kościoła zachodniego. Gdy jednak na zachodzie na straży czystości i bezżeństwa kapłańskiego stali papieże i synody, na wschodzie biskupi zmuszeni byli częściej cierpieć wyjątki od ogólnej zasady.

Gdy biskupi wschodni nie przeciwdziałali szerzeniu się klerogamii, w obronie bezżeństwa kapłańskiego stanął cesarz wschodni Justynian I, który w r. 628 postanowił, że nie może być wybrany na biskupa, kto ma dzieci i wnuki; w roku 540 stanowi kary na kapłanów żonatych, a ich żony niesławą okrywa; w r. 534 obostrza te kary [2]). Atoli usiłowania cesarza okazały się daremnemi. To

---

[1]) Prw. *Kraus.* Real-Encykl. t. I. — *Cölibat.* str. 306.

[2]) Prw. Nov. 6, c. 1. § 3. 4; Nov. 123. c. 1; — Justinian (L. 52, § 1, c. De Episc. et cleric. 1, 3; — L. 45 c. De Episc. et cleric. 1, 3.

też w roku 692, za cesarza Justyniana II, biskupi wschodni, zebrani na synodzie w Konstantynopolu, złagodzili pierwotną karność kościelną, a wymagając czystości absolutnej od biskupów, dozwolili kapłanom i innym duchownym mniejszych święceń przed przyjęciem kapłaństwa wstępować w związki małżeńskie i w stanie małżeńskim po wyświęceniu pozostawać [1]). Od tego czasu kapłanom wschodnim nie wolno zawierać małżeństwa po przyjęciu święceń kapłańskich, lecz żonaci mogą zostać kapłanami i żyć po małżeńsku. Karność Kościoła wschodniego miała swój wpływ na duchowieństwo zachodnie: wyjątki stają się częstszymi, w niektórych prowincyach zaczęła nawet brać przewagę klerogamia nad bezżeństwem kapłańskiem; ale za to Kościół zachodni nie odstępuje od zasady: coraz częściej pojawiają się prawa, zakazujące słuchać Mszy świętej, odprawianej przez kapłana żonatego; usiłowania papieży i wielu gorliwych biskupów i zakonników zdołały utrzymać pierwotną karność. Pomiędzy innymi odznaczyli się gorliwością pod tym względem: Wielebny Beda w Anglii, św. Bonifacy, apostoł Niemiec, Ratezyusz, biskup Werony, św. Piotr Damian, tudzież papieże: Zacharyasz, Stefan IV, Adryan I, Mikołaj I, Leon IX, Wiktor II, Mikołaj II, Aleksandr II, wreszcie Grzegórz VII. Ten ostatni ze wszystkich papieży najenergiczniej wystąpił przeciwko klerogamii. Na synodzie w roku 1074 zabronił wszystkim wyższych święceń duchownym wstępować w związki małżeńskie, tym zaś, którzy się już pożenili, kazał żony opuścić, a jeśliby tego uczynić nie chcieli, z urzędu ich złożyć: wszyscy przed objęciem urzędu mieli uroczyście ślubować bezżeństwo; żyjącym z żonami nie pozwolił odprawiać Mszy św., a wiernym zakazał przyjmować żadnych posług religijnych od żonatego kapłana; na biskupów, którzy powyższych postanowień nie chcieli wprowadzić w wykonanie, słał listy apostolskie do wiernych, zwalniające ich od posłuszeństwa biskupowi, który sam nie chce słuchać Stolicy Apostolskiej. Na wszystkie strony wysyłał legatów i listy do duchowieństwa, do ludu, do panów świeckich, książąt i królów panujących, błagając i zaklinając, aby przeciwko nierządowi duchownych surowo występowali. Na synodzie w r. 1075, w Rzymie odbytym, złożył z urzędu wielu biskupów, którzy nie chcieli złego wykorzenić. Stanowczością woli, siłą i energią, dokazał tego, że zasada bezżeństwa na zachodzie ocalała. A więc Grzegorz VII nic nowego w tej materyi nie zarządził, przestrzegał tylko z nieubłaganą ścisłością zachowywania karności, dokładnie określonej przez swych poprzedników, i dzisiaj żaden uczony już nie wierzy, żeby Grzegórz VII coś nowego pod tym względem wprowadził. (Ob. *Philipps*, art. *Celibat* w „Kirchenlexicon).

Mówią niektórzy, że kapłanów żydowskich nie obowiązywało prawo o bezżeństwie. Prawda, — ale kapłani żydowscy mieli obowiązek przestrzegania powściągliwości podczas sprawowania służby Bożej; tymczasem kapłani katoliccy służbę Bożą bez przerwy sprawują, każdego dnia i o każdej godzinie muszą być gotowi; a zatem logicznie prawo żydowskie prowadzi do nieustającego celibatu ka-

[1]) Syn. *Trull.* c. 3, 6, 13.

płanów katolickich. A zresztą, czyż ołtarz chrześcijański nie więcej święty, niż ołtarz Mojżeszowy? Doskonałość Nowego Prawa nie jest-że większa niż w Starym Zakonie? Kapłaństwo, niezależne od więzów familijnych i nieścieśnione w granicach jednego pokolenia, nie jest-że pożądańsze aniżeli tamto, żydowskie? — Inni znów taki stawiają zarzut: Wschód nie zna tego drakońskiego prawa! — Bądźmy ostrożni w wyrażeniach! Czyliż mieszkańcy wschodu nie nałożyli celibatu na biskupów, a względnie nawet na kapłanów i na dyakonów, tych mianowicie, którzy utracili żony po przyjęciu święceń i nie mają już prawa wstępować w nowe związki małżeńskie? Z tem wszystkiem, ta pobłażliwość wschodu nie silniejszym jest dowodem przeciwko starożytności prawa o bezżeństwie, jak pewne owe fakta niektórych biskupów i kapłanów żonatych, o których wspomina historya pierwszych wieków chrześcijaństwa, a które nie stanowią dowodu prawności tych małżeństw. Za istnieniem pewnego jakiegoś prawa nie mniej przemawia fakt, że ono było łamane, jak fakt, że było wykonywane.

2. Niektórzy pisarze powstają przeciwko celibatowi ze stanowiska politycznego: gdyby nie bezżeństwo, duchowieństwo weszłoby w zwyczajny tryb życia państwowego, nie przechowywałoby idei oporu nowożytnemu postępowi, kroczyłoby skuteczniej drogą cywilizacyi.— Ten sposób widzenia nie jest bezwzględnie słuszny, gdyż nie sam celibat stoi na przeszkodzie rozwojowi umiłowanych, nowożytnych idei w duchowieństwie, ale i zasady, których on jest konieczną, logiczną konsekwencyą. Zasady katolickie stanowią najsilniejszą zaporę przeciw niezdrowym liberalnym tendencyom, wystawiającym na wielkie niebezpieczeństwo naukę i moralność chrześcijańską.— Powstaje się także przeciw celibatowi ze stanowiska społeczno-ekonomicznego, jako przeciw ustawie tamującej wzrost ludności. Wzrost ludności jest bezwątpienia pożądany, lecz bardziej od niego są pożądane inne wyższe dobra; a jeżeli dla osiągnięcia tych dóbr, państwo nie obawia się narzucać celibatu setkom tysięcy obywateli żołnierzy, dla czegóżby Kościół nie miał go nakazać swoim ministrom, zaiste, nie wbrew ich woli, ponieważ nie zmusza ich do przyjęcia święceń, lecz według ich wyboru i własnej chęci, w obronie interesów najwznioślejszych, najważniejszych, najżywotniejszych, jakie tylko wyobrazić sobie można. A potem skąd pochodzi wyludnienie, na które się niektórzy jako na argument przeciw celibatowi powołują? Czyżby tylko z powodu celibatu kościelnego, i czyżby go wskutek tego trzeba zastąpić małżeństwem powszechnie obowiązującem? Niestety! małżeństwo nawet obowiązkowe, — nawet powszechne zawiodłoby nadzieje statystyki, gdyby było rządzone ekonomią socyalną i zasadami materyalistycznemi, na wyścigi schlebiającemi najniższym instynktom podupadłej ludzkości, którą niewiara spycha w moralną przepaść. Ekonomiści i statyści niech nie zapominają, że w krajach wyłącznie katolickich, jak Włochy i Hiszpania, liczba duchownych, związanych prawem celibatu, wynosi $1\frac{1}{2}\%$ do 2% wszystkiej ludności, a przecież tam niema potrzeby żenić księży, aby zapobiedz wyludnieniu. Zwrócić raczej należy uwagę na mnóstwo ludzi świeckich, dobrowolnych czy musowych celibataryuszów, którzy mogliby skutecznie zapobiedz wyludnieniu. Pewien uczony utrzymuje, że w takich miastach, jak Paryż, Londyn i Berlin, więcej jest nierządnic, ani-

żeli na całym świecie zakonnic, a mnóstwo tych, co dla wygody i przyjemności życia, unika związków małżeńskich, niewątpliwie o wiele przewyższa ilość wszystkich na świecie zakonników i kapłanów w bezżeństwie żyjących. A małżeństwa niepłodne? Wszak płodność w małżeństwie była znacznie większa we Francyi, kiedy duchowieństwo i zgromadzenia zakonne posiadały zupełną swobodę głosu i działania, i być bardzo może, iż ta swoboda właśnie byłaby, mówiąc ze stanowiska ekonomii, jednym z warunków najbardziej sprzyjających rozwojowi ludności. W rodzinach obfitujących w potomstwo wiedziano, że, kiedy ognisko domowe było za szczupłe, kościół i klasztor były otwartem schronieniem dla szczerych i prawdziwych powołań, które Opatrzność pobudza w warunkach przez siebie przewidzianych i nie skąpi swego błogosławieństwa. A jeśli już celibat ma być podciągnięty pod kodeks kryminalny, to w takim razie trzeba odróżnić celibat, zalecony przez Chrystusa, od celibatu rozpustnego, od zepsucia i prostytucyi; trzeba naprzód ukrócić występki w małżeństwie i po za małżeństwem, dopiero potem można się będzie przekonać, czy cnota zasługuje na naganę.

3. Pewna opinia lekarska głosi, że celibat sprzeciwia się naturze człowieka, że ściele drogę niemoralności i tym sposobem hańbi duchowieństwo. Jeżeli celibat sprzeciwia się naturze człowieka, to cóż powiedzieć o wstrzemięźliwości, którą muszą przestrzegać w wielu wypadkach nawet ludzie żonaci? Wypadałoby ją potępić we wdowcach i nie zalecać młodzieży; a takie przypuszczenie równałoby się rozpuszczeniu cugli, wyuzdaniu i podnoszeniu porubstwa, cudzołóstwa, wolnej miłości do systemu moralności powszechnej. Takiej zaś moralności nikt chyba chwalić i zalecać nie będzie. A jeżeli celibat ma swoje niebezpieczeństwa, to czy małżeństwo — zgodne lub niezgodne, niema także swoich niebezpieczeństw i jeszcze większych? Są tacy, co nie chcą wierzyć w możliwość celibatu. Mają słuszność, jeżeli to ma się rozumieć o celibacie, nierozważnie narzuconym pierwszemu lepszemu, a najbardziej człowiekowi lubieżnemu, bez żadnych nadprzyrodzonych zasad i bez pomocy łaski Bożej, bez roztropności i umartwienia, bez pracy i wewnętrznego skupienia. Ale Kościół podaje swym kapłanom wiele przykazań i rad, pewien kodeks hygieny publicznej, który zapewnia duszy rzeczywistą przewagę nad ciałem. Kiedy po oznaczonej próbie, w wieku, kiedy każdy rozumie, do czego się zobowiązuje, przy pomocy łaski Bożej, po otrzymaniu rad zarówno światłych jak bezinteresownych, młodzian przyjmuje dobrowolnie czystość zupełną, nikt nie ma prawa sądzić go podług własnych skłonności, osobistej słabości i osobistych upadków; nikt nie ma prawa przepowiadać: nie zdołasz zachować czystości, twój ślub bezżeństwa będzie dla ciebie sidłem, w które nieopatrznie się wplączesz. Niewierzący lekarze przytaczają fakta na poparcie swych twierdzeń; ale są to fakta skandaliczne krzywoprzysięzców, lub zuchwalców, albo też może jakieś zwierzenia ludzi podłych i nędzników. Zresztą skandale w małżeństwie są daleko liczniejsze, niż w celibacie religijnym, a przecież trudno byłoby na ich podstawie wymagać zniesienia instytucyi małżeństwa. Jeśli więc kto pragnie wydać w tej materyi sąd sprawiedliwy, niechaj nie traci z przed oczu powyższych wywodów. A co się tyczy pewnych rzadkich zwierzeń osób duchownych, na które się ci

lekarze powołują, nie zapominajmy, że zasada: *ab uno disce omnes*, (z jednego wnioskuj o wszystkich) jest czystym sofizmatem, że spowiednicy i przewodnicy sumień mogliby przeciwstawić tej zasadzie inne nierównie liczniejsze i zaszczytniejsze zwierzenia o kapłanach i zakonnikach wiernych swemu ślubowi czystości i zwycięskich we wszystkich wypadkach pokus, które mogły policzkować Apostoła, ale nie mogły pokonać łaski, udzielonej od Boga, tak jemu, jak i tym wszystkim, co błagają o nią z pokorą.

Dodajmy do tego jeszcze kilka uwag. Bezżeństwo kapłańskie nie jest artykułem wiary. Atoli człowiek wierzący i pojmujący obowiązki powołania kapłańskiego przyzna z łatwością, że ten punkt karności kościelnej, oparty na duchu Ewangelii i nauce apostolskiej, tudzież na starożytnem podaniu chrześcijańskiem, jest ustawą wysoce mądrą i wielce pożyteczną. Godność i świętość kapłaństwa Nowego Testamentu tak wielka, że do kapłaństwa Chrystusowego mogą być wyniesieni tylko ci, którzy gotowi są całkowicie wyrzec się świata i uciech światowych. Do kapłana przed wszystkimi innymi stosują się słowa Chrystusa: „Jeśli kto chce za mną iść, niech zaprze sam siebie," aby tym, których jest przewodnikiem, mógł powiedzieć z Apostołem: „Naśladowcami moimi bądźcie, jakom i ja Chrystusów."

Ob. Conc. Trid. XXIV. can. 9. *Perrone*, Praelect. theol. tract. de Ordine; *J. Didiot*, L'etat religieux; *Roskovany*. Coelibatus et Breviarum; *Schmidt*, Der Priestercoelibat; *Zaccaria*, Storia polemica de celibato sacro. Foligno 1785; *ks. Jana Chryzostoma Janiszewskiego*, Bezżeństwo kapłańskie w kościele Katolickim. Gniezno 1860. *X. Nowodworski* Encykl. kośc. t. 3; *Bergier*, art. Celibat. w Dict. de Theol. *(Didiot).*

(X. A. K.)

CENTURYATORZY MAGDEBURSCY. — Ob. art. *Kościół pierwotny i dziejopisarstwo protestanckie.*

CHERUBINY. — Anielskie te istoty są wielkiego w Biblii znaczenia. Widzimy je u wrót raju ziemskiego, nad arką przymierza, w miejscu zw. Świętem Świętych w świątyni Salomona i wreszcie w sławnem widzeniu Ezechiela. Rozważymy ich w tych czterech okolicznościach ze stanowiska apologetycznego; w opowiadaniu tem trzymać się będziemy nie porządku chronologicznego, ale za to odnośnie do tego, co mamy o nich powiedzieć, logiczniejszego i prostszego.

1. **Cherubiny Ezechiela.** Widzenie cherubinów, jakie miał Ezechiel, jest jednem z najznakomitszych widzeń w księdze tego proroka, a to ze względu na swą niejasność i na swą wspaniałość. Oto treść tego widzenia: Ezechiel widział „podobieństwo czterech zwierząt, a... podobieństwo człowieka w nich..." (I, 6). Każde z nich miało cztery oblicza i cztery skrzydła; nogi miały podobne do nóg cielęcia, a ręce człowiecze; oblicze miały z przodu — człowieka, z prawej strony — lwa, z lewej — wołu, „a twarz orłowa na wierzchu..." stanowiąca czwarte oblicze (I, 10). W drugiem swem

widzeniu objaśnia prorok, że to byli *cherubini* (X, 20). Cóż mogło oznaczać to dziwne widzenie? Wyobrażenie cherubinów, unoszących tron boży, było figurą dobrze już żydom znaną, oznaczającą panowanie Boga nad istotami nawet najdoskonalszemi, jakiemi byli aniołowie; ale dla czego Ezechiel, używając tej figury, przybrał ją w tak tajemnicze i dla *wyobraźni* niepojęte kształty? Żydowscy i chrześcijańscy tłómacze aż do najnowszych czasów widzieli zawsze w tej figurze tajemnicę, której prawdopodobnie nigdy tu na ziemi człowiek nie rozwiąże; w oczach niewiary widzenie to było nie — jak utrzymywał Ezechiel — objawieniem boskiem, lecz wytworem zbłąkanej wyobraźni proroka; ona jedna mogła wytworzyć te „*okropne cherubiny*“, „o odrażającem wejrzeniu.“ (Michelet). A tymczasem nie ma chyba drugiego miejsca w Biblii; któreby tak dalece było udowodnione przez odkrycia assyryologiczne, dziś już, aczkolwiek są jeszcze pewne wątpliwości, znaleziono przecież klucz do tej zagadki.

Ezechiel prorokował pośród żydów, zamkniętych w niewoli babilońskiej; otóż, ze wszystkiego, co musiało najbardziej uderzać wyobraźnię żydów, przeniesionych w kraj zupełnie odmienny od ich ojczystego kraju, rzeczą najzdolniejszą do wywołania w nich podziwu, był widok owych olbrzymich bożyszcz, przedstawiających skrzydlate lwy albo cielce, — bożyszcz, odnajdywanych za dni naszych, a których pewne podobieństwo widzieć można w muzeum w Luwrze. Potwory te o ciele zwierzęcem a głowie ludzkiej wywołują w nas naprzód zdumienie, a potem podziw; albowiem, powiada Feer „zarówno są one godne uwagi ze względu na swe rozmiary, jak na powagę i majestat postawy, układ figur i wykonanie pracy.“ A cóż dopiero, skoro się wyobrazi sobie te posągi po jakie dwadzieścia sztuk w rząd ustawione w pośrodku ożywionego i ruchliwego miasta, wśród ludu, który je czci i swoje zwycięstwa im przypisuje; wtedy zrozumie się łatwo te uczucia, jakich na widok tych bożyszcz doznawać musieli żydzi, wrażliwsi, aniżeli my jesteśmy,— żydzi, tak nadzwyczaj skłonni do bałwochwalstwa, przybywający jako jeńcy i niewolnicy do kraju swoich zwycięzców...

„Musieli oni, powiada Vigouroux, uważać Chaldejczyków za wyższych od siebie, a religia, która rozwijała taki przepych przed ich oczyma, mogła im się wydawać mniej godna pogardy, aniżeli sobie wyobrażali.“ — Odtąd już niedaleko było do bałwochwalstwa; Bóg postanowił wziąć w opiekę żydów przed tą pokusą: to też, chcąc okazać Ezechielowi cherubinów, którzy podtrzymują firmament niebieski, za tron Mu służący, przedstawił tych, z natury swej bezcielesnych aniołów, pod postacią owych istot tajemniczych, tak bardzo działających na wyobraźnię żydów; a tym sposobem okazać im pragnął zarazem, że ci chaldejscy bogowie byli niczem w obec Niego. Dwa zatem były w widzeniu Ezechiela obrazy razem złączone: Bóg unoszony na skrzydłach aniołów, i Bóg, depcący nogą bożyszcza chaldejskie; żydzi doskonale rozumieli oba te obrazy, tembardziej, że jednakowe były nazwy tych istot skrzydlatych, pod jakąkolwiek uważanoby je postacią: aniołowie byli cherubinami, bożyszcza były również cherubinami, gdyż Chaldejczycy swych cielców skrzydlatych nazywali *Kirubi*.

Głębokie i porównawcze zbadanie tekstu biblijnego i chaldejskich posągów wykazuje, że wyłożony powyżej sposób tłómaczenia Ezechiela nie jest prostem przypuszczeniem, lecz niezaprzeczoną rzeczywistością. Zarówno biblijne jak chaldejskie *cherubiny* są o twarzy ludzkiej, o ciele zwierzęcia i o skrzydłach orła. Prawda, że pomiędzy tymi cherubinami zachodzą pewne różnice, z których główna będzie ta, naprzykład, że każdy cherubin Ezechiela ma ciało jednocześnie wołu i lwa, podczas gdy chaldejskie bożyszcza przedstawiały albo woły *(kirubi)* albo lwy (*nirgalli*), a dwie te postacie nigdy się nie łączyły w jednym osobniku; ale, ogółem biorąc, niepodobna już dziś nie widzieć w chaldejskich *Kirubi* przyczyny istnienia dziwnych kształtów, pod jakimi ukazał Bóg prorokowi cherubinów, którzy unosili tron Jego, niepodobna również przypuścić, aby Księga Ezechiela była ułożona gdzieindziej, niż w Chaldei, lub w innej epoce czasu, aniżeli w epoce rozkwitu Babilonu. — Ob. w *Vigouroux*, Bible et découvertes t. IV—ważne studyum uczonego Sulpicyanina o tym przedmiocie; — *Saulcy*. Hist. de l'art judaique; — *Feer*. Ruines de Ninive; — *Longperier*. Notice des antiquités assyriennes Luwru; — *Layard*. Niniveh and its Remains. t. I str. 65.

2. **Cherubini Raju ziemskiego.** — Assyryjskie *kirubi* wyjaśniły nam tajemnicę cherubinów Ezechiela; teraz zaś nawzajem cherubini ziemskiego raju wytłómaczą nam znaczenie assyryjskich *kirubi*. — Wypędziwszy Adama i Ewę z raju rozkoszy, powiada Księga Rodzaju (III, 24), Pan Bóg „postawił przed raiem roskoszy Cherubim y miecz płomienisty y obrotny, ku strzeżeniu drogi drzewa żywota.“ Nie wiemy, w jakie postacie przybrał Pan Bóg te z natury swej niewidzialne sługi boże. Jakkolwiekby było, pamięć o cherubinach raju przechowała się w podaniach ludów, jako wykrzywione ślady pierwotnej prawdy; dla tego to mitologia chaldejska pomieściła swe drzewo święte, palmę, pod strażą duchów; na niektórych assyryjskich pomnikach drzewo żywota strzeżone jest przez wołu, — fakt to tem bardziej znaczący, że, jakeśmy widzieli, wół po assyryjsku nazywa się *kirub*, *cherub*. Assyryjczycy przeto w szczególności przechowali pamięć o cherubinach raju, którzy mieli pozostać w wyobraźni tego ludu, jako uosobienie potęgi i siły; z pewnością więc, aby z możliwie nieznaczną niedokładnością wyrazić tę uosobioną siłę, zaczęto przedstawiać cherubinów pod postacią wołów,—zwierząt, które nawet nazwano imieniem cherubinów; lecz, ponieważ musiano zachowywać, ogólnie przynajmniej, nadprzyrodzony i anielski charakter stróżów raju, odłączono od symbolu wołu (albo lwa) to, co w nich było nazbyt materyalnego, przez dodanie im skrzydeł orlich i ludzkiej twarzy. Sądzimy, że wypowiadając tę hypotezę, którą prócz kilku szczegółów zawdzięczamy księdzu Dr. Vigouroux, mamy po swej stronie prawdopodobieństwo. W każdym razie, występowałoby się przeciw wszelkiemu prawdopodobieństwu i wszelkiej prawdzie, gdyby się razem z F. Lenormand utrzymywało, że assyryjskie *kirubi* dały początek podaniu o cherubinach ziemskiego raju; owszem, przeciwne zdanie jest prawdą. Ob. *Vigouroux*. Bible et decouvertes t. I; — *F. Lenormand*. Essai de Commentaire de Berose. str. 80. *Delitsch*. Wo lag das Paradies, str. 150.

3. **Cherubiny Ubłagalni i Świątyni.** — Gdy żydzi podróżowali na puszczy, rozkazał Bóg Mojżeszowi uczynić *arkę przymierza* (ob. ten artykuł); na pokryciu tej świętej skrzyni rozkazał umieścić dwa złote cherubiny, które zwrócone ku sobie spoglądały na arkę, okrywając ją swemi skrzydłami. (Ex. XXV. 8 — 22). De Saulcy chciał w tych cherubinach widzieć skrzydlate woły, na podobieństwo wołów assyryjskich; nieprawdopodobne to wszakże przypuszczenie, kazałoby ono bowiem przypuszczać, że typ *kirubi*'nów był już ustalony w Mezopotamii, gdy Abraham tę krainę porzucał. Na ile tekst Biblii wnioskować pozwala, cherubiny ubłagalni miały postać ludzką. Lecz w tem właśnie znajdujemy trudność: świątynie egipskie zawierały małą skrzynię, zwaną *naos* (ob. art. *Arka przymierza)*, na której umieszczano niekiedy dwie skrzydlate boginie, bardzo przypominające zewnętrzną swą formą cherubinów hebrajskich. Próbowano nawet na podstawie tego podobieństwa bronić założenia, że religia hebrajska pochodzi z Egiptu. W innem miejscu szczegółowo roztrząsamy ten zarzut. (Ob. art. *Obrzezanie*, *Świątynia* i t. d.). Nie więcej od tamtych zarzutów jest uzasadniony zarzut o cherubinach. W istocie bowiem, skrzydła egipskich bogiń okrywały inne bożyszcze; na arce zaś, przeciwnie, cherubiny nie tylko nie są bóstwami, a ten, którego okrywają swemi skrzydłami, jest niewidzialny, ale są one wyraźnem zaprzeczeniem błędów bałwochwalstwa; i dla tego to, aby wyraźniejszem uczynić to zaprzeczenie, Pan Bóg, przepisując formę Ubłagalni, chciał, by ona przywodziła na pamięć egipskie *naos*. — Też same uwagi stosują się do cherubinów, zdobiących miejsce Święte Świętych w Świątyni (III Król. VI, 23). ob. *Vigouroux*. Bible et decouvertes t. II. — *Poole*. Contemporary Review, Marzec 1879. *(Duplessy).*

X. F. P.

CHRONOMETRY (*Czasomierze*) **NATURALNE.** — Zwolennicy archeologii przedhistorycznej wypowiadali w ostatnich czasach najfantastyczniejsze liczby i najsprzeczniejsze przekonania w przedmiocie dawności człowieka na ziemi. Obok jednych, ograniczających się na tradycyjnych sześciu (do dziesięciu) tysiącach lat, inni—radykalny odłam tego stronnictwa—wymagają lat co najmniej miliona, i — rzecz dziwna — jak jedni tak drudzy opierają swe zdanie na jednych i tych samych faktach. Nadzwyczajna ta różnica liczb pochodzi bez wątpienia ze skrajnej różnicy dążności, ale prócz tego tłómaczy się ona także bezwzględną niedostatecznością danych, na których się wspierają obrachowania chronometryczne.

Mortillet, którego zdania pominąć tu nie można, jako zdania przywódcy, a nawet w pewnej mierze założyciela tej nowej nauki, Mortillet mówię, nie posuwa się tak daleko, jak to czynią niektórzy inni prahistorycy: ten wymaga dla ludzkości 230 do 240 tysięcy lat istnienia. Prawda, że aby tę cyfrę usprawiedliwić, musiał pominąć krzemienie t. zw. łupane epoki trzeciorzędowej, i przypisać je istocie jakiejś, różnej od człowieka, chociaż do rzędu przodków jego należącej; inaczej bowiem człowiek dawnością swą sięgałby miliona lat, a może nawet miliona, czterdziestu dwóch tysięcy (1,042,000) lat, jak to z zadziwiającą dokładnością powiada Zaborowski, jeden z wiernych uczniów swego mistrza.

A może kto zechce wiedzieć, na czem też polega rachunek Mortillet'a? Na dwóch wyrazach: Podług niego epoka *mustierska* (Moustier nad rzeką Dordogne, w Auvergne) (ob. w art. *Dawność człowieka* treściwą tablicę epok przedhistorycznych) trwała sto tysięcy lat. Otóż epoka ta równa się 45 setnym epoki czwartorzędowej czyli paleolitycznej. Z czego wynika, że cała epoka czwartorzędowa trwała dwieście dwadzieścia dwa tysiące lat, razem z ośmiu tysiącami lat ery historycznej i z tysiącem lat, które słusznie przypuścić można pomiędzy końcem epoki geologicznej a początkiem cywilizacyi egipskiej, co wszystko razem wynosi okrągłą liczbę 231 tysięcy lat (*Le préhistorique*. str. 627).

Śmiech budzi, doprawdy, podobna dokładność obliczeń. Zbyteczna chyba dodawać, że żadna z danych, powyższemu rachunkowi za podstawę służących, najmniejszej nie ma pewności. Epoka mustierska, służąca za punkt wyjścia do rzeczonego podziału, miesza się prawdopodobnie z trzema innemi epokami (Szeleeńską, Solutreńską i Magdaleńską), na które spodobało się Mortillet'owi podzielić epokę czwartorzędową. Lecz gdyby nawet epoka ta istniała oddzielnie, to możnaby jej zarówno przeznaczyć sto lat jak sto tysięcy lat trwania, albowiem najzupełniej nam brak wszelkich dokładnych pod tym względem wskazówek. Prawda, że w rozumieniu Mortillet'a epoka rzeczona obejmuje cały okres lodowców, ale wolno zapytać, skąd się dowiedział Mortillet, że okres lodowców trwał lat sto tysięcy? Jeśli to prawda, że t. zw. okres wilgotnego chłodu nastąpił w skutek zmiany zaszłej w położeniu ziemi względem słońca, to ze względu na zjawisko porównania dnia z nocą, okres rzeczony nie trwałby dłużej nad dziesięć tysięcy lat, a *maximum* chłodu wytworzyłoby się zaledwie na siedm tysięcy lat przed naszą erą. [1]) Co więcej, wszystko dowodzi, iż rzeczony okres lodowców znacznie wyprzedził przybycie człowieka na krańce Europy zachodniej, jak również, że trwał aż do końca epoki czwartorzędowej, albowiem aż do tego czasu, a nawet możnaby powiedzieć, aż do początków epoki chrześcijańskiej, ze śniegami i obfitemi wodami znajdują się renifery i inne zwierzęta, znamionujące klimat zimny i ostry.

Nie będziemy szczegółowo roztrząsali cyfr, podanych przez Mortillet'a; są one zanadto dowolne, aby mogły w kimkolwiek wzbudzić jakieś zaufanie.

Są inne jeszcze obrachowania, któreby raczej za złudzenie poczytywać należało; mamy tu na myśli obrachowania, opierane na pewnych zjawiskach naturalnych, pochodzących z czasów geologicznych, a trwających bez przerwy do dnia dzisiejszego z tą samą siłą, z jaką prawdopodobnie występowały od początku. Takiemi zjawiskami są namuliska, czyli pokłady żwiru, piasku i mułu bądź to przy ujściu rzek, bądź na nizkich miejscach potoków górskich, w tych mianowicie miejscach, gdzie prąd wody ze stromych gór wychodzi na płaszczyznę. Tu są właśnie owe chronometry naturalne, o których nam powiedzieć trzeba słów kilka.

---

[1]) Ob. *Controverse*. Listop. 1886 i *Hamard*. Etudes critiques d'archéologie préhistorique. str. 207.

Jeden z najsławniejszych tego rodzaju chronometrów zawdzięcza swe pochodzenie i swą nazwę potokowi Tinière, wpadającemu do jeziora Genewskiego, tuż przy wiosce Villeneuve. Deltę utworzoną przy ujściu z kamieni i rozmaitego rodzaju naniesionych przez wodę szczątków, przecięła droga żelazna na 300 metrów wzdłuż i 7 metrów na głębokość. Łatwo więc było zbadać budowę i części składowe tego usypiska. Otóż, jeśli wierzyć Morlot'owi, na głębokości 1,20 metra znaleziono cegły i sztukę monety, którą uważano za monetę rzymską, chociaż niepodobna było oznaczyć daty jej pochodzenia. Na trzech metrach głębokości ujrzano się wobec śladów epoki bronzu, na które składały się skorupy naczyń glinianych niepolewanych i dwa narzędzia wykonane z bronzu. Jeszcze niżej, na głębokości sześciu metrów, nowe archeologiczne wykopalisko znamionowały skorupy grubych naczyń glinianych, węgiel, połamane kości oraz czaszka ludzka, mała, okrągła i bardzo szeroka. Ani na chwilę się nie wahano odnieść te szczątki do epoki neolitycznej czyli do epoki kamienia gładzonego.

Na tych danych oparł Morlot bardzo proste obrachowanie, które cofnęło w tył epokę kamienia gładzonego czyli szlifowanego na jakie siedm tysięcy lat. Jeśli rzeczona delta, rozumuje Morlot, od czasów rzymskich podniosła się tylko na 1 metr 20 c., t. zn. na 8 centymetrów przez lat sto, gdyż piętnaście wieków dzieli nas od epoki rzymskiej, trzeba stąd wnosić, że dla utworzenia pokładu na sześć metrów grubego, pokrywającego szczątki epoki neolitycznej, potrzeba było przynajmniej siedm tysięcy lat.

Aby się można było zgodzić na ten wniosek, dwóch potrzebaby warunków: 1-o aby tworzenie się rzeczonego namuliska było zawsze prawidłowe i jednostajne, co jest rzeczą więcej, aniżeli wątpliwą; 2-o aby szczegół, na którym się całe zagadnienie opiera, był możliwie dokładny, czyli żeby pokład zwierzchni, 1 m. 20 c. gruby, rzeczywiście się utworzył w ciągu piętnastu wieków, co bardziej jeszcze wątpliwe, aniżeli tamto.

Naprzód, nie masz nic bardziej nieprawidłowego nad górskie potoki, a tem samem i nad przyrost osadu ziemnego, który one wytwarzają. Z wszelką słusznością można przypuszczać, że nanoszone przez wody potoku materyały były dawniej daleko liczniejsze, aniżeli za dni naszych, a to dla tego, że, z jednej strony, wody potoku były daleko obfitsze — co widać po dawnym poziomie jeziora, a z drugiej strony, dla tego, że zanim potok uderzył o twardą skałę, poniżej leżącą, spotykał na swej drodze ruchome kamyki i sypki piasek.

Powtóre, zupełnie dowolnie naznacza Morlot tworzeniu się wyższego pokładu w rzeczonem miejscu aż piętnaście wieków Przedewszystkiem bowiem trzeba zapytać, czy przedmioty, mające orzekać o tej dacie, należą rzeczywiście do epoki rzymskiej. Znaleziona sztuka monety, jakeśmy widzieli, żadnej daty na sobie nie nosi, a resztki cegieł, jakie razem z nią były, mogą być, jak przyznaje Lubbock (*L'homme préhistorique*. str. 365), albo wcześniejsze albo późniejsze od Rzymian. Tu właśnie leży wielka wątpliwość, która nie dozwala wyciągnąć żadnego pewnego wniosku. Co więcej, zdaje się, że wyższy ten pokład już od średnich wieków przestał się formować.

Niejaki Fore przy pewnych zręcznych spostrzeżeniach doszedł do przekonania, że grobla potoku Tinière już od r. 1245 chroniła go od wylewu. A zatem pokład zwierzchni mógł się tworzyć w ciągu ośmiuset lat, co o połowę zmniejsza rezultaty całego zagadnienia. W tych zaś warunkach przypadająca na każdy wiek cząstka namuliska wynosiłaby co najmniej 15 centymetrów a sześciometrowy pokład, pokrywający niższe wykopalisko, mógłby się tworzyć w ciągu czterdziestu wieków. I oto — co najwyżej można przypuścić.

Przypuszczano również, że znaleziono tegoż samego rodzaju chronometr nad brzegami jeziora Bienne w Szwajcaryi, w dolinie Thièle, po której rzeczone jezioro otrzymuje swe wody z jeziora Neuchatel. Starożytne opactwo, które, jak mniemają, było zbudowane nad samym brzegiem jeziora ok. r. 1100, znajduje się teraz od jeziora odległe na 375 metrów. A zatem, oddalały się wody przecięciowo na przestrzeni 50 metrów w ciągu jednego stulecia. Otóż, uważano się za uprawnionych do twierdzenia, że początkowo jezioro to rozciągało się na 4,000 metrów od dzisiejszych brzegów, a mianowicie, aż do miejsca, zwanego mostem Thièle. I w rzeczywistości, w miejscu tem znaleziono resztki palów, świadczące o dawnych budowlach nawodnych. Jeśli cofanie się wód jeziora było zawsze jednakowe, fakt ten cofnąłby nas o jakie ośmdziesiąt wieków w przeszłość, czyli ośm tysięcy lat.

Ale i w tem jeszcze ileż niepewności. I tak, nie wiemy na pewno, czy opactwo, którego położenie służy za punkt wyjścia powyższym obrachowaniom, było zbudowane pierwotnie nad samym brzegiem jeziora; można jeszcze mieć wątpliwość, czy pale u mostu Thièle były osadzone w wodzie, czy też raczej na torfowiskach lub bagnach, w rodzaju terramarów italskich. [1]) Wreszcie żadnej nie mamy podstawy do przypuszczania, że opadanie jeziora było zawsze prawidłowe. I w tym razie zauważyć jeszcze wypada, że napływ materyałów, które to jezioro powoli wypełniały, musiał być daleko znaczniejszy w czasach, kiedy wody Thièle'u były obfitsze, i kiedy łożysko ich nie pozbyło się jeszcze pierwiastków ziemnych i ruchomych.

Wiadomo zresztą, że jeszcze w czasach względnie niedawnych poziom wszystkich jezior szwajcarskich był widocznie wyższy od poziomu dzisiejszego, a to zapewne w skutek obfitych śniegów w epoce lodowców i w następnych czasach. Każdy rozumie, że w epoce, oddalonej od nas nie więcej może nad dwa do trzech tysięcy lat, jezioro Bienne rozciągało się na całą okolicę bardzo nizką, położoną od strony południowej i południowo-zachodniej, lecz skoro zasilające je lodowce utraciły swe dawne rozmiary, jezioro to, jak wszystkie jemu podobne, musiało raptownie swe granice zmniejszyć.

Przypuszczano również, że na brzegach jeziora Neuchatel znaleziono podobnąż podstawę do nowych obliczeń chronometrycznych, które przecież tym razem prowadzą do wniosków dosyć możliwych. Mówimy tu o palaficie, czyli o mieszkaniach nawodnych z epoki kamienia, których ślady znajdują się dziś odległe od rzeczonego jeziora na 1650 metrów. Skądinąd znów wiadomo, że starożytna

[1]) Ob. *Dr Platz.* „Człowiek“ str. 835.

rzymska miejscowość, Yverdon, która w IV w. ery chrześc. znajdowała się jeszcze tuż nad samym brzegiem tegoż jeziora, dziś odległa jest odeń na 750 metrów. I tu więc znowu cofanie się wód wynosi 50 metrów na jedno stulecie. Podług tego obliczenia, palafit rzeczony byłby zbudowany przed trzydziestu trzema wiekami.

Cyfra ta rzeczywiście dla budowli nawodnych epoki kamienia nie jest nazbyt wygórowana. Wszelako jednak jest to maximum odległości czasu, a i w tem nawet mamy wszelkie prawo przypuszczać, że aby tę cyfrę zbliżyć do prawdy, trzeba ją znacznie okroić. Naprzód dla tego, że jakeśmy to powiedzieli, nawodnienia bywały niegdyś daleko obfitsze, aniżeli za dni naszych; następnie dla tego, że podług wszelkiego prawdopodobieństwa, torfowiska, na których się znajdują te palafity, utworzyły się na tem miejscu wskutek wydm piaszczystych, zasłaniających je od wód jeziora.

Działalność materyi roślinnych połączona z działalnością namulisk przyśpieszyły podwyższenie się gruntu. Według wszelkiego zatem prawdopodobieństwa, omawiany palafit nie byłby wcześniejszy od ery chrześcijańskiej nad jakieś dziesięć stuleci. Nowy to powód przypuszczania, że sąsiedni palafit mostu w Thiéle wcale nie ma ośmdziesięciu wieków życia, jak mu niektórzy wspaniałomyślnie przypisać pragną.

Namulaska Nilu i Mississipi dostarczyły również żywiołu do nowych obliczeń chronometrycznych. W pobliżu Kairu znaleziono na głębokości 13 metrów naczynie gliniane, któremu przypisywano trzynaście tysięcy lat istnienia, a to pod pozorem, że wciągu ostatnich trzydziestu wieków, podwyższył się grunt na wysokość tylko trzech metrów. I w rzeczywistości zauważono, że statua Ramzesa, wzniesiona w Memfis lat temu co najmniej trzy tysiące, była pokryta osadem trzy metry grubym.

Na wielką niekorzyść powyższego obrachowania, wszystkie jego dane są wątpliwe. Najprawdopodobniej trzymetrowy ów osad, pokrywający statuę Ramzesa, utworzył się nie w ciągu trzech tysięcy lat, lecz w ciągu dziesięciu lub dwunastu wieków. Wolno mniemać, że pomnik rzeczony bywał ochraniany od wylewów wód, dopóki Memfis był zamieszkany, t. j. aż prawie do VI w. naszej ery. A zatem, od tego — co najwyżej — czasu mogło się tworzyć namulisko na podstawie pomnika. Wobec tego zaś, udział każdych stu lat w tworzeniu osadu byłby prawie trzy razy znaczniejszy, t. j. wynosiłby 30 centymetrów, czyli, że dawność odkrytego na głębokości 13 metrów glinianego naczynia ograniczyć należy prawie do pięciu tysięcy lat czasu.

Lecz i sama ta cyfra jest więcej niż wątpliwa, gdyż przypuszcza pewną prawidłowość w podwyższaniu się Delty, a tymczasem nie masz nic bardziej nieprawidłowego nad tego rodzaju zjawiska. Szybkie w nizkich częściach gruntu, na których woda dłużej pozostawała, podwyższenie się rzeczone musiało być nieznaczne lub prawie żadne na wyniosłościach gruntu, których woda zająć nie mogła. Otóż, rzecz bardzo prawdopodobna, że pomnik Ramzesa był wzniesiony na miejscu dosyć wyniosłem, iżby go wody rzeczne dosięgnąć nie mogły. Musiało zatem upłynąć wiele czasu, zanim się zaczęło zasypywanie pomnika.

Nadto nie trzeba spuszczać z uwagi działania wiatrów i piasków

egipskich. Jedna burza, jak tego bywają częste przykłady, jest w stanie nagromadzić na jednem miejscu całe wzgórza piasku, porwanego skądinąd. To też Denon w dziele swem „*Description de l'Egypte*“ wylicza mnóstwo wsi i miasteczek, które zaginęły pod piaszczystemi wydmami i spoczywają w zapomnieniu wskutek muzułmańskiego niedbalstwa. Był czas, kiedy można się było słusznie obawiać, żeby cała przestrzeń od Nilu do gór Libijskich nie została zasypana w ten sam sposób. By temu zapobiedz, trzeba było sadzić tysiące drzew, co właśnie czyniono w tym wieku na pograniczach posiadłości francuskich.

Dodać trzeba nadto, że w Egipcie, jak wszędzie prawie na północnej półkuli naszego globu, obfitsze były wody — a zatem i namuliska — lat temu choćby tylko dwa tysiące, aniżeli w czasach dzisiejszych. Wiemy, że wówczas położenie Delty było zupełnie inne, aniżeli jest dzisiaj. Opis jej, zostawiony przez Herodota, nie zgadza się już z dzisiejszem jej położeniem. Jezioro Mareotis łączyło się bezpośrednio z morzem, a przechowano pamięć stanu rzeczy jeszcze bardziej odmiennego.

Jeśli wolno wierzyć kapłanom egipskim, powiada rzeczony historyk grecki, cały Egipt, z wyjątkiem prowincyi Tebańskiej, za czasów Menes'a, t. j. w początkach pierwszej dynastyi, przedstawiał jedno wielkie bagnisko. „Z całej tej krainy, powiada Herodot (II, 4), która dziś leży poniżej jeziora Moeris, wówczas nie było widać nic z pod powierzchni wody.“

Z tego wnosić trzeba, że stan rzeczy zmienił się bardzo, gdyż Delta nie posuwa się dziś więcej nad jeden metr w ciągu roku. Podług tego zaś rachunku na jej utworzenie się potrzebaby było siedmset czterdzieści wieków, to znaczy, dziesięć razy więcej czasu, aniżeli ona wymagała rzeczywiście podług tego, co mówi Herodot. Po tem wszystkiem zaś, co się rzekło, każdy rozumie, jak to mało ze zjawisk dzisiejszych wnioskować można o zjawiskach przeszłości, zarówno w Egipcie, jak indziej.

Jeszcze bardziej fantastyczne było obrachowanie amerykanina Dowleza, który jakiemuś szkieletowi, znalezionemu w Nowym Orleanie w namuliskach rzeki Missisipi na 5 metrów pod ziemią, przypisuje pięćdziesiąt dwa tysiące lat. Dalsze wszakże obserwacye doprowadziły pewnego tamtejszego geologa do przypuszczenia, że cała massa namulisk Missisipi wymagała do swego utworzenia się czterech do pięciu tysięcy lat czasu. Co nie będzie się wydawało dziwnem, skoro się zważy, jaką to olbrzymią ilość rozmaitego rodzaju przedmiotów jeszcze dziś przerzucają w swym pędzie wody Missisipi [1]).

I Francya również dostarczyła podobnych chronometrów naturalnych, o których trzeba nam tu słówko dorzucić. Uczeni tak niezaprzeczonej powagi i szczerości, jak A. Ferry i Arcelin, przez szereg badań, dokonanych nad brzegami Saony, przyszli do wniosku, że człowiek epoki czwartorzędowej dosięga w tych okolicach epoki od sześciu do dziewięciu tysięcy lat. Opierają się zaś w tem przypuszczeniu na danych następujących:

Przecięciowo na głębokości jednego metra znajdują oni nad brzegami Saony wykopalisko rzymskie bardzo wyraźnie zaznaczone.

---

[1]) Prw. *Dr. Platz.* „Człowiek.“ str. 851.

A że od czasów rzymskiego panowania w Galii dzieli nas około tysiąca pięciuset lat, przeto jednometrowa warstwa formowała się po 66 milimetrów na jedno stulecie. Zaś na głębokości od 3 do 4½ metrów odnajdują się — obok zwierząt czwartorzędowych i jakichś szczątek ludzkich — okazy przemysłu paleolitycznego, złożone z krzemienia grubo łupanego. Jeśli więc każdy metr namuliska przedstawia tysiąc pięćset lat czasu, to przedmioty znalezione na głębokości 4 m. 50 c., sięgałyby epoki sześciu tysięcy siedmset pięćdziesięciu lat.

Na nieszczęście, przesłanki powyższego rozumowania są wątpliwe. Naprzód, rzeczą jest więcej niż prawdopodobną, że bieg wody niegdyś był nieco silniejszy, aniżeli dzisiaj, a zatem i więcej materyału ziemnego musiał za sobą pociągać. Dowód tego znajdujemy na tychże samych brzegach Saony. Epokę gallo-rzymską, która przecież nie trwała dłużej nad cztery do pięciu wieków, przedstawia tam pokład osadowy takiej samej grubości, jak pokład epoki następnej, aczkolwiek ta ostatnia była trzy razy dłuższa. Trzeba przypuszczać, że przyrost w namulisku coraz był większy w miarę cofania się w przeszłość. Wobec tego zaś, dawność wzmiankowanych szczątków czwartorzędowych będzie o połowę mniejsza, aniżeli chcą owi uczeni.

Zresztą, łatwo można się przekonać, że punkt wyjścia powyższego obrachowania jest wadliwy. Chociaż zwierzchni pokład, o którym mowa, rzeczywiście wynosi przecięciowo jeden metr grubości, to nie trzeba zapominać, że miejscami podnosi się on do dwóch metrów grubości, a gdzieindziej jest prawie żaden. A wszakżeż trzeba, aby grubość osadu była prawidłowa.

Nadto, rzecz jeszcze ważniejsza, tworzenie się rzeczonego pokładu nie możnaby bez przesady przypisywać okresowi tysiąca pięciuset lat. Od wielu już zapewne wieków, a zwłaszcza od czasu, kiedy groble rzeczne uczyniły wylewy stosunkowo rzadszemi, brzegi rzek przestały się podnosić w sposób widoczny. Zwierzchni pokład zatem utworzył się daleko szybciej, aniżeli myślą ci uczeni, i jeśli chcą być bliżsi prawdy, powinni zmniejszyć rezultaty swych obliczeń.

Wreszcie wypada i to dodać także, że Arcelin, bynajmniej się nie łudzi co do znaczenia swych obrachowań. „Są to, powiada on sam, tylko różne orzeczenia, ilości przypadkowo stawiane i tymczasowe, bez żadnej rzeczywistej chronologicznej wartości.“

Mortillet szukał trwalszego dowodu, przemawiającego za nadzwyczajną długością chronologii, w dawnej rozciągłości lodowców epoki czwartorzędowej. Był, powiada on, między tymi lodowcami taki, który wynosił 280 kilometrów długości. Otóż, przeciętna szybkość wzrostu lodowców wynosi w naszej epoce 62 metry i 66 centymetrów rocznie. Wobec tego więc, dla uformowania się rzeczonego lodowca potrzebaby było 4468 lat czasu. Co więcej, lodowce epoki czwartorzędowej długo zachowywały swe największe rozmiary, o ile przynajmniej sądzić o tem możemy z olbrzymiego rozmiaru materyałów, stanowiących ich końcowe moreny. Daje to pojęcie o długości ich trwania, ale to jeszcze nie wszystko. Zdaniem Mortillet'a, ponieważ pochyłość lodowców czwartorzędowej epoki była pięć razy mniejsza, aniżeli pochyłość lodowców dzisiejszych, przeto szybkość ich wzrostu powinna była również być pięć ra-

zy mniejsza: co wynosi 22,340 lat, zamiast przytoczonych wyżej 4,468 lat.

Dane tego obliczenia tak dalece są hypotetyczne, że wątpimy, iżby to obrachowanie wywrzeć mogło wielkie wrażenie. Zrobimy mu jeden tylko ale poważny zarzut. Uczy doświadczenie, że wielkie lodowce nie tylko nie formują się wolniej od małych, ale przeciwnie formują się znacznie od nich szybciej. Helland stwierdził, że szybkość tworzenia się lodowców w Grenlandyi dosięga 19 metrów na dobę; a wszakże pochyłość tych lodowców jest stosunkowo słabsza. Otóż stosując tę samą szybkość do lodowców epoki czwartorzędowej, widzimy, że one dla zajęcia 280 kilometrów przestrzeni nie potrzebowały więcej nad lat czterdzieści.

Możnaby jeszcze i to także w odpowiedzi dorzucić, że długość trwania epoki lodowców ma bardzo niewielkie znaczenie wobec trwania okresu ludzkiego życia, a to z tego względu, że wszystko dowodzi, iż człowiek nie wyprzedził tworzenia się lodowców, lecz widział tylko ostatnie jego stadya.

Inny dowód przez Mortillet'a uważany za najważniejszy, jest następujący: W Aix-les-Bains znajdują się pokłady wapienia, które służyły za podkład lodowcowi epoki czwartorzędowej, a które są porżnięte w brózdy, mające przecięciowo jeden metr głębokości, podczas gdy dawne kamieniołomy, użytkowane w epoce rzymskiej, mają szczeliny głębokie na 2 do 3 milimetrów. Jeśli więc dla wytworzenia tych nieznacznych wydrążeń potrzeba było tysiąca ośmiuset lat, to ileż setek stuleci potrzeba było, aby spowodować wydrążenia na jeden metr głębokie!?

Rozumowanie to Mortillet'a ma tę wadę, że dowodzi zadużo; wynikiem jego bowiem byłoby to, że koniec epoki lodowców należałoby cofnąć na sześćset a nawet na dziewięćset tysięcy lat w przeszłość, która to cyfra przeraziłaby zapewne samego jej twórcę. Oczywista więc, przyczyna głębokości wydrążeń musi być jakaś inna, aniżeli wskazana przez Mortilleta. Jakaż więc być może? Trudno ją oznaczyć, nie znając miejscowości, o której mowa. W każdym jednak razie pytanie jeszcze, czy wapień kamieniołomów i wapień w łożysku lodowca — jeśli już miał tam być kiedyś lodowiec, są rzeczywiście jednej i tej samej natury, i czy w jednych i tychże samych warunkach wystawione są na wolne działanie powietrza. Jeśli zaś to wszystko się sprawdzi, to i wtedy jeszcze będzie można śmiało przypuszczać, że owe wydrążenia, szczeliny dostrzegane na łożysku dawnego lodowca, są skutkiem lodów, albo raczej skutkiem głazów, które one zazwyczaj w sobie zamykały, a które spełniały zadanie rylców na skale pod niemi leżącej. Następnie już czynniki atmosferyczne mogły nadać tym wydrążeniom dzisiejszy ich wygląd.

Zagadnienie to — podobnie jak poprzednie, zanadto wiele zawiera pierwiastków nieznanych, aby zeń było można logicznie wnioskować o czemkolwiek.

W innem miejscu mówić będziemy o chronometrycznych obliczeniach, opartych na tworzeniu się pokładów węgla kamiennego czyli stalagmitów (ob. art. *Dawność człowieka*).

Tu więc pomijamy je milczeniem. By zakończyć już wszakże tę kwestyę o chronometrach naturalnych, wspomnimy jeszcze o chro-

nometrze z Saint-Nazaire, jedynym — naszem zdaniem, — któremu żadnych poważnych zarzutów postawić nie można, ale też za to najbardziej okrzyczanym przez skrajną sektę prahistoryków, gdyż chronometr rzeczony posiada tę niewłaściwość w ich oczach, że zgadza się z tradycyjną chronologią.

Inżynier Kerviler, zajęty przekopywaniem wielkiego kanału rzecznego w Sain-Nazaire, w 1874 r. odkrył w namuliskach rzecznych, przez które przekopywał kanał, mnóstwo przedmiotów z kości, z bronzu i z kamienia, obok nich czaszkę ludzką kształtu dolikocefalnego czyli owalnego oraz wielką ilość kości zwierząt. Całość wykopaliska pochodziła z pokładu na dwa metry grubego, — pokładu, którego powierzchnia sięgała 8½ metrów głębokości, a 4 metry pod powierzchnią morza. Na dnie wykopaliska przeważał kamień, tak iż zdawało się być rzeczą widoczną, że się ma do czynienia naraz z okazami epoki neolitycznej i epoki bronzu.

Należało dokładnie oznaczyć datę pochodzenia tego wykopaliska. Szczęśliwym trafem inne odkrycie rzuciło nieco światła na to zagadnienie...

Na półtrzecia metra nad pokładem żwiru, tak bogatym w przedmioty przedhistoryczne, a zatem na półtora metra pod poziomem morza natrafiono w 1876 roku na gliniane czerwone naczynia, noszące niezaprzeczone cechy przemysłu gallo-rzymskiego: uszy starożytnych amfor i rzecz więcej jeszcze cenną, bo monetę Tetricusa, prefekta Akwitanii, który panował w Galii od 268—275 r. Przedmioty te pokrywała sześciometrowa warstwa osadu. Rozdzielona pomiędzy szesnaście wieków, jakie nas dzielą od Tetricusa, daje nam ona formacyę od 35 do 37 centymetrów na jedno stulecie. Jakoż widzieliśmy, że oba te wykopaliska archeologiczne przedzielała warstwa osadowa półtrzecia metra gruba. Przypuszczając prawidłowy przyrost osadu zarówno przed jak i po epoce gallorzymskiej, te dwa i pół metra równają się okresowi co najwięcej siedmiu wieków, co znów każe odnieść jednoczesne przy ujściu Loary używanie kamienia gładzonego i bronzu do czterechset lat przed Chrystusem.

W każdym razie, ponieważ tego rodzaju przedmioty są rozrzucone w pokładzie, liczącym około dwóch metrów grubości, przeto zdają się one przedstawiać okres czasu od pięciu do sześciu wieków, któryby się zatem rozciągał od X do IV wieku przed erą chrześcijańską.

Takie jest oto obliczenie Kervilera. Samo ono nie byłoby w stanie wzbudzić zupełnej pewności. Jak wszystkie bowiem chronometry naturalne, polega i ono na wątpliwej danej, jaką jest prawidłowość przyrostu pokładu osadowego. Na szczęście, pierwsze te obliczenia uczonego inżyniera zostały poparte przez niespodziewane a bardziej jeszcze nadzwyczajne i cenne nowe odkrycie. Przebiegając pewnego dnia w towarzystwie znanego archeologa, Chatellier'a, dokonane roboty, Kerviller zauważył w pionowem przecięciu iłu widoczne ślady stratyfikacyi, oddawna już spłukiwane deszczem. Uważniejsze i długo prowadzone badania przekonały go, że słoje te wypełniały całą grubość pokładu iłu, i każdy z ciekawych mógł je tam oglądać.

Każdy z tych słojów dochodzi przecięciowo od 3 do 4 milimetrów grubości i składa się z trzech warstw: z warstwy piasku, gliny i szczątków roślinności. Trzy te warstwy następują po sobie zawsze w tym samym porządku, a chociaż są nadzwyczaj cienkie (zwłaszcza ostatnia), nie mniej jednak są bardzo wyraźne. Pierwsza myśl, jaka temu badaczowi przyszła do głowy, była ta, że trzy te warstwy przedstawiają osad rzeczny jednego roku. Inaczej bowiem niepodobna wytłómaczyć ich zadziwiającej prawidłowości. Wylew wiosenny musiał sprowadzać piasek, później następował spokojniejszy bieg rzeki i osadzał glinę, jesień zaś przynosiła liście drzew i szczątki roślin, z czego powstała warstwa ziemi, z konieczności mniej równa, aniżeli dwie inne.

Każdy rozumie doniosłość takiego odkrycia. Ponieważ każda grupa trzech rzeczonych warstw przedstawia rok jeden, dosyć zliczyć ich ilość, by poznać — z jednej strony — datę wykopanych przedmiotów — z drugiej, wiek całego pokładu. Jakoż często powtarzane badania stwierdziły, że sto rocznych tego rodzaju pokładów, na jakimkolwiek mierzono je poziomie, daje 35 centymetrów grubości: czyli innemi słowy, że w ciągu jednego stulecia tworzy się osad na 35 cent. grubości. Takąż samą miarę stuletniego przyrostu namuliska otrzymał Kerviler w poprzednich swych obliczeniach.

Skądinąd znów widzieliśmy poprzednio, że przedhistoryczny pokład przedmiotów z bronzu i z kamienia zaczynał się na głębokości półtrzecia metra pod pokładem gallo-rzymskim i sam zajmował dwa metry grubości. Te cztery i pół metra pokładu przedstawiają okres trzynastu wieków: co podług obu powyższych obliczeń każe umieścić utworzenie się najdawniejszego archeologicznego pokładu w Saint-Nazaire pomiędzy X a IV w. przed erą chrześcijańską. Musimy zatem przyznać słuszność pierwszym obliczeniom Kervilera i z nim razem zawnioskować, że używanie kamienia — przynajmniej przy ujściu Loary, nie sięga epoki tak bardzo odległej, jak to lubią powtarzać niektórzy. — Na innem miejscu mówimy, (ob. art. *Bronz*, *Kamień*), iż nam się zdaje, że wprowadzoną przez pierwszych Aryjczyków, albo jeśli kto woli—przez właściwych Celtów cywilizacyę neolityczną można odnieść do epoki dwunastu lub piętnastu wieków przed Chrystusem. Dodaliśmy tam przytem, że wprowadzenie bronzu stoi w bliskiej łączności z wprowadzeniem kamienia gładzonego i mogłoby być przypisane fenickim żeglarzom. Wypowiadając te myśli, mieliśmy przed oczyma tylko ogół danych historycznych i archeologicznych. Tu zaś widzimy, że odkrycie w Saint-Nazaire jaknajkategoryczniej nasze zdanie potwierdza.

Wypada jeszcze dodać, że pokład w Saint-Nazaire, mając ogólnej grubości 30 metrów, przedstawia okres około dziewięciu tysięcy lat, — okres nie inny nad rzeczywistą erę geologiczną, a który dosyć dokładnie się schodzi z datą, oznaczoną przez Septantę na ukazanie się rodu ludzkiego.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad tym ostatnim chronometrem nie tylko dla tego, żeśmy sami stwierdzili dokładność jego danych, nie tylko dla tego, że on się nam zdaje być wolnym od zarzutów, jakieby innym chronometrom stawiać można, ale także dla tego, że gwałtowne napaści, jakich on ze strony Mortillet'a stał się przedmiotem, osłabiły w opinii publicznej jego powagę, na

co on bynajmniej nie zasługiwał. Z całą otwartością wyznajemy, że nie znamy drugiego podobnego chronometru, któryby dawał te same rękojmie pewności. Jedyną jego wadą, że idzie przeciwko dzisiejszym systemom chronologicznym. Ale czyż dostateczny to powód, aby go zagrzebać w milczeniu?

Ob. art. *Dawność człowieka*. *Lubbock*. L'homme préhistorique. ch. XII; *Pozzy*. La terre et le récit biblique. ch. XII; *Mortillet*. Le préhistorique. 1-re edit. p. 617; *Lyell*. L'ancienneté de l'homme; *Nadhaillac*. Les premiers hommes et les temps préhistoriques ch. XIII; *Moigno*. Splendeurs de la foi. ch. VIII (t. II); *Rioult de Neuville*. Revue des questions historiques, 1 Stycz. 1882; *Du Crost*. La Controverse. 1 Czerw. i Sierp. 1883; *Hamard*. Tamże. 16 kwietn. 1881; *Dr. Platz*. Człowiek. Warszawa. 1891. (*Hamard*).

X. W. S.

CHRYSTUS I CHRYSTNA. Pewien urzędnik w Pondiszery, Jacolliot, ogłosił we Francyi pod rozmaitymi tytułami mnóstwo książek, zmierzających do jednego celu, a mianowicie, do udowodnienia, że Biblia niczem więcej nie jest, jak tylko naśladownictwem indyjskich ksiąg świętych, a opowiadania jej — plagiatami, zaczerpniętymi u tych samych źródeł. Główne z tych dzieł, streszczające w sobie wszystkie inne, nosi tytuł: *La Bible dans l'Inde; Vie de Jezeus Christna*. W książce tej usiłuje Jacolliot wykazać, że w Indyach żył legendowy bohater, noszący prawie to samo, co Chrystus Pan, imię, i spełniający toż samo prawie, co On, zadanie. Wiele umysłów powierzchownych dało się w błąd wprowadzić temu romansopisarzowi. Inne wszakże umysły, a na szczęście w daleko większej ilości, zostały zdziwione i przerażone nowym potwornym zamachem. Ale czyż mogło być inaczej wobec bezwstydnych twierdzeń autora? Zatrzymujemy się tu nad tą kwestyą nie dla tego, iżby ona miała jakiekolwiek znaczenie naukowe, gdyż go wcale nie ma, lecz dla tego, iż chcemy uspokoić wierzące a zatrwożone nowym sofizmatem umysły katolickie, jak również, że chcemy wykazać, jak to daleko zachodzi nienawiść chrześcijańskiej prawdy. Te książki Jacolliot'a, tysiącami rozrzucone po wszystkich krajach świata, przy każdej sposobności rozdawane staraniem massoneryi, przyczyniły wiele złego, tak samo jak elukubracye Renana, a i dziś jeszcze bywają wynoszone pod niebiosa przez rozmaite rzekomo naukowe przeglądy i pisma. Jacolliot jest tu uosobieniem bardzo wielu naszych przeciwników. Jest się prawdziwie zdumionym, gdy się widzi, do jakiego stopnia posuwa on swe wyrafinowane oszustwo.

Uderzający przykład tego oszustwa daje nam już samo imię Jezeusa Chrystny, bijące z tytułowej karty książki Jacolliot'a. Pisarz ten sądził zapewne, że cudu dokonał, znajdując imię tak bardzo podobne do Imienia Jezusa Chrystusa. Nie przypuszczał, że własne jego słowa zdradzały jego oszustwo. Wyraz *Jezeus* nie jest i nie może być sans krycki: Sanskryt nie posiada ani *z* ani *eu*. Toż samo *Chrystna*. *Ch* albo *Kh* nie mogą stać w sanskrycie przed literą *r*. Ale potrzebne było Jacolliot'owi *ch*, aby wyraz stał się podobniejszym do *Chrystusa*. Cóż więc wobec tego warta np. taka deklamacya wynalazcy hinduskiego Chrystusa?: „Tak tedy, jakeśmy widzieli, imiona *Jezus*, *Josue*, *Jehova* pochodzą od dwóch saskryckich wyrazów *Zeus* i *Jezeu*, oznaczających: jedno — byt najwyższy, a drugie — istotę

boską; imiona te były wspólne całemu Wschodowi. Ale inaczej się rzecz ma z imionami Chrystusa i Chrystny; tu znajdujemy naśladownictwo, kopię hinduskiego wcielenia, dokonaną przez apostołów: Jezusa dopiero po śmierci Jego zaczęto nazywać *Chrystusem*. Imienia tego nie zna język hebrajski; skądże więc ono się wzięło, jeśli nie stąd, że apostołowie przyswoili sobie imię syna Devanaguy?

„W języku sanskryckim Kristna, albo lepiej Chrystna, oznacza posłannika bożego, obiecanego przez Boga, poświęconego.

„*Piszemy raczej Chrystna niżeli Khristna dla tego, że sanskryckie przydechowe Kh filologicznie lepiej wyrazić się daje przez nasze Ch, będące także dźwiękiem przydechowym, aniżeli przez nasze zwykłe K.* Powodujemy się więc w tej sprawie regułą gramatyczną, a nie chęcią zestawiania ze sobą danych przedmiotów.

„Może zechce kto wyprowadzać imię Chrystusa od greckiego Χριστὸς? — Ale prócz tego, że większa część greckich wyrazów wzięta jest prawie żywcem (!) z sanskrytu, co właśnie tłómaczy ich podobieństwo, pozostawałyby jeszcze niewyjaśnione pobudki wyboru tego greckiego przydomka dla Jezusa, który Żydem będąc z urodzenia, całe swe życie doczesne przepędził w Judei i tam umarł. Hebrajski jedynie przydomek byłby zrozumiały i logiczny. Prawdą zatem jedynie możliwą do przyjęcia jest to, że imię Chrystusa stanowiło część systemu, zapożyczonego w Indyach przez apostołów.“

Oto jedna z okazowych stronnic książki Jacolliot'a. Zaiste, można podziwiać zręczność, z jaką to wszystko jest obmyślane, by pewną drogą doprowadziło do celu, i łatwo zrozumieć, że czytelnik, specyalnie w tym kierunku nie wykształcony, daje się uwieść tym kategorycznym twierdzeniom, tym pozorom otwartości i szczerości, jakiemi szafuje autor. A jednak nie możemy inaczej nazwać tego dzieła, jak arcydziełem bezczelności. Jest-to nic więcej, jak tylko jeden nieprzerwany łańcuch kłamstwa.

Nie masz w sanskrycie ani wyrazu *Zeus*, ani *Jezeu*, ani *Christna;* powiedzieliśmy, dla czego te imiona tam istnieć nie mogą. Nie mogą więc one mieć żadnego znaczenia, i żadna z osobistości legendowych, mitycznych lub innych nigdy imion tych nie nosiła. A zatem nie dla względów gramatycznych przyjął autor literę *Ch* do imienia *Chrystny;* gdyż litera ta gramatyce sanskryckiej jest najzupełniej obca.

Wreszcie, Jacolliot daje małą próbkę swej wiedzy, gdy mówi, że wyrazy greckie są prawie żywcem wzięte z sanskrytu, oraz gdy tym sposobem zaświadcza, że najzupełniej nieznа pochodzenia imienia *Christus*. Nie wie on, że Jezus otrzymał ten tytuł w hebrajskiej formie *mashîha*, co znaczy *pomazany*, a pochodzi od pierwiastku *pomazać;* nie wie, że imię to zostało zapożyczone od Biblii hebrajskiej, w której bardzo często trafia się wyrażenie *pomazaniec Pański;* nie wie, że grecki wyraz χριστὸς jest dosłownym przekładem wyrazu hebrajskiego, gdyż oznacza również *pomazany*, a pochodzi od czasownika χρίξω *pomazuję*. Wyraz χριστὸς przyswoili sobie żydzi helleniści, którzy zastąpili nim odnośny wyraz hebrajski, oraz — Ewangeliści, którzy pisali po grecku.

Zmyśliwszy w ten sposób imię, podobne do imienia *Jezusa Chrystusa*, aczkolwiek niemożliwe samo w sobie, i nagromadziwszy

pewne kłamliwe twierdzenia dla poparcia swej tezy, nie będzie się już — naturalnie — Jacolliot wstydził wymyślić również osobistość, podobną do Chrystusa Pana, by jej przypisać Jego czyny i nauki, tak samo legendowe i bajeczne jak jej istnienie, by przekręcać teksty biblijne, by czynić na ich podstawie przeróżne domysły, by wytwarzać rzekome cytaty, z których ani jednego słowa nie było nigdy w żadnej księdze sanskryckiej.

Przebiegnijmy w krótkości główne części systemu Jacolliot'a.

a) Naprzód tedy Jacolliot przytacza proroctwa, zapowiadające Zbawiciela, dziecię boże, i osłania je nazwami dzieł i pisarzy sanskryckich. Cytuje księgi *Vedangâs* i nazwiska autorów *Narada*, *Paulastya*, *Pururava;* ale starannie unika wskazywania, jakie mianowicie Vedangas, jakie książki tych pisarzy zawierają wspominane przezeń proroctwa, a unika dla tej poprostu przyczyny, że księgi te i ci autorowie wcale nie istnieją; co więcej, nazwy Pururavas i Paulastya nie znajdują się nawet w żadnym utworze literatury sanskryckiej, ani nawet w wielkim słowniku sanskryckim Boehtlingk-Roth'a. Co wszakże nie przeszkadza naszemu smutnemu bohaterowi, Jacolliot'owi, dodać ze zwykłą mu bezczelnością: „Ja tylko *przepisuję*, — nic więcej; wszelki komentarz osłabiłby tylko namaszczone tchnienie proroka."

b) Następuje dalej powieść *o narodzeniu się Dziewicy Devanaguy, matki Chrystny* podług *Bogaveda Gîta*. Otóż, imię *Devanaguy* nigdy nie istniało, a nawet jest niemożliwe w języku sanskryckim. Co więcej, w Indyach nigdy nie było boskiej Dziewicy, a księga *Bhagavaddzîta* (nie *Bogaveda gîta*) nie zawiera ani jednego słowa, któreby się odnosiło do narodzin jakiejkolwiek istoty ziemskiej. Czytelnicy łatwo mogą się o tem przekonać, gdyż istnieje francuski przekład tego poematu, dokonany przez Burnouf'a.

Po tych przedwstępnych wiadomościach następuje opis życia Jezeusa Chrystny, taki, jak go Jacolliot wyciągnął ze swego uczonego mózgu.

Nie będziemy się zatrzymywali nad dodatkowemi twierdzeniami autora, zapewniającego nas naprzykład, że wcielenie hinduskie jest pierwsze ze wszystkich na świecie, że autor tylko powtarza za miejscowemi najwiarogodniejszemi powagami życie Dziewicy Devanaguy i życie jej syna. Wszystko to dodano w celu łatwiejszego oszukania profanów. Nie będziemy się starali nawet w grubych rysach przedstawić tej mniemanej legendy indyjskiej; szkoda na to czasu i pracy. Poprzestaniemy tylko na tem ogólnem oświadczeniu, że trzy-czwarte faktów, podanych przez Jacolliot'a, jest przezeń zmyślonych, albo osnutych na faktach biblijnych, reszta zaś, należąca rzeczywiście do bajek hinduskich, powstała później od ogłoszenia Ewangelii. Podajmy zresztą kilka szczegółów z pierwszego rodzaju faktów. Takie np. czytamy rzeczy w książce Jacolliot'a:

„*Zaledwie szesnastoletni* młodzian, Chrystna porzuca swą matkę i puszcza się w drogę po Indyach, celem przepowiadania nowej nauki, walcząc ustawicznie ze złym duchem i oświadczając wszystkim, że on jest Visznu, druga osoba Trójcy, przybyły na świat, by odkupić człowieka od grzechu pierworodnego, wypędzić złego ducha i sprowadzić napowrót królestwo szczęścia. Chciwe

jego nauk narody tłumnie zbiegały się ku niemu, czcząc go jako Boga i mówiąc: *Ten to jest odkupiciel, ojcom naszym obiecany...*"

Wszystko to jest tylko jednym ciągiem kłamstwa; co więcej w wierzeniach indyjskich nie było nigdy ani *żadnego złego ducha*, ani *drugiej osoby Trójcy*, ani *grzechu pierworodnego*, od któregoby człowiek potrzebował lub mógł być odkupiony. Wyrazy, włożone w usta indyjskiego ludu przez Jacolliot'a, są poprostu absurdem.

Gdy mówi o rzekomej rzezi niewiniątek, podobnej do rzezi betleemskiej, Jacolliot dodaje: „Autentyczność tego wydarzenia stwierdzają wszystkie dzieła indyjskie, — naukowe, historyczne i religijne, Puranas, Sastras, Mahabhârata, Bagaveda gîta (!), Bagavada sastro *(sic)*." Otóż, ze wszystkich tych ksiąg same tylko Purany zawierają coś podobnego do ewangelicznego wydarzenia, ale Purany pochodzą z połowy chrześcijańskich wieków średnich...!

Dalej znów czytamy, że „Chrystna, będący wcieleniem Visznu, przybrał sobie grono uczniów, pomiędzy którymi odznaczał się Ardżuna; ten, również jak inni jego towarzysze, prowadził życie surowe i pod nieobecność Chrystny rządził małą jego gromadką." „Pewnego razu, dla umocnienia swych uczniów w wierze, przemienił się (jąk Chrystus) i okazał się w blasku majestatu bożego. Uczniowie jego rzucili się mu wtedy do nóg i ogłosili go „Jezeusem", to znaczy odroślą czystej istoty bożej."

I to także wierutne kłamstwo! Ardżuna był sławnym rycerzem w Mahâbhârata, popieranym przez Visznu, bynajmniej zaś nie uczniem wcielonego Boga. Co się zaś tyczy przemienienia, to możemy o niem sądzić z samej natury tego wyrazu „Jezeus," o którym mówiliśmy wyżej. To też, skoro po tych wszystkich rozlicznych kłamstwach, Jacolliot ośmiela się jeszcze mówić z tonem oratora: „Nie sądzę, aby poważni oryentaliści chcieli przeczyć temu co mówię," można śmiało powiedzieć, że posuwa bezwstyd aż do ostatnich granic. Stała się — prawda — przemiana, ale to przed kilku dopiero laty, dokonana przez Jacolliot'a.

W istocie bowiem, jego Chrystna jest taką, dla użytku mało oświeconych i łatwowiernych czytelników dokonaną, przemianą legendowej osobistości w Indyach bramińskich, zwanej *Krszna* (czarny).

Cóż to jest *Krsznâ*? Zanim odpowiemy na to pytanie, zaznaczymy naprzód, że Indye nie miały nigdy pojęcia o właściwem wcieleniu. Lecz co sobie zawsze wyobrażały, — to objawienia, ukazywanie się w widomej postaci, które to wszakże objawienia nie są żadnem wcieleniem, tak samo jak nie jest niem ukazywanie się złych duchów pod postacią kozłów, wilków, potworów i t. p., w które lud ciemny często jeszcze dziś wierzy.

A zatem *Krszna* nie jest wcieleniem we właściwem tego słowa znaczeniu. Jest-to zwykłe objawienie się Visznu, którego to objawienia początek i natura jest taka:

Gdy buddyzm zaczął się rozszerzać w Indyach, bramini, widząc, że ich władza i instytucye się chwieją, usiłowali wstrzymać postępy nowej najezdniczej religii. W tym celu, za najskuteczniejszy środek uważali przeciwstawienie nauce Buddy taką formę kultu religijnego, któraby mogła w równej mierze co kult buddyjski zapalać umysły. Dostarczyła im tego, czego chcieli osobistość

Visznu, naprzód boga-Słońca, a później genjusza rodzenia, zachowania i radości, w Indyach bardzo popularnego. By zaś lepiej jeszcze przyciągnąć ku sobie lud, bardzo obojętny na wielkość i chwałę abstrakcyjnego i niepojętego Bramy, chcieli bramini nadać Visznu postać antropomorficzną, któraby bardziej działała na zmysły i stanowiła przeciwwagę temu, co buddyzm posiadał zgodnego z duchem czasu. Nową tę postać boga wydobyli bramini z dawnych legend, z wojennych pieśni plemienia indo-aryjskiego, i tym zręcznym zwrotem pozyskali sympatye kasty królewskiej i wojskowej. Jeden z najsławniejszych bohaterów pierwotnej *Mahâbhârata* [1]) stał się objawem boga Visznu. W najdawniejszych księgach znajdujemy wyraźnie zarysowany jego właściwy, czysto ludzki charakter. Widzimy tam tego bohatera, ginącego w nieszczęśliwej wojennej wyprawie. W najnowszych zaś epizodach stopniowo już występuje boski charakter *Krszny;* w Bhâgavaddzîta ukazuje się on odrazu jako postać zmysłowa, przyobleczona przez boga, który tę boską postać okazuje rycerzowi Ardżuna, aby go zachęcić do walki; w tem objawieniu Ardżuna widzi w Visznu olbrzymią paszczę, uzbrojoną w straszne zęby, w którą wchodzą wszystkie stworzenia, w której bywają na proch ścierane i pochłaniane. — I z tej-to dziwnej sceny wydobył Jacolliot swego Ardżuna, naczelnika wioski, ucznia swego messyasza-apostoła *Chrystny*, oraz przemienienie tego wcielonego zbawiciela, podczas którego to przemienienia uczniowie jego ogłaszają go Jezeusem. W rzeczywistości, jest to poprostu bóg Visznu, stający raptownie podczas bitwy na miejscu pewnego wojownika, by innemu bohaterowi udzielić nauki filozofii. Widoczna rzecz przeto, że tę przemianę wymyślono w tym celu, aby zadzierżgnąć węzeł pomiędzy poematem a pewnem wydarzeniem, które nie ma z niem najmniejszego związku.

Następnie już konieczną było rzeczą wytłómaczyć sposób objawienia się boga; przypisano więc *Krsznie* narodzenie się i życie nadzwyczajne wprawdzie, ale pełne dziwaczności. Tak więc, będąc jeszcze w zawiązku, został przeniesiony z łona swej matki do łona innej małżonki swego ojca; tak również, — nudząc się w miejscu, gdzie się wychowywał, wytworzył fantastyczne wilki, które przeraziły ludzi, wśród których błądził, i zmusiły ich do ucieczki; ruchem nogi wywrócił wóz, do którego przywiązała go jego niańka itp. itp.

Opowiadania te znajdujemy w *Harivansa*, poemacie, stanowiącym łącznik pomiędzy *Mahâbhârata* a *Puranas*, i pochodzącym z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej; nie zawierają one jeszcze ani jednego rysu, któryby przywodził na myśl wydarzenia ewangeliczne. Owszem, dalekie od tego, opowiadania te przedstawiają nam *Krszna-Visznu* swawolącego wśród pasterek i tak dalece oddającego się licznym miłostkom, że bóg miłości jest tam podany za jego syna (ob. *Harivansa*, wiersz 9322 st.)

Jeszcze później wprowadzenie chrystyanizmu do Indyi skło-

---

[1]) Mahâbhârata, Illiada indyjska, jest-to poemat, złożony z dwustu tysięcy wierszy. Piętnaście tysięcy wierszy stanowi pierwotną całość; resztę pod formą epizodów dodawali powoli bramini, którzy w około pierwotnej całości ugrupowali główniejsze legendy plemienia aryjsko-hinduskiego.

niło braminów do nowej ewolucyi. Zapożyczyli oni od Ewangelii to, co mogło im pomódz do większego jeszcze spopularyzowania ich boga, do uczynienia zeń współzawodnika Chrystusa, zdolnego w umysłach ich wyznawców przeważyć wpływ chrystyanizmu. Wzięli więc od Ewangelii to, co im było potrzebne i stworzyli w pewnem znaczeniu nowy kult religijny za pomocą wiary w boga wcielonego, w jego cudowne życie i adoracyę boskiego dziecięcia. To był także jeden ze środków skutecznej walki z grożącym bezustannie buddyzmem.

Nowy ten kult, aczkolwiek bardzo różny od chrystyanizmu, ale pełen blasku i wesołego powabu, odepchnął buddyzm od Indyi i ułatwił zwycięstwo braminizmowi. To też widząc jego powodzenie, bramini bezustannie wzbogacali swą naukę i swe uroczystości religijne zapożyczanemi od religii chrześcijańskiej danemi, nie troszcząc się bynajmniej o to, by przyjmować od niej zasady. — Że tak było, że osoba *Krszny* utworzyła się na modłę osoby Chrystusa, przyznają wszyscy uczeni, nawet ci, którym wszystkie pojęcia religijne są obce, a którzy raczej wrogo niż przyjaźnie dla chrystyanizmu są usposobieni.

(Ob. *Weber*. Ueber Krshnageburts'Fest. Abh. d. K. Akad. Berlin, 1867; — *Angelo de Gubernatis*. Enciclopedia indiana str. 242; — *A. Weber*. Indische Literaturgeschichte. 2 Aufl. str. 78, 206, 251, 320, 327; — *Dowson*. Classical dictionary. ar. *Vishnu Krshna*. *Reinaud*. Memoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde str. 119 — 123. *(Harlez)*.

X. W. S.

CIELEC ZŁOTY. — Hebrajczycy, pozostając na pustyni u stóp góry Sinai i widząc, że Mojżesz długo nie zstępuje z góry, przystępują do Aarona i mówią: Uczyń nam bogi, którzyby szli przed nami. „Wtedy, opowiada Księga Wyjścia (XXXII, 2), Aaron rzekł do nich: Pobierzcie nausznice złote z uszu żon i synów i córek waszych, a przynieście do mnie... Które on wziąwszy, uformował robotą odlewaną, i uczynił z nich cielca odlanego.“ — Aż do ostatnich czasów niedowiarstwo zapamiętale powstawało przeciwko tej historyi: niepodobna, mówili, aby Izraelici w tej epoce i w tem miejscu mogli wyrabiać takie metalurgiczne roboty. Wszelako egiptologia przyznała słuszność opowiadaniu Moyżesza i okazała, że do przeprowadzenia takiej roboty na niczem żydom nie zbywało: ani na wiadomościach potrzebnych, ani na surowym materyale, ani na koniecznych narzędziach. I rzeczywiście, żydzi wyszli z Egiptu, gdzie się doskonale obznajmili z przemysłem tego kraju. Wiemy, że Egipcyanie wydobywali złoto z ziemi i używali je do robót: mamy karty egipskie, wskazujące kopalnie złota oraz drogi, któremi należało szukać żył złotodajnych; posiadamy również klejnoty, a w szczególności nausznice egipskie, co nam dowodzi że Egipcyanie znali dobrze sztukę złotniczą. Co więcej, doszły do nas malowidła, przedstawiające cały proces złocenia, zachowywany przez złotników egipskich. Zgodnie z wszelkiem prawdopodobieństwem można przypuścić, że żydzi dostatecznie obeznali się z przemysłem egipskim. Zresztą, nie był to materyał surowy, użyty do wyrobu cielca. Przytoczony powyżej tekst biblijny objaśnia, w jaki sposób postarał się Aaron o złoto, potrzebne do zrobienia posągu.

Wiadomo wreszcie, że Egipcyanie posiadali kopalnie przy górze Sinai, których pozostały jeszcze liczne ślady, i że tam przerabiali wydobytą rudę kruszcową; nic więc dziwnego, że żydzi znaleźli w tych miejscach potrzebne narzędzia do zrobienia złotego cielca. Patrz *Vigouroux*. Bible et Découvertes, t. II. Art. egypt. et hebr; Mélanges bibl., Inscriptions du Sinai;—*Chabas*. Recherches sur la XIX-e dynastie, str. 66 i nast.

CNOTA. — Niektórzy nowocześni filozofowie zarzucają Kościołowi, jakoby źle pojmował istotę cnoty. Zdaniem ich, cnota polega na bezwzględnej bezinteresowności, a Kościół takową bezinteresowność skaził bojaźnią piekła i nadzieją nieba. Człowiek prawdziwie cnotliwy, mówią, kocha i pełni cnotę dla cnoty, a chrześcijanin praktykuje cnotę, by zasłużyć na niebo i uniknąć piekła, a zatem skoro czyniąc dobrze, spodziewa się hojnej nagrody, działa we własnym interesie; jest to człowiek roztropny, ale nie cnotliwy. Pomówimy o tem nieco obszerniej w artykule *Moralność*, tutaj zaś zamieszczamy niektóre tylko uwagi. Zarzut ten polega na dwojakim błędzie.

1-o Naprzód błąd to uderzający twierdzić, że Kościół naucza, iż nie trzeba kochać prawdy i dobra dla prawdy i dobra; nauka Kościoła pod tym względem jasno wyłożona w katechizmach i traktatach teologicznych. Każdy chrześcijanin wie, że w objawienie boskie wierzyć potrzeba nie dla tego tylko, że Pan Bóg nagradza wierzących, ale i dla tego, że Bóg jest prawdą, która nie może nas ani w błąd wprowadzić, ani sama się mylić. Każdy chrześcijanin wie, że miłość, na której zasadza się doskonałość chrześcijańska i bez której nie można wejść do nieba, polega na kochaniu Boga nadewszystko, dla Niego samego, jako ostatecznego końca. Zarzuty przeto, czynione w tym względzie Kościołowi, powstały jedynie z nieznajomości najelementarniejszych zasad Kościoła.

2-o Lecz, powie kto, Kościół nakazuje chrześcijaninowi pożądać nieba i dobrze czynić, by posiąść niebo, bać się piekła i pełnić cnotę, by uniknąć piekła. A nie jest-że to zacierać pojęcie cnoty? Odpowiadamy: Kościół naucza, że Boga trzeba kochać dla Boga, że w prawdę objawioną trzeba wierzyć dla prawdy, i że nasze czyny o tyle są nadnaturalnie dobre, o ile pochodzą z miłości; nadto, że Boga powinniśmy miłować nie tylko dla Jego nieskończonych doskonałości; ale jeszcze i dlatego, że Bóg jest i będzie największym naszym dobroczyńcą. Sama natura rzeczy wkłada na stworzenie miłość wdzięczności. Co więcej, Bóg przeznaczył człowieka do szczęścia w niebie, które ma sobie wysłużyć; człowiek zatem pod karą nieposłuszeństwa rozkazom boskim, powinien pragnąć tego ostatecznego celu i wszystko wypełniać, co do niego prowadzi. Jako stworzenie obdarzone rozumem i wolą, powinien wszystkiemi swemi pragnieniami i wszystkimi swymi czynami zdążać do celu, który mu Bóg przeznaczył, inaczej bowiem oddali się od Boga, nie będzie Go kochał, będzie Jego nieprzyjacielem. Podobnie też się objaśnia i bojaźń piekła.

Pragnienie nieba i bojaźń piekła, w warunkach, w jakich się obecnie człowiek znajduje, są pobudkami zdolnemi skłonić człowieka do pełnienia woli Bożej, t. j. aby Boga kochał dla Boga, a bliźniego z miłości ku Bogu.

Chcieć stłumić to pragnienie posiadania nieba i uniknienia piekła, jest to samo, co przypuszczać, że człowiek nie powinien się starać dopiąć swego ostatecznego celu i nie powinien wcale myśleć o nim.

Lecz jeszcze zarzucają: Kościół bojaźnią pobudza wiernych do pełnienia cnoty! Tak jest, Kościół grozi grzesznikowi utratą nieba i karą piekła, ale czyni to dlatego, żeby przemienić grunt złej woli człowieka i nakłonić go do pożądania tego, czego Bóg chce, a mianowicie, aby kochał Boga dla Boga i dobro dla dobra. Jeżeli te drugorzędne pobudki, gdzie interes ludzki w grę wchodzi, przeszkadzałyby komu wznieść się do pobudek wyższych i bezinteresownych, Kościół pierwszy-by je potępił i ogłosił, że źle są rozumiane. Ale nic podobnego nie zdarza się pomiędzy chrześcijanami, a jeśli niekiedy grzesznicy zatrzymują się na samej bojaźni piekła i nie posuwają się aż do przemiany swej złej woli i do spełnienia przykazania miłości całkowicie, nawrócenie ich jest tylko połowiczne. Spotwarzają więc Kościół ci, co zarzucają mu serwilizm. Kościół zezwala, ażeby jego dzieci miały w sercu bojaźń bożą, taką, jaką ma syn względem swego ojca i dobry sługa względem swego pana, bo i sam Chrystus doświadczał takiej bojaźni (Łuk. XII, 5). Ale Kościół nie pozwala, by chrześcijanin ulegał niewolniczemu serwilizmowi, jakim się odznaczają źli słudzy, gotowi każdej chwili nie słuchać swego pana, jeśliby się go nie obawiali, bo oni nie służą mu w szczerości serca. Czyż wzmiankowani filozofowie pragną, ażeby Kościół, niepomny na naukę swego boskiego Założyciela, odrzucił wszelką bojaźń, nawet bojaźń syna i sługi względem ojca i pana? Ależ wówczas prawo boskie poszłoby w zapomnienie i niezliczone mnóstwo ludzi weszłoby na drogę potępienia! Miał tedy słuszność uczony Bergier, gdy pisał, że „ci, którzy utrzymują, iż cnotę trzeba kochać dla cnoty, *bez żadnej pobudki bojaźni ani nadziei na życie przyszłe*, są szarlatanami, chcącymi nas uwieść pięknymi, ale bez znaczenia wyrazami. Filozofowie, którzy nie chcą uznać Boga prawodawcy, nagradzającego dobre uczynki i karzącego złe, a prawią bezustannie o cnocie, są albo marzycielami, nie rozumiejącymi siebie samych, albo obłudnikami, imponującymi ignorantom.“ (Dict. de théol. *Vertu*). Jednem słowem, skoro Bóg przeznaczył rozumnym istotom wieczną szczęśliwość i wskazał im ostateczny cel życia, możnaż przypuścić, żeby czyny ich były cnotliwe, bez zdążania do onej szczęśliwości, i do onego celu, możnaż przypuścić, żeby nam wolno było zamykać oczy na tę nieśmiertelną nadzieję?

Prw. *Lehmkuhl.* Theol. moralis; Kardynał *Mazella*, de Virtutibus infusis; i w ogóle wszystkich teologów katolickich, którzy pisali o cnotach.

CUDA. — **I. Nauka Kościoła o cudach.** Naukę Kościoła o cudach dokładnie streszcza Sobór Watykański. Oświadczywszy naprzód, że wiara w prawdy objawione jest cnotą nadprzyrodzoną, mocą której, łaską bożą uprzedzeni i wsparci, wierzymy w te prawdy przez wzgląd na powagę Boga, który nam je objawił, Koncylium Watykańskie tak dalej mówi: „By wszakże przyzwolenie ze strony naszej wiary było zgodne z rozumem, chciał Pan

Bóg, aby z wewnętrznemi pomocami łaski Ducha św. łączyły się zewnętrzne dowody Jego objawienia. Dowodami tymi są czyny boskie, a zwłaszcza cuda i proroctwa, które nam aż nadto wykazują wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga, dają nam poznać objawienie boże, którego są najpewniejszymi znakami, zastosowanymi do pojęcia wszystkich. To też Mojżesz, prorocy, a przed innymi Pan nasz Jezus Chrystus, byli twórcami mnóstwa cudów i najjawniejszych proroctw, o apostołach zaś czytamy (Marek, XVI, 20): a oni wyszedłszy przepowiadali wszędy: a Pan dopomagał y utwierdzał mowę przez cuda pozad idące." (Const. *Dei Filius.* cap. III. *De Fide).*

Następnie Sobór św. temi słowy określa, co jest przedmiotem wiary katolickiej odnośnie do cudów:

„Jeśliby kto utrzymywał, że objawienie boskie nie może być stwierdzone za pomocą znaków zewnętrznych, i że skutkiem tego do wiary skłania ludzi jedynie wewnętrzne każdego przekonanie albo prywatne natchnienie, niech będzie wyklęty." (*Ibid.* con. 3).

„Jeśliby kto twierdził, że cuda są niemożliwe, i że skutkiem tego wszystkie cuda, nawet te, o których mówi Pismo św., powinny być odrzucone jako bajki i mity, albo też, że cuda nigdy nie mogą być z pewnością poznane, i że nie dostarczają nam prawdziwego dowodu boskości pochodzenia religii chrześcijańskiej, niech będzie wyklęty." (*Ibid.* con. 4).

Zgodnie z temi uchwałami Soboru, by nie wpaść w herezyę, obowiązani jesteśmy wierzyć w następujące prawdy wiary katolickiej:

Cuda są możliwe.

Wszystkie cuda, szczególnie zaś te, które podaje Pismo św., nie są bajkami ani mitami.

Obowiązek wierzenia w prawdy objawione może być udowodniony przez znaki zewnętrzne.

Niektóre cuda można rozpoznać z wszelką pewnością.

Cuda dostarczają nam prawdziwego dowodu boskości pochodzenia religii chrześcijańskiej.

Czytelnik zauważył zapewne, iż Sobór św. nie tylko nie podaje prawdziwości wszystkich cudów za artykuł wiary katolickiej, ale że nawet za taki artykuł wiary nie ogłasza żadnego cudu w szczególności. W kanonach swoich potępia jako heretyków tylko tych, co zaprzeczają możliwości, rzeczywistości lub siły dowodowej wszystkich cudów, jakie można przytoczyć na korzyść chrystyanizmu. Mimo to wszakże wiara nasza nakazuje nam wierzyć, że Mojżesz, prorocy, nadewszystko sam Chrystus i apostołowie, spełnili wiele i znakomitych cudów. Bo aczkolwiek Sobór Watykański postawił to twierdzenie w jednym ze swych rozdziałów, a nie powtórzył go w kanonach, określających dogmaty wiary, to jednak ze względu na wyraźne teksty Pisma św. i na stałą a jednozgodną naukę wszystkich organów władzy Kościoła, jest ono przedmiotem wiary katolickiej. Nadto Pismo św. przytacza wiele poszczególnych cudów, a osobliwie wyszczególnione w Składzie Apostolskim cuda zmartwychwstania i wniebowstąpienia Pańskiego, które obowiązani jesteśmy uznać za fakta rzeczywiste i wierzyć w nie, jeśli nie chcemy wpaść w herezyę."

Co się zaś tyczy innych dosyć licznych faktów, o których Pismo św. nie dość wyraźnie wspomina i których istoty tradycya Kościoła nie określiła, nie mamy żadnego obowiązku w nie wierzyć, jako w wydarzenia nie dosyć pewne.

Nie podaje nam również Kościół za artykuły wiary tych cudów, o których Pismo św. nic nie mówi, ani też wszystkich cudów w ogólności, dokonywanych przez świętych kanonizowanych. W dalszym ciągu tego artykułu (§ VIII) powiemy, jak rozumieć należy orzeczenia Kościoła w tym przedmiocie.

II. Prawdziwe i błędne pojęcie cudu. — Cudami nazywają niekiedy wydarzenia, zdziałane w porządku fizycznym, umysłowym lub moralnym, mające wyraźnie Boga za swego sprawcę. W tem rozumieniu cudami będą zarówno proroctwa i stałość męczenników, jak wskrzeszanie umarłych. Ale po większej części nazwę cudu stosujemy do takiego czynu bożego, którego przedmiotem jest świat materyalny. Sobór Watykański odróżnia cud proroctwa od innych dzieł bożych, służących za dowód objawienia chrześcijańskiego; tak też i my czynimy.

W tem rozumieniu cudem będzie wydarzenie widzialne, wplecione w wątek zjawisk świata materyalnego — organicznego lub nieorganicznego — najwyraźniej przekraczające własności wszystkich sił fizycznych, w chwili spełniania się jego działających; cud taki nie dopuszcza urzeczywistnienia się skutku, jaki te siły fizyczne powinnyby według praw wszechświata sprowadzić, i nie da się wytłómaczyć inaczej, jak tylko przez nadzwyczajne działanie boże.

Do zrozumienia tego określenia przyczyni się kilka uwag, jakie uczynimy o prawach wszechświata i o naturze naszego działania w świecie materyalnym.

Wszystkie jestestwa, jako skończone, posiadają władze i siły ograniczone. Ucho nie może widzieć, kamień nie może słyszeć, woda ma pewną gęstość i ciężar. Wiemy z doświadczenia, że jestestwa, pozbawione rozumu i woli, zawsze działają jednakowo, skoro tylko pozostają w tych samych warunkach, czyli innemi słowy, podlegają bezwzględnemu determinizmowi. Tak naprzykład, ciało ludzkie, wrzucone w piec rozżarzony, niewątpliwie spali się na węgiel; tak samo pewna ilość wody zachowa zawsze tę samą objętość, dopóki będzie poddana tej samej temperaturze i ciśnieniu. To też *prawem* natury nazywa się stały i ogólny sposób, podług którego te same zjawiska odtwarzają się w tych samych okolicznościach.

O prawdzie powyższych twierdzeń nikt nie wątpi, dopóki mowa o ciałach bezdusznych, lecz wolne czyny istot rozumnych nie zawsze objawiają się jednakowym sposobem, choć w tych samych warunkach pozostają; nie podlegają one bezwzględnemu determinizmowi, który panuje tylko w świecie materyalnym (ob. art. *Wolna wola*). Nie potrzebujemy dochodzić tutaj, czy i o ile wolność woli człowieka jest ograniczona lub nieograniczona pod względem możności wyboru; dość nam będzie stwierdzić przez wszystkich uznaną prawdę, że gdy istoty, obdarzone wolną wolą, działają w świecie materyalnym, działanie ich jest nieograniczone, to znaczy, mogą działać tylko w pewnych określonych granicach, a więc zgodnie z niezmiennem prawem natury. Ciało nasze poddane jest woli, ale

zarazem żyje ono i porusza się podług praw ściśle określonych. Ażeby oddziaływać na ciała zewnętrzne, człowiek wyzyskuje ich siły i posługuje się znajomością praw, które temi ciałami rządzą. Na tem polega cała tajemnica władzy człowieka nad przyrodą i jej zjawiskami. Za pomocą słabych sił naszego ciała zmieniamy warunki, w których siły przyrody objawiają się w ten sposób, żeby osiągnąć skutek, jaki powinien nastąpić w warunkach przez nas wytworzonych. Ażeby stracić wszelką wrażliwość, dosyć mi zażyć chloroformu, aby zastrzelić orła bujającego w powietrzu, dosyć mi pociągnąć cyngiel nabitej strzelby. Czyny ludzkie w świecie zewnętrznym poddane są tymże samym prawom świata zewnętrznego; możemy zmienić warunki, w których działają siły fizyczne i fizyologiczne, ale w tych samych warunkach siły te wytworzą zawsze te same skutki.

Cośmy powiedzieli o człowieku, stosuje się do wszystkich istot wolnych, wyższych od człowieka: aniołowie i czarci spożytkowują również siły ciał do działania we wszechświecie. Chociaż nie mogą oni stworzyć nowych substancyi, ani zniszczyć tych, które Bóg stworzył, to jednak siły właściwe tym duchom, o wiele przewyższają siły człowieka; my nie znamy wielu praw, które im są znane, przeto zjawiska, które oni wytwarzają w świecie fizycznym, mogą być o wiele wyższe od tych, które my jesteśmy zdolni sprowadzić.

Co się tyczy Boga, to Jego potęga jest nieskończona, a wszystkie siły stworzonego świata całkowicie od Niego zależą. Jego zatem działanie w świecie jest poddane tylko tym prawom, które On sam sobie zakreślił, to jest, nie podlega żadnemu determinizmowi, oraz jest zupełnie niezależne od warunków zewnętrznych, w których się ono objawia (ob. art. *Stworzenie* i *Opatrzność).*

Skoro więc w pewnych warunkach zdarza się wypadek odmienny od tego, jakiby powinien nastąpić w skutek praw znanych, wypadek, którego nie można przypisać żadnemu czynnikowi stworzonemu, to sprawcą tego wypadku jest Bóg, a jeśli wypadek ten zaszedł w świecie fizycznym, będzie się nazywał cudem.

Zresztą sam Bóg tylko wyłącznie może działać prawdziwe cuda, a zatem czyny aniołów, czartów, a tembardziej człowieka niewłaściwie nazwanoby cudami. Czyny aniołów i czartów mogą być tylko nadzwyczajne, zdumiewające i dziwne, podobnie jak niektóre dzieła ludzkie, ale czyny te nie są *cudowne.* Nie wynika stąd, żeby Pan Bóg nie mógł posługiwać się aniołami lub ludźmi do czynienia cudów; nieco niżej zobaczymy, że wielu było świętych cudotwórców, lecz ci czynili cuda nie własną mocą, tylko mocą Boga, który przez nich działał. Nie wynika stąd również, żeby tylko te dzieła były cudami, których nie może dokonać żadna siła stworzona, bo są cuda boże, np. uzdrowienie, które przy odmiennych warunkach mogłyby być zdziałane mocą szatana, mocą człowieka, a nawet siłą praw fizycznych; ale w tych warunkach, w których cuda te się spełniły, nie można przypisywać ich działaniu stworzeń, lecz tylko nadzwyczajnej interwencyi Boga.

Wszystkie cuda są dziełem bożem, ale nie wszystkie dzieła boże są cudami. Zstąpienie łaski poświęcającej do duszy chrześcijanina jest dziełem bożem, ale nie jest cudem, gdyż łaska boska nie przeszkadza spełnianiu się zjawisk, wytwarzanych przez siły

fizyczne w chwili, kiedy łaska bywa udzielana. Podobnież chrzest nie uwalnia ciał naszych od żadnego z praw fizyologicznych, którym są one podległe. Stwarzanie również nie jest cudem, gdyż dokonywa się poza działaniem wszelkich istniejących tworów, i, co za tem idzie, nie przeszkadza spełnieniu się żadnego zjawiska naturalnego. — Współudział, jak Bóg przyjmuje w naturalnem działaniu ciał, także cudem nie jest, gdyż zmierza do sprowadzenia skutków, zgodnych z niezmiennemi prawami wszechświata.

Określiwszy w ten sposób istotę cudu, nie będzie bez korzyści wskazać tu pewne błędne o nim pojęcia. Dążą one wogóle do ntożsamienia cudów ze zjawiskami naturalnemi; niektóre z tych pojęć wymyślili sami apologeci chrześcijańscy, inne znów podają racyonaliści, którzy wszystkie cudowne zjawiska wytłómaczyć pragną sposobem naturalnym.

Clarke, przypisując materyi absolutnie bierną bezwładność i uważając prawa świata materyalnego jako prosty wyraz woli bożej, określa cud w ten sposób: „Czyn nadzwyczajny, uchylający się od zwykłego porządku rzeczy i prawidłowego rozwoju Opatrzności, dokonany przez samego Boga lub przez jakiś czynnik rozumny — wyższy od człowieka, na potwierdzenie jakiegoś dogmatu albo posłannictwa pewnej osoby, w celu nadania jej potrzebnej powagi.“ [1])

Określenie to błędnie przypuszcza, że ciała nie mają własnego w świecie działania, i że wszystkie zjawiska fizyczne tak samo jak cuda, są wyłącznem dziełem Boga lub duchów; określenie to nawet nie zaznacza, że cuda dokonywają się poza obrębem praw natury.

Houtteville fałszuje pojęcie cudu, przypisując go działaniu przyczyn naturalnych podług praw im właściwych. „Czemużby, powiada on, te same prawa, które wystarczają do wytworzenia tylu cudownych skutków, miały być niewystarczające do spełniania cudów, których widok w podziw nieraz wprowadzał świat cały? Pan Bóg udzielając materyi odpowiedni stopień ruchu, który ona miała posiadać przez wszystkie wieki, mógł, rozumie się, w ten sposób określić prawo wzajemnego rzeczy stworzonych stosunku, że w pewnym naprzykład czasie miał widzieć świat pewne jakieś zaćmienie lub pewne jakieś zmartwychwstanie.“ [2])

Nakoniec niektórzy współcześni apologeci określają cud raczej jako fakt nadzwyczajny, zdziałany umyślnie przez Boga w tym celu, aby służył za dowód prawdziwości objawienia, aniżeli jako fakt, nie dający się podciągnąć pod działanie istot stworzonych. Określać cud w ten sposób znaczy to samo, co pozbawiać go pierwszorzędnej jego dowodowej siły, przez odjęcie mu jednej z jego cech najistotniejszych.

Racyonaliści znowu nie przypuszczają w cudach nadprzyrodzonego udziału Boga, i uważają je za zjawiska, wytworzone przez nieznane nam przyczyny naturalne.

To też ci z pośród racyonalistów, którzy sądzą, że wykryli te nieznane dla ogółu przyczyny, zaznaczają to w swojem określeniu

---

[1]) De la Religion Chrétienne ch. XIX n. 0.
[2]) La Religion Chrétienne prouvee par les fait t. I. ch. 6.

cudu. „Dziś już, powiada Littré w przedmowie do dzieła Salverte'a: *(Sciences occultes*, str. LX), dziś gdy znajomość praw natury stała się tak przeważającą... usuwamy cuda... z pośród tych objawów..., gdzie one istnieć się zdają... Odsyłamy je do tej specyalnej dziedziny, w której medycyna dotyka histeryi, umieszczamy je w dziale zaburzeń systemu nerwowego; nazywamy je *hallucynacyami zbiorowemi*, które posiadają tę własność, że wywołują w tłumach bardzo podobne subjektywne zjawiska; zaliczamy je do rzędu epidemii umysłowych, które, podobnie jak epidemie w ciałach wyciskają na umyśle pieczęć jednakiego zaburzenia."

Reimarus cuda nazywa po prostu kłamstwami; Eichhorn i Paulus twierdzą, że cuda, są to fakta naturalne, które jeszcze badać trzeba; w oczach Wette'go i Strauss'a są to legendy, wytworzone w wyobraźni ludów, mity, które brano za opowiadania dziejowe.

Wszystkie zdania powyższe równają się zaprzeczeniu cudów, gdyż cud nie jest ani złudzeniem, ani kłamstwem, ani legendą, lecz wydarzeniem rzeczywistem; nie jest to zjawisko, dające się wytłómaczyć sposobem naturalnym, ale jest to dzieło nadnaturalne i boskie.

Ponieważ niewiara przeczy rzeczywistości takich czynów bożych; przeto w dalszym ciągu będziemy się starali dowieść możliwości cudów.

III. Możliwość i stosowność cudów. — Cud, jest to wypadek niezgodny z prawami świata stworzonego i Boga za sprawcę mający. Gdyby więc cud był niemożliwy, to przyczyna tej niemożliwości leżałaby albo po stronie świata, albo po stronie Boga.

Ażeby cud był niemożliwy *ze względu na świat stworzony*, trzeba, by prawa świata były tak dalece stałe i niezmienne, iżby niedopuszczały żadnego wyjątku. To właśnie przypuszcza materyalizm, który nie uznaje innego bytu prócz materyi, a skutkiem tego uważa prawa świata materyalnego za stałe i nieuniknione; to samo też przypuszcza determinizm, który zgodziwszy się na istnienie duchów, każe im działać zawsze jednakowo w jednych i tych samych okolicznościach, a tem samem pozbawia ich wszelkiej wolności.

Aby cud był niemożliwy *ze względu na Boga*, trzebaby, albo żeby Bóg wcale nie istniał, albo też żeby mógł działać tylko podług praw naszego świata. Tego właśnie uczy ateizm, a z nim wszystkie rodzaje filozofii, mniej lub więcej zabarwione panteizmem lub dualizmem. Jedne z nich głoszą, że Bóg — to nic więcej tylko wszechświat, i — co za tem idzie — czyny Jego poddane są prawom wszechświata; inne, — że Bóg jest ideą, abstrakcyjnem pojęciem, w naszym umyśle istniejącem i po za obrębem naszego umysłu nie mającem rzeczywistego istnienia; jeszcze inne systemy głoszą, że Pan Bóg pozostaje najzupełniej obcym rozwijającym się przed naszemi oczyma zjawiskom, bądź dla tego, że nigdy nie brał udziału w stworzeniu materyi i nadawaniu jej praw, bądź też dla tego, że dokonawszy dzieła stworzenia, usunął się w głąb swej wieczności, pozostawiając świat jego własnym siłom, podobnie jak zegarmistrz pozostawia własnemu ruchowi zegar, który zbudował. Dziś zwłaszcza zaprzeczają możliwości cudów w imię materyalizmu, determinizmu i panteizmu. To też na wszystkie prawie zarzuty, czynione

przeciw możliwości cudów znajdziemy odpowiedź w tych artykułach niniejszego Słownika, w których zbijamy odnośne błędy, tudzież w artykułach poświęconych specyalnie Bogu, Opatrzności i Stworzeniu świata.

Mimo to jednak dobrze tu będzie wskazać, jakim sposobem możliwość cudów wypływa z zasad filozofii spirytualistycznej, oraz jakim sposobem nie masz ani jednego z pomiędzy stawianych nam zarzutów, któryby jednocześnie nie dążył do obalenia zasad tejże filozofii spirytualistycznej, albo któryby przynajmniej nie przypisywał cudom takich cech i takich następstw, jakich one wcale nie posiadają.

Powiedzieliśmy wyżej, że do możliwości cudów wystarcza, żeby prawa świata materyalnego nie musiały się spełniać z absolutną pod każdym względem koniecznością, żeby Pan Bóg mógł działać w świecie bez ulegania tymże prawom. Że właśnie tak jest a nie inaczej, zaraz wykażemy.

Naprzód prawa materyalnego świata nie spełniają się z absolutną pod każdym względem koniecznością. Nie jest rzeczą niemożliwą, aby one wcale nie istniały, a przypuściwszy, że istnieją, możliwą jest rzeczą, aby nie znajdowały zastosowania.

Prawa istniejące obecnie, nie istniałyby, gdyby Bóg nie był stworzył świata, lub gdyby go był stworzył w odmiennych warunkach. Słońce i ziemia, ich odległość i ich wzajemny względem siebie stosunek, mogłyby być inne, aniżeli są w rzeczywistości. To zaś przypuściwszy, długość naszych dni i pór roku, ciężkość wszystkich ciał znajdujących się na ziemi, układ mórz i rzek naszych, części składowe atmosfery ziemskiej i, co zatem idzie, warunki życia na ziemi, tudzież prawa świata fizycznego i fizyologicznego, byłyby zupełnie inne, aniżeli są teraz.

Jakże więc poznajemy te prawa? Czy poznajemy je jako prawdy konieczne za pomocą logicznej dedukcyi, opartej na prawdach bezwzględnych i rozumnych? Bynajmniej, lecz poznajemy je za pomocą indukcyi, to jest, przez uogólnienie stałych stosunków, jakie nam okazuje doświadczenie wśród danych faktów i okoliczności. Zresztą, indukcya ta, jeśli ma być trafna, tę tylko daje nam pewność, że dane zjawisko powtórzy się w tych wszystkich wypadkach, w których dane warunki nie będą zmienione. A zatem indukcya ta znajduje zastosowanie w tych tylko wypadkach, w których jedne i te same siły znajdują się obok siebie i będą pozostawione swobodnemu swemu działaniu; albowiem skoro w to działanie wmiesza się nowa jakaś siła, zwłaszcza — siła wyższa od tych, jakie dotąd działały, zjawisko rzeczone musi uledz zmianie.

Ostatnia ta uwaga prowadzi nas do wniosku, że prawa natury nietylko są przypadkowe i mogłyby wcale nie istnieć, ale nadto, że przypuściwszy, iż one istnieją, rozmaite przyczyny mogą przeszkodzić ich zastostowaniu, i co zatem idzie — ich spełnieniu. Tem właśnie przeszkadzaniem spełnieniu się jakiegoś prawa wolne czyny nasze bezustannie modyfikują rozwój natury fizycznej. Czyż to nie ludzka ręka przekopała kanał Suezki, i czyż nie może ona zmienić pustyń Sahary w rozległe morze? Ale powie kto może, skoro człowiek działać zaczyna, zmieniają się okoliczności i dlatego to właśnie prawo natury nie znajduje zastosowania. Zapewne, od-

powiadamy, ale właśnie dla tego, że okoliczności mogą uledz zmianie skutkiem wmieszania się istoty całkowicie wolnej, jaką jest człowiek, zastosowanie praw fizycznych nie jest bezwzględnie konieczne.

Pozostaje nam się jeszcze przekonać, czy wmieszanie się niewidzialnego Boga może tak samo przeszkodzić urzeczywistnieniu się praw fizycznych, jak wmieszanie się człowieka? W rzeczy samej bowiem, jeśli Bóg może wchodzić w sprawy świata przez czyny nie stosujące się do praw natury, to rezultatem takiej boskiej interwencyi będą właśnie cuda. Zobaczmy więc czy Bóg może w ten sposób oddziaływać na świat, i czy niema jakich powodów, któreby Mu w tem oddziaływaniu przeszkadzały.

Prawie nie potrzeba dowodzić, że Bóg posiada w swej istocie moc czynienia cudów. Jeśliby cud, jak chce Voltaire *(Diction. phil.)*, był „pogwałceniem praw matematycznych... niezmiennych, wiecznych," to byłby niemożliwy dla Boga, gdyż byłby niemożliwy sam w sobie. Pan Bóg rzeczywiście nie może uczynić tego, co samo w sobie jest sprzeczne i niedorzeczne, nie może uczynić, aby trójkąt był czworobokiem, słowem, nie może zmieniać ani gwałcić praw metafizycznych i matematycznych, gdyż one wypływają z Jego własnej istoty i występują na zewnątrz jako bezwzględna konieczność. Ale cud żadnego z rzeczonych praw nie gwałci. Wszak powiedzieliśmy, że cuda uchylają się z pod praw fizycznych świata materyalnego, a te prawa nie są bezwzględną koniecznością; one są przypadkowe, i jeśli istnieją, to dla tego tylko, że Bóg sam dobrowolnie je postanowił. Pan Bóg więc ma moc czynienia cudów, tak samo jak człowiek wmieszaniem się swojem ma moc zapobiegania pewnym zjawiskom. Cała różnica między cudem i dziełami człowieka pochodzi stąd, że z jednej strony potęga Boga jako nieskończona może wstrzymywać lub wywoływać wszelkie zjawiska fizyczne, a z drugiej strony, że działanie boże jest przed oczyma ludzkiemi ukryte; przeto w okolicznościach dla zmysłów dostępnych, w których się ono właśnie objawia, prawa fizyczne nie znajdują zastosowania, nam się zaś zdaje, że one tam powinny znajdować zastosowanie, i to sprawia, że gdy rozpatrujemy cud tylko w jego cechach dotykalnych, wydaje się nam on naruszeniem prawa, aczkolwiek w rzeczywistości jest on dziełem bożem, w którem prawo fizyczne żadnego nie znajduje zastosowania.

Tym, co odmawiają Bogu mocy czynienia cudów, wystarcza odpowiedzieć z Rousseau *(Troisieme lettre de la montagne)*: „Czy Bóg może działać cuda, to jest czy może naruszać prawa, które sam ustanowił. Pytanie to, jeśli je traktować będziemy poważnie, byłoby bezbożnem, gdyby nie było niedorzecznem;" albo też można im odpowiedzieć razem z Vigouroux *(Les livres saint et la critique rationaliste*, t. I, str. 13): „Jesteśmy zdolni dokonywać rzeczy, przechodzących siły zwierząt najbardziej zmyślnych, a gdyby one mogły rozumować i zdawać sobie sprawę z naszych czynów, powinnyby ze swego stanowiska nazwać nadprzyrodzonem to, co przewyższa ich naturę. Cóżbyśmy sądzili o rozumowaniu bobra, gdyby ten powiedział: *Ja mogę zbudować tylko tamy na rzekach, więc też i człowiek nie może zbudować okrętów, na których przepływa ocean. Okręt byłby dla nas, bobrów, rzeczą nadprzyrodzoną, a więc okręt nie istnie-*

je. A czyż odmawiać Bogu mocy dokonywania rzeczy dla nas niemożliwych, nie jest-że to rezonować na sposób bobrów? Nie możemy więc logicznie zaprzeczać możliwości cudu, nie zaprzeczając jednocześnie istnienia Boga."

To też ci, co uznają istnienie Boga, przyznają Mu również fizyczną moc czynienia cudów, wszelako, zdaniem deistów, Bóg nie może używać tej mocy bez niszczenia i swego dzieła i siebie samego. Dziełem Jego — świat, a najpiękniejszą i najdoskonalszą cechą świata — niezmienność i stałość praw jego. Bez praw natury niemasz porządku, niemasz trwałości, niemasz możliwości życia. Bez tych praw, na których się opieramy w przewidywaniu tego, co ma nastąpić, w unikaniu grożących nam niebezpieczeństw, w rozwijaniu przemysłu i we wzbogacaniu naszych wiadomości, nie posiadalibyśmy ani sztuki, ani przemysłu, ani wiedzy. — Zdaniem więc deistów, cud burzyłby prawa natury, które ze swej istoty są stałe i powszechne, a co najmniej, zastosowanie ich czyniłby wątpliwem. A zatem, tak wnioskują oni, cud niszczyłby dzieło Boga; a zatem, chociaż Bóg posiada moc czynienia cudów, tak samo jak posiada moc unicestwienia świata, to przecież mądrość Jego nie dozwoli Mu używać tej mocy, dopóki nasz świat ma istnieć.

Za długo byłoby przytaczać tutaj rozliczne postacie, pod jakiemi ten zarzut się objawia. Sądzimy, żeśmy streścili go wiernie i bez ukrywania trudności, które on podnosi. Nie trudno nam też będzie wykazać, że wszystkie te trudności pochodzą stąd, iż cudom przypisują się cechy i skutki, których one nie posiadają.

Czy cuda burzą prawa natury, jak to utrzymują niektórzy? Bynajmniej, one je wszystkie pozostawiają w całości. W rzeczywistości bowiem, prawem natury nie jest nic innego, jak tylko stały i powszechny sposób, podług którego w danych okolicznościach wytwarzają się pewne zjawiska. Prawem natury jest, naprzykład, że wody rzek płyną ze źródła położonego wyżej ku ujściu leżącemu niżej; to bowiem zjawisko powtarza się zawsze, ilekroć żadna siła nie stanie na przeszkodzie. A czyż można powiedzieć, że to prawo zostaje zburzone, gdy człowiek sztucznemi środkami podnosi wody rzeki ponad zwykły ich poziom? Wcale nie, albowiem ze zmianą okoliczności i same prawo niema już zastosowania. Podobnie też, gdy Bóg swą potęgą wstrzymał wody Jordanu, okoliczności również uległy zmianie, ponieważ wdała się w nie siła wyższa, siła Boża, i dla tego właśnie prawo natury nie znalazło tu zastosowania, a cud go bynajmniej nie obalał. Podobnież żaden cud nie obala praw natury, lecz pozostawia je w całości nietknięte.

Ale czy cud, zaszły nagle i bez widocznego powodu, nie stawia co najmniej przeszkody naszym przewidywaniom i wywodom naukowym? I to nie! Mogłoby to być, gdyby cuda były bardzo liczne i gdyby w chwili spełniania się ich nie można się było domyśleć czynnej w nich interwencyi Boga. To też w takich okolicznościach mądrość boża nie pozwoliłaby na spełnienie się cudu. Ale cuda są rzadkie, i gdy je Bóg czyni, wcale nie ukrywa swej interwencyi, gdyż cud właśnie ma na celu ujawnienie tej nadzwyczajnej interwencyi Bożej.

Musicie wszakże przyznać, zarzucają nam dalej, że cuda co najmniej wprowadzają nowy żywioł do ogólnej zgodności w zjawiskach

świata, a ten nowy żywioł spowodowywa ogólne zamięszanie i naraża na zawód wszystkie nasze przewidywania i wszystkie rachuby uczonych; we wszechświecie bowiem wszystko razem się trzyma, jak w jakiej maszynie, której koła i kółka zależą jedne od drugich.

Zarzut ten stawiają jeszcze w takiej formie: Ilość materyi, ilość ruchu i sił we wszechświecie jest zawsze jednakowa; otóż czynnik jakiś nadnaturalny nie może się w nie mieszać, nie dodając jednocześnie lub czegoś nie odejmując którejkolwiek z tych ilości, i, co za tem idzie, nie sprowadzając zamieszania w ekonomii i w równowadze całego wszechświata.

Przypuśćmy, że we wszechświecie wszystko się ściśle z sobą łączy, że ilość materyi i sił rozporządzalnych jest zawsze ta sama (ob. art. *Materyalizm*), i że nie można dotknąć najmniejszego punkciku świata, nie wywierając jednocześnie pewnego wpływu na wszystkie jego części, ale cóż z tego za wniosek wyprowadzić można odnośnie do cudów. Czyż ludzie nie wprowadzili do rozwoju świata daleko więcej zmian, aniżeli wszystkie razem cuda chrystyanizmu?

Jeżeli więc Bóg dał taką władzę ludziom, nie przynosząc żadnej ujmy swojej mądrości, to dla czegóż Jemu samemu odmawiać mamy takiej samej władzy? Skądinąd znów, azali Bóg nie zna świata lepiej od wszystkich uczonych, czyż nie rozporządza On nieskończoną ilością środków, by zapobiedz niewielkim zamieszaniom, jakie niektóre cuda mogłyby sprowadzić w porządku fizycznym? Tak samo i biegły lekarz stosuje swe lekarstwa, zażegnywając jednocześnie złe skutki, jakieby one mogły sprowadzić.

Z tego widzimy, jak dalece wygórowane i niedokładne są następujące słowa Renana [1]): „Warunkiem wiedzy jest wierzyć, że wszystko daje się naturalnym sposobem wytłómaczyć, — nawet rzeczy niepojęte. Tę zasadę, kochani bracia, stosujecie codziennie. Każda wasza lekcya każe się domyślać niezmienności świata. Wszelkie obliczenia byłyby zuchwalstwem, gdyby istniała siła, któraby mogła według swej woli zmieniać prawa wszechświata, gdyby ludzie we wspólnej modlitwie złączeni mieli moc sprowadzania deszczu lub pogody.

Nie miałaby racyi bytu meteorologia, gdyby kto miał mówić do meteorologa: „daremna twoja praca; szukasz praw naturalnych tam, gdzie ich niema: wszak to bóstwo łaskawe lub gniewne tworzy te zjawiska, które ty bierzesz za naturalne.“

Gdyby powiedziano fizyologowi lub lekarzowi: „napróżno szukasz przyczyn chorób i śmierci; to Bóg cierpieniem chłoszcze, to Bóg uzdrawia i śmierć zadaje,“ słusznieby odparł fizyolog: „porzucam swoje badania; udajcie się do cudotwórcy.“

Zdaniem innych przeciwników, Bóg nie może czynić cudów, gdyż przeczyłby swej niezmienności, która jest podstawą jego natury; byłby kapryśnym panem, który zabrania dziś tego, co wczoraj nakazywał, albo—niezdarnym robotnikiem, wciąż poprawiającym swoją robotę.

I ten zarzut również opiera się na błędnem rozumieniu cudu. Prawda, — Bóg jest niezmienny i nic nie czyni dla chwilowego ka-

[1]) Lettre à mes collégues.

prysu i bez odwiecznej a stałej przyczyny; dzieła swe najdoskonalej obmyślił i nie poprawia swych planów ponownie; stworzenia rąk Jego spełniają w czasie i wśród niezliczonych przemian Jego odwieczne zamiary i wolę. Cuda więc dokonywają się w czasie, podobnie jak inne dzieła boże, ale podobnie jak inne dzieła boże były one przewidziane i powzięte odwiecznie. Przypisujemy zatem Bogu całą nieudolność naszych pojęć i niedoskonałości naszych czynów, gdy uważamy cuda za poprawkę Jego pierwotnego planu lub nawet za wyjątek od prawa natury.

Nieudolność naszych pojęć przeszkadza nam jednym rzutem oka obejmować wielką liczbę odrębnych przedmiotów, a stąd jesteśmy zmuszeni formułować sobie prawa natury w sposób oderwany i ogólnikowy. Mówimy np.: żaden umarły nie zmartwychwstaje. Wskrzeszenie umarłego jest więc naruszeniem prawa sformułowanego w ten sposób. Ale rozum Boga jest nieskończenie wyższy od naszego; obejmuje on jednem odwiecznem spojrzeniem wszystkie istoty i wszystkie zjawiska, jakie w ciągu wieków spełnić się mają. A zatem, tak samo widział Pan Bóg zawsze i wyraźnie każdego z ludzi, stanowiących owe mnóstwo zmarłych, nie mających zmartychpowstać przed końcem świata, jak widział każdego umarłego, mającego być wskrzeszonym cudownie. Cud przeto, pojmowany w myśli Boga, nie wprowadza żadnej zmiany do odwiecznych Jego planów.

Dodajmy nadto, że cud, rozważany w woli Boga, nie jest żadnym kaprysem ze strony Boga. Wszystkie czyny Boże we wszechświecie są wolne; Bóg jednakże nie działa nic bez przyczyny. Chciał prawa natury gwoli doskonałości, jaką one nadają światu i gwoli ich użyteczności; chce zaś cudów jedynie dla osiągnięcia dobra wyższego nad to, jakieby przyniosło zjawisko naturalne, przez cud zastąpione.

Przemysł ludzki nagina siły natury pod kierunek rozumu, by wyciągnąć z nich korzyści, jakich siły natury nie byłyby mu nigdy same przez się przyniosły; tak samo P. Bóg czyni cuda, by nam dać dobra wyższe od dóbr doczesnych. W istocie bowiem cuda są dziełem bożem, w którem więcej się objawia dobroć, aniżeli potęga boża. Przynoszą one ludziom zazwyczaj uzdrowienie chorób, albo inne jakie dobra doczesne, ale jednocześnie dążą do wyższego celu, do uświątobliwienia dusz naszych i zapewnienia nam zbawienia wiecznego.

Wiemy, że Bóg powołuje nas do celu nadprzyrodzonego; otóż cel ten, który jest większem dobrem dla ludzkości, aniżeli wszelkie inne dobra, jakie taż sama ludzkość znajduje na ziemi, cel ten, mówię, wskazują nam właśnie cuda, i tylko cuda zdolne nam go wskazać. Widok świata i praw jego jest zanadto bezsilny, iżby nam przynieść mógł poznanie religii nadprzyrodzonej. Konieczne też jest objawienie, jak się to wykaże w innym artykule; w tym samym też stopniu i na ten sam sposób konieczne są cuda, bez których niepodobna udowodnić faktu objawienia. To też wszystkie narody wierzyły zawsze w możliwość cudów, tak samo jak wierzyły w rzeczywistość religii objawionej.

Wreszcie bardzo niesłusznie przypuszczają niektórzy, jakoby

postęp nauk miał kiedyś wykorzenić tę starą wiarę, rozpraszając ciemnotę ludzi pod względem praw natury.

Zaiste, nie brak znajomości praw natury stworzył tę wiarę. Dawno już człowiek wierzył w prawa natury, zanim uczeni zblizka badać je zaczęli. Nauka lepiej nam jeszcze wykazała te prawa; ona też rozwijając się coraz więcej, posłuży do łatwiejszego odróżnienia prawdziwych cudów od cudów rzekomych; nie obali ona nigdy wiary w możliwość cudu. Wiara w cuda opiera się na prawdziwem zrozumieniu stosunku Boga do świata i na odczuwanej przez ludzkość potrzebie pouczania się o swych obowiązkach i dążenia do celu za pośrednictwem religii objawionej.

IV. Stwierdzenie rzeczywistości cudów. — „Nie mówimy bynajmniej, że cud jest niemożliwy; mówimy tylko, że dotąd nie było jeszcze cudu stwierdzonego.“ — Tak się wyraża Renan (*Vie de Jésus.* Introduction). Już przed nim powiedział Wolter: „Jeśliby mię zapewniano, że w Passy umarły jakiś zmartwychwstał, obawiałbym się tam podążyć, bo pewnobym wrócił równie szalony jak inni.“

Wykazaliśmy możliwość cudu; wypada nam teraz dowieść, że cud można stwierdzić, t. j., że można się przekonać w sposób niewątpliwy: 1-o o rzeczywistości faktu, 2-o o jego transcendencyjności czyli o jego charakterze pozanaturalnym, 3-o o jego pochodzeniu boskiem, 4-o o celu, do którego dąży. (Patrz niżej § VII 2-o Zasady zachowywane przez Kościół przy sprawdzaniu cudów).

Przypuściwszy, że nasi przeciwnicy nie są bezwzględnymi sceptykami, lecz że wierzą w rzeczywistość spostrzeżeń zmysłowych, w świadectwo ludzi i naukowych wywodów, skoro tylko ziszczają się warunki wymagane do osiągnięcia pewności, postaramy się udowodnić, że warunki rzeczone zarówno ziścić się mogą w tych razach, gdy chodzi o stwierdzenie cudu, jak w innych jakichkolwiek wypadkach.

1-o Stwierdzenie rzeczywistości faktów. — Z tą samą pewnością można poznać rzeczywistość faktów cudownych, z jaką poznajemy rzeczywistość faktów naturalnych. Cuda bowiem są zjawiskami, które ze stanowiska spostrzeżeń zmysłowych i świadectwa ludzkiego, podlegają tym samym warunkom, co inne fakta.

Dla przykładu weźmy taki szczegół: Ewangelia przytacza wskrzeszenie Łazarza. Otóż, po śmierci Łazarza trup jego znajdował się w tych samych warunkach, co inne trupy, a po wskrzeszeniu żywe jego ciało było w tych samych warunkach, co wszystkie inne żyjące ciała ludzkie. Ponieważ możliwą jest rzeczą rozpoznanie po niewątpliwych znakach, że trup jakiś jest pozbawiony życia, i że jakieś ciało jest żyjące, przeto liczni świadkowie śmierci Łazarza łatwo mogli sprawdzić, naprzód, że Łazarz był umarły, a potem, że był żyjący. Otóż, to właśnie stanowi rzeczywistość faktów. Świadectwo więc tych świadków zasługiwało na zupełne zaufanie, skoro ci świadkowie opowiadali to, co sami najdokładniej stwierdzili.

Hume, co prawda, odrzuca taki wniosek: „Cud powiada on, jest skutkiem albo zjawiskiem przeciwnem prawom natury, a że stałe i niezmienne doświadczenie przekonywa nas o rzeczywistem istnieniu tych praw, przeto też dowód przeciwko cudowi, zaczerpnięty z samej istoty faktu, jest tak pewny, jak żaden inny dowód jakie-

goby doświadczenie mogło dostarczyć. Dowód ten zatem nie może być obalony przez żadne inne, jakiekolwiekby ono było, świadectwo."

Naprzekór rozumowaniu Hume'a mamy prawo odpowiedzieć w ten sposób: Świadectwo ludzi rozumnych i od przesądów wolnych lepiej odpowiada warunkom świadectwa wiarogodnego, gdy idzie o fakta nadzwyczajne, aniżeli gdy chodzi o fakta stale się powtarzające. Ciekawość i uwaga są bowiem więcej pobudzone wobec zjawisk niespodziewanych; jakoż, więcej powinno się ufać świadkowi, który uważnie zbadał dany wypadek, aniżeli temu, który nie zwrócił nań wcale uwagi. Gdyby więc jaki murzyn, przybywszy z ciepłego klimatu do naszego kraju, mówił mi, że widział śnieg padający tego a tego dnia, w takiej a takiej miejscowości, to przeniósłbym jego świadectwo nad świadectwo mego współziomka, który każdej zimy widzi śnieg padający. Wszelako trzeba przyznać, iż łatwiej nabierać przesądów względem zjawisk nadzwyczajnych, aniżeli względem tych, które widujemy często; wielokrotnie bowiem ponawiane doświadczenie prostuje nasze przesądy względem faktów codziennych, gdy przeciwnie, jesteśmy skłonni tworami wyobraźni otaczać fakta nadzwyczajne, których nie można było zbadać dostatecznie, i które przypisujemy nadprzyrodzonej przyczynie. To też przekonamy się, że Kościół katolicki, osobliwie w procesach beatyfikacyi i kanonizacyi świętych, ze szczególną uwagą bada świadectwa, stwierdzające prawdziwość faktów, podawanych za cudowne. Atoli z chwilą, gdy uznano, że świadkowie dobrze widzieli fakt, o którym mowa, i że stwierdzają to tylko, co widzieli, bez względu na to, czy się to odnosi lub nie odnosi do cudu, to dla czegóżby miano odrzucać ich świadectwo? Hume mówi, że trzeba je odrzucić z powodu stałości i niezmienności praw natury. Miałby Hume słuszność, gdyby ta niezmienność praw świata czyniła cuda stanowczo niemożliwymi, aleśmy dowiedli (§ III), że stałość praw natury nie uchyla możliwości cudów; z tego wynika, że Hume niesłusznie odrzuca tego rodzaju świadectwo, pod pozorem, że niepodobna, aby ono mogło być rzetelne. Skoro cuda spełniać się mogą, to mogą one również być przedmiotem pewnych zeznań i świadectw odnośnie do rzeczywistości faktów.

2-o Nadprzyrodzony charakter cudownych faktów. — Można również z wszelką pewnością stwierdzić, że badane przez nas cudowne zjawisko przewyższa zakres wszystkich sił fizycznych, działających w chwili, gdy się rzeczone zjawisko dokonywa. By się o tem przekonać, dosyć będzie: 1-o poznać zjawisko, które zajść miało w okolicznościach zgodnych z prawami natury, i 2-o stwierdzić, że dane cudowne zjawisko jest zupełnie różne od zjawiska naturalnego. Tym sposobem łatwo sprawdzić, że wskrzeszenie Łazarza nie odbyło się w sposób naturalny. Bo w rzeczy samej, z jednej strony widoczne jest tu, że Łazarz wyszedł z grobu żywy, a z drugiej, że wszystkie przyrodzone i dostrzegalne czynniki, w tej chwili działające, nie były zdolne wydrzeć go śmierci.

Zarzucają niekiedy, że aby mieć pewność o nadprzyrodzonym charakterze jakiegokolwiek faktu, trzeba znać całość praw natury; z czego wynika, że nigdy nie będzie można twierdzić, iż jakiś wypadek jest cudowny, gdyż nigdy dobrze nie poznamy wszystkich praw natury. W rzeczy samej, mówią dalej, dopóki są jeszcze ja-

kieś prawa nieodgadnione, dopóty słusznie można sądzić, że to one sprowadzają zjawiska rzekomo cudowne, których prawa znane wytłómaczyć nie mogą. Czyżby niegdyś nie wzięto za cuda tych zjawisk, które my dziś wytwarzamy przy pomocy elektryczności? Tak samo ma się rzecz ze zjawiskami, które my dzisiaj mamy za cudowne: wiedza przyszłych pokoleń wytłómaczy je kiedyś w sposób naturalny.

Zarzut ten dowodzi tylko, że nie należy orzekać o nadprzyrodzoności faktu, dopóki się nie zbada gruntownie wszystkich okoliczności, w których się ów fakt wytworzył, oraz że wtedy tylko miałby ten zarzut jakieś znaczenie, gdyby prawa natury działały dowolnie i kapryśnie. Ale wiadomo, że prawa natury są stałe i niezmienne. Jakoż w rzeczy samej, prawo naturalne zawsze znajduje zastosowanie w tych okolicznościach, w których ono powinno znaleść zastosowanie; a zatem, z chwilą, kiedy zbiegają się też same okoliczności, można być pewnym zjawiska, które się wytworzy na mocy praw natury. Jeśli więc żadna nowa okoliczność nie przyłączy się do tych okoliczności, w których dane jakieś zjawisko stale się wytwarzało, można być absolutnie pewnym, iż nie wmiesza się żadne prawo niezuane, by sprowadzić nowe jakieś zjawisko. Prawu temu podlegają zarówno dziwne objawy naturalne, wywoływane dziś przy pomocy elektryczności, jak wszystkie owe wydarzenia cudowne, których tajemnicy nigdy nie odsłoni nauka.

Z tego wynika, że niekiedy wobec nowych niedość zbadanych okoliczności, niepodobna sprawdzić nadprzyrodzoności jakiegoś faktu, że innym razem sprawdzenie nadprzyrodzoności jakiegoś faktu jest mniej lub więcej łatwe, a zdarza się i tak niekiedy, że sprawdzenie to nie przedstawia żadnych trudności. Nie masz nic łatwiejszego np., jak sprawdzić wypadki wskrzeszenia umarłych. Osoby najbardziej nieoświecone, przekonawszy się w sposób niewątpliwy, że Łazarz umarł, a następnie że żyje, mogły bez najmniejszej obawy pomylenia się twierdzić, że zmartwychwstanie Łazarza nie było naturalne.

To też Renan zanadto porywać się daje obronie swego założenia, gdy mówi (*Vie de Jésus*, Introduction): „Gdyby się zjawił jaki cudotwórca, dający rękojmie na tyle pewne, iżby je można było uwzględnić, i gdyby oznajmił, przypuszczam, że może wskrzesić umarłego, cóżby w takim razie uczyniono? Wyznaczonoby komisyę, złożoną z fizyologów, fizyków, chemików i biegłych w krytyce historycznej; komisya ta wybrałaby trupa... A gdyby w takich warunkach nastąpiło wskrzeszenie umarłego, osiągniętoby prawdopodobieństwo, równające się prawie pewności.“ — Ale w takim razie, nie należałoby nigdy wydawać aktów zejścia, ani świadectw o życiu ludzi, bez uprzedniego zdania komisyi, w którejby zasiadały wszystkie akademie świata.

3-o Boskość faktu. — Raz stwierdziwszy, że jakieś zjawisko wymaga interwencyi istoty wyższej od człowieka, pozostaje zbadać, czy ono ma Boga za sprawcę. W rzeczywistości bowiem, istnieje wiele bytów niższych od Boga, a wyższych od człowieka, wiele duchów dobrych i złych, aniołów i szatanów, które mogą rozwijać swą działalność na ziemi. Ponieważ duchy dobre nie czynią nic w celu omylenia człowieka, przeciwnie zaś szatany usiłują

nas uwodzić, pozostaje zatem tylko rozróżnić czyny dyabelskie od cudów bożych.

Aby przeprowadzić to rozróżnienie, trzeba zwrócić uwagę na dwa przymioty boskie: na wszechmocność, której nie dorówna nigdy żadna ograniczona moc stworzeń nawet najwyższych, i na świętość, która nie pozwala przypisywać Bogu żadnego czynu złego pod jakimkolwiek względem.

Ponieważ szatan nie posiada mocy wskrzeszania umarłych, ani daru proroctwa, Bogu więc musimy przypisać wszystkie wskrzeszenia umarłych i wszystkie proroctwa, lecz ponieważ niepodobna orzec, jak daleko sięga moc szatana, przeto z cech przyzwoitości i z moralności czynu, można przeważnie rozpoznać, co jest sprawą szatana, a co cudem bożym. Bóg bowiem nie działa nic, coby nie było święte, dla ludzi pożyteczne, pod każdym względem godne Boga; szatan przeciwnie, chociaż usiłuje naśladować Boga, aby nas łatwiej uwieść, to jednak w nadzwyczajnych czynach, które spełnia, w środkach, do których się przy spełnianiu rzeczonych czynów ucieka, a nadewszystko w celu, do którego dąży, zdradza swą złość przez coś zawsze próżnego, dziecinnego, nieodpowiedniego, albo nawet dobrym obyczajom, słodyczy charakteru lub sprawiedliwości przeciwnego.

Zresztą Bóg nie dopuszcza, by owe szatańskie sposoby miały nas nieodwołalnie w błąd wprowadzać. A nawet jeśli to potrzebne dla oświecenia jakiejś duszy dobrej woli, przeciwstawia Pan Bóg dziełom szatana inne dzieła, nieporównanie wyższe, które wyraźnie noszą na sobie znamię wszechmocy bożej.

4-o Cel cudów. — Celem cudu jest to, czego cud dowieść zamierza. Cel cudu można poznać wyraźnie ze słów cudotwórcy, lub z okoliczności towarzyszących cudowi. Cuda Jezusa Chrystusa zmierzały widocznie do potwierdzenia boskości Jego nauki, ponieważ sam się głosił posłannikiem bożym, i cuda swe podawał za dowód swego posłannictwa. Tak samo cuda, które się dzieją u grobu świętych, dowodzą ich znaczenia przed Bogiem. Słowem, prawie zawsze celem cudów jest wykazanie prawdziwości nauki, świętości lub posłannictwa jakiejś osoby.

V. **Siła dowodowa cudów.** — Cud jest nawet wtedy dziełem Boga, gdy się dzieje na głos cudotwórcy. Ile razy zatem cud jakiś widocznie dąży do potwierdzenia jakiejś nauki lub jakiegoś posłannictwa, Bóg sam daje przezeń świadectwo tej nauce albo temu posłannictwu; a przecież świadectwo Boga nie może być mylne.

To też niema nikogo, ktoby kiedy przyznawał, że Bóg uczynił cud na potwierdzenie jakiejś nauki, a ktoby tej nauki nie przyjmował. Nie znaczy to wcale, aby wobec cudu nie można było pozostawać niewiernym. Wszak żydzi widzieli cuda Zbawiciela, a przecież Go ukrzyżowali. Ale ci, co wobec spełnionych cudów wierzyć nie chcą, nie mówią nigdy: cuda niczego nie dowodzą; ale powiedzą: fakta, których świadkami jesteśmy, nie są prawdziwymi cudami, one nie są zdziałane przez Boga na poparcie nauki, którą nam cudotwórcy podają.

Niekiedy słyszeć się daje i taki zarzut: „Cud wymaga wielkiej siły, ale czyżby to miało przemawiać na korzyść danej nauki?

Ze sprawiedliwością i prawdą nie bywa połączona siła.“ — Ażeby można w poważny sposób z podobnym zarzutem wystąpić, trzeba się postawić nie wobec cudu, którego sprawcą jest niewątpliwie Bóg, ale wobec nadzwyczajnego jakiegoś wydarzenia, które można każdemu przypisać, tylko nie Bogu. Skoro się bowiem ma pewność, że Bóg czyni cud na korzyść jakiejś nauki, skoro się przypuszcza, że Bóg jest nieskończenie prawdziwy i nieskończenie święty, to jakże można przeczyć, że ta nauka jest prawdziwa?

Streszczamy nasze wywody. Cud nie jest faktem naturalnym, ponieważ do wytworzenia cudu potrzebna potęga wyższa nad siły przyrody; twierdzimy następnie, że cud jest dziełem bożem już to dla tego, że szatan nie może go własną mocą uczynić, już też, że moralne własności cudu wykazują w nim udział Boga nieskończenie świętego; lecz skoro Boga uznajemy za sprawcę cudu, to moralna powaga świadectwa bożego jest nam rękojmią, że cud niewątpliwie dowodzi tego, czego dowieść pragnie.

VI. **Cuda Starego i Nowego Testamentu.** — Wykazaliśmy, że cuda są możliwe i że one dostarczają niezbitego dowodu prawdziwości nauki, na której korzyść były zdziałane. Ale pytanie, czy cuda zdziałane na korzyść chrystyanizmu i Kościoła katolickiego, zostały dokładnie stwierdzone? Czy nie było jakich cudów na poparcie religii niechrześcijańskich? Wypada nam koniecznie rozwiązać te dwa pierwszorzędnej doniosłości pytania.

Bóg zdziałał mnóstwo cudów dla okazania boskości religii chrześcijańskiej. Główniejsze z nich są te, które podaje nam Pismo św., oraz te, które przypuszczać każe założenie, dzieje i trwałość Kościoła katolickiego.

O wielu cudach opowiada Stary Testament, towarzyszą im proroctwa i objawienia. Takimi cudami było objawienie się Boga Adamowi, patryarchom, Mojżeszowi i prorokom; takim cudem było ukaranie rodzaju ludzkiego potopem, takim również cudem było dziesięć plag egipskich, przejście przez morze Czerwone, manna na puszczy, obłok żydom przyświecający nocą, a dniem zasłaniający ich od promieni słonecznych, takim cudem było przejście Jordanu, zwalenie się murów Jerycha, zatrzymanie słońca przez Jozuego, deszcz kamienisty, który pobił Chananejczyków i inne czyny boże, których celem było wprowadzenie żydów w posiadanie Palestyny. Takimiż cudami były czyny nadzwyczajne, zdziałane za czasów Sędziów; a osobliwie czyny Samsona; takimi były cuda proroków,— cuda Eliasza, który wskrzesił syna wdowy z Sarepty, cuda Elizeusza, którego kości wracały życie umarłym, cuda Izaijasza, który cofnął wstecz cień słoneczny; takim cudem było wyzwolenie trzech młodzieńców z pieca ognistego i Daniela z jaskini lwów; takimi cudami było wiele innych wypadków, opowiedzianych w księdze Daniela i w księgach Machabejskich.

A czyż mamy przypominać cuda Jezusa Chrystusa i apostołów? Któż nie zna cudów, jakimi otoczony był żłobek Zbawiciela? Kto nie wie, jak On uleczył ślepego od urodzenia i chorych wszelkiego rodzaju, których doń przyprowadzano; jak rozmnażał chleby i ryby, nagle uśmierzył burzę na morzu, wskrzesił córkę Jaira, młodzieńca z Naim i brata Maryi i Marty, Łazarza? Wiemy ró-

wnież, jak św. Piotr, apostoł, przywrócił władzę w członkach żebrakowi u drzwi świątyni i Eneaszowi z Lyddy, jak wskrzesił Tabitę i zadał śmierć Ananiaszowi; wiemy jak okowy jego same opadły w więzieniu Heroda; wiemy jak św. Paweł wskrzesił młodzieńca, który spadłszy z okna życie utracił, i wiele innych cudów jakie czynił (ob. art. *Ewangelie. Cuda E'i*).

W innych artykułach udowodnimy prawdziwość tych cudów, tu zaś zauważymy tylko, że wszystkie te cuda razem tworzą jeden nieprzerwany łańcuch świadectw boskich, posiadających jednakowe cechy cudowności i dążących do jednego celu, a mianowicie: do wykazania boskości chrystyanizmu. Ta jedna uwaga wystarcza do obalenia większości zarzutów, podnoszonych przeciwko rzeczywistości, nadprzyrodzoności, boskości i dowodowej sile tych wydarzeń.

W rzeczy samej bowiem; ile razy kto zechce sprowadzić cuda do rozmiarów wypadków naturalnych, stara się je wytłómaczyć albo przypadkowym zbiegiem okoliczności, które uszły uwagi świadków, albo hallucynacyą cudowi obecnego tłumu, albo podstępem cudotwórców i łatwowiernością pisarzy świętych, którzy za wypadki historyczne wzięli legendy i mity. Lecz czem poprzeć tego rodzaju twierdzenia, gdy te rozmaite i liczne fakta, choć przed wiekami dokonane, posiadają wszystkie cechy prawdziwych cudów?, gdy sprawcy i świadkowie tych cudów, oraz piszący o nich autorowie są bardzo liczni i żadnego z nich nie można uważać ani za oszusta, ani w ogóle za człowieka łatwowiernego i podlegającego złudzeniom? Nie, nie możemy się zgodzić na twierdzenia, jakie wygłasza niewiara o cudach, chybaby jakaś złośliwa istota robiła sobie przez całe wieki igraszkę z całej ludzkości! Ale trudno przypuścić, aby Pan Bóg mógł na to pozwolić, skoro się zna Jego Opatrzność i Jego dobroć.

VII. Nadprzyrodzone cechy założenia i trwałości Kościoła dowodzą prawdziwości religii katolickiej. — Sobór Watykański [1]) zaznaczywszy, że cuda i proroctwa wykazują boskość Kościoła, tak dalej mówi: „Sam fakt jego zadziwiającego rozszerzenia się, jego niezrównanej świętości, niewyczerpanej płodności w tworzeniu wszelakiego dobra, jedności obok powszechności jego, wreszcie jego trwałości, którą nic zachwiać nie może, okazuje, że Kościół sam przez się jest świetnym i zawsze żywym dowodem, niezbicie świadczącym o boskości jego posłannictwa.

I rzeczywiście, dość spojrzeć z uwagą na założenie i istnienie Kościoła wśród okoliczności ze wszech miar nieprzyjaznych, aby przyznać, że wspierała go zawsze nadzwyczajna i nadprzyrodzona pomoc boska.

Jakkolwiek olbrzymi przyznawalibyśmy wpływ wolnej woli jednostek na bieg rzeczy ludzkich, to jednak musimy się zgodzić, że głębokie i stanowcze przemiany, zachodzące w obyczajach, zwyczajach, charakterze i umyśle narodów, wyjaśniają się nie zawsze zrozumiałemi przyczynami. Albowiem wśród mnóstwa ludzi, dążących do przeciwnych celów, usiłowania wolnej woli jednostek, wzajemnie się równoważą, i aby ogół postępował w jednym kierunku, musi go poruszać jakiś czynnik nadzwyczaj potężny. Ta-

[1]) Const. *Dei Filius* c. III *de Fide.*

kiego czynnika trzebaby do odmłodzenia zgrzybiałego narodu lub do ucywilizowania murzynów środkowej Afryki. To też rzec można, że nie podlegając na podobieństwo istot bezrozumnych bezwzględnemu determinizmowi, podlega jednak ludzkość prawom, które się zowią prawami dziejowemi. Otóż znając te prawa, będące tylko zastosowaniem na większą skalę praw, którym podlega serce jednostek, zdaje się być pewnem, że Kościół katolicki nie mógłby powstać, rozszerzyć się i utrzymywać w świecie bez szczególnej pomocy ze strony Boga, i że ta pomoc działała wprost na umysły i na wolę ludzi przez zewnętrzne nadprzyrodzone zjawiska, t. j. cuda. Jeśli zaprzeczymy tego udziału boskiego, to niepodobna wytłómaczyć rozpowszechnienia i trwałości chrystyanizmu.

Pomówmy naprzód o rozpowszechnieniu Kościoła. — Wskażemy 1-o jego rozległość i szybkość; 2-o trudności, które napotkał; 3-o środki jakimi rozporządzał; czytelnik sam osądzi, czy środki te były dostateczne do osiągnięcia tak cudownych rezultatów w tak niekorzystnych warunkach.

1-o. Rozległość i szybkość rozpowszechnienia Chrystyanizmu. — Już od pierwszego wieku Ewangelia była głoszona po całym świecie. Stwierdza to św. Paweł w swym liście do Rzymian (1, 8), a Seneka, na którego się powołuje św. Augustyn (*De Civitate Dei*, lib. VI, cap. 11), mówiąc o chrześcijanach, których nie odróżnia jeszcze od żydów, tak się wyraża: „Praktyki tego występnego plemienia tak dalece wzięły górę, że przyjął je wszystek świat; zwycięzcy przyjęli prawa zwyciężonych. — W II-gim wieku św. Justyn zapewnia w swoim *Dyalogu z Tryfonem*, że „niema narodu barbarzyńskiego, greckiego, albo jakimkolwiek imieniem się zowiącego, któryby już nie wzywał Jezusa Ukrzyżowanego.“

Niedość, że nauka chrześcijańska była głoszona wszędzie, ale nadto, zdobyła ona wszędzie licznych zwolenników. Świadectwa pogańskich autorów będą tu może bardziej przekonywające, aniżeli świadectwa pisarzy kościelnych. Tacyt (*Annales*. lib. XIV. c. 44), mówi o chrześcijanach, mieszkających w Rzymie podczas prześladowania Nerona, t. j. w r. 64 po Narodzeniu Chrystusa, czyli około 30 lat po śmierci Zbawcy, że *„były ich niezliczone tłumy.“* W niewiele lat później, Pliniusz Młodszy pisał do Trajana (X. Epist. 97) w sprawie chrześcijan Bitynii i Pontu, przeciw którym obowiązany był występować z urzędu, jako prokonsul tych prowincyi: „Wielka liczba osób rozmaitego wieku, stanowiska i płci jest już lub będzie wciągnięta do tej sprawy. Nietylko miasta, lecz miasteczka i wsie zostały zalane zaraźliwym przesądem chrześcijańskim; świątynie już prawie puste i prawie ustały uroczystości religijne, które długo były przerwane.“ Zresztą, aby się przekonać, jak dalece upowszechnił się chrystyanizm między poganami jeszcze w czasach prześladowania, dość przypomnieć, że z chwilą nawrócenia się Konstantyna W-go, gdy każdemu publicznie wolno było wyznawać swą wiarę, cesarstwo rzymskie było już zaludnione przez chrześcijan.

2-o. Trudności stojące na przeszkodzie nawracaniu świata. — Trudności te tkwiły w samej nauce chrześcijańskiej, w dogmatach, będących niezrozumiałemi tajemnicami; w moralności nie tylko surowej, ale nadto wielu przesądom przeciwnej; moralność ta głosiła

miłość nieprzyjaciół, dziewictwo, umartwienie, cześć dla ubóstwa; gdy, przeciwnie, w rozumieniu świata pogańskiego, piękną i szlachetną było rzeczą mścić się na swych nieprzyjaciołach, używać dóbr tego świata i gardzić ubóstwem. Trudności te tkwiły także w pochodzeniu religii chrześcijańskiej, ponieważ jej założycielem i Bogiem, którego ona wielbić kazała, był żyd ukrzyżowany. Wreszcie trudności te zależały także od stanu moralnego, religijnego, umysłowego i politycznego, w którym znajdował się wszystek świat ówczesny.

Wiadomo, jakie były obyczaje w owej epoce upadku i upodlenia, kiedy przykłady męstwa i cnoty spotkać można było tylko u nielicznych stoików.

Czasy złotego wieku Augusta minęły bezpowrotnie: upadek nauk był uderzający. Były to czasy retorów. Uganiano się więcej za błyskotliwością, aniżeli za prawdą; lubowano się w subtelnych dysputach i przekładano łatwy sceptycyzm nad kłopotliwy dogmatyzm. To też nowa nauka tak surowa, tak prosta, tak stanowcza, musiała wzbudzać pogardę i szyderstwo w uczonych filozofach.

Po zdobyciu świata zachodniego przez Rzymian i po zastąpieniu Rzeczypospolitej przez Cesarstwo, starożytna religia, która przetrwała wśród tylu przewrotów, zdawała się być w cesarstwie rzymskiem i w każdem mieście najświętszą, najszacowniejszą instytucyą. W religii bowiem skupiało się całe przywiązanie i cześć dla przodków, dla ojczyzny i dla sztuk, które wielbiły bogów i otaczały kult pogański tak wielkim urokiem.

Brak zasad teologicznych, tak bardzo rażący w poganizmie, był właśnie jego siłą; poganizm bowiem opierał się prawie wyłącznie na praktykach i ceremoniach zewnętrznych, to jest na tem, co wywiera najwięcej wpływu na wyobraźnię ludu, żyjącego głównie podaniami i nawyknieniami. Najrozmaitsze zasady filozoficzne o bóstwie i jego naturze, godziły się bez trudności z religią, polegającą tylko na powierzchownych obrzędach swego kultu. Skoro więc chrześcijanie zetknęli się z tym kultem, stali się przedmiotem obrzydzenia. Tacyt pisze, że byli nienawistni wszystkim ludziom, i jeżeli już nie można było dowieść, że oni to byli sprawcami pożaru Rzymu za Nerona, to jednakże wmawiano w nich nienawiść do rodzaju ludzkiego. Historya męczeństwa świadczy, z jaką to zawziętością lud domagał się ich męczarni.

Nie mniejszy stawiali opór chrystyanizmowi ludzie stojący u władzy: „Religia, prawo, rząd, mówi Fustel de Coulange *(La cité antique.* liv. V. ch. III) zmieszały się razem i stanowiły już tylko jedną rzecz pod trzema postaciami.“ Skutkiem tego połączenia, cesarze, będący uosobieniem wszelkiej władzy państwowej, stali się nietylko najwyższymi kapłanami, ale nadto bóstwami, na które przysięgano i którym palono kadzidła. Chrześcijanie, oddający cześć tylko jedynemu Bogu, ściągali na się podejrzenie oporu władzy i bywali oskarżani o zbrodnię obrazy majestatu. I jakże się tu dziwić, że przez trzy wieki cierpieli tak srogie prześladowania?

Tak więc rozpowszechnienie chrystyanizmu spotkało nieprzezwyciężone przeszkody, tak samo w stanie moralnym, umysłowym, religijnym i politycznym starożytnego świata, jak w zasadach

i w pochodzeniu nowej religii. Wszystkie potężne wówczas czynniki społeczne: retorowie, filozofowie, lud prosty i przedstawiciele władzy państwowej—wszystkie połączyły się, by zniszczyć Kościół w zarodku.

Co prawda, Opatrzność przez utworzenie cesarstwa rzymskiego, mądrze przygotowała drogi opowiadaczom Ewangelii. Obaliła zapory, jakieby tysiąc lat wcześniej lub tysiąc lat później napotykali w mnogości granic, we współzawodnictwie ludów, w rozmaitości języków. Narody były połączone w jedno państwo; mówiono wszędzie po grecku lub po łacinie; drogi, bite dla rzymskich legionów z jednego krańca świata na drugi, stały otworem dla apostołów; wstręt do abstrakcyjnych rozumowań bez praktycznego celu, jak również żądza nowości musiały ściągnąć uwagę na naukę, którą apostołowie głosili. Przyczyny te sprzyjały szybkiemu rozszerzeniu się, ale nie przyjęciu przez ludzi chrześcijaństwa. Co gorsza, główna z tych przyczyn — jedność państwa, miała się stać potężną zaporą, skoroby tylko cesarze potępili religię chrześcijańską. Chrystus powiedział do uczniów: „A gdy was prześladować będą w tem mieście, uciekajcie do drugiego“ (Mat. X), lecz dokąd uciec, gdy prześladowanie się sroży na całym obszarze państwa?

3-o. Środki użyte do rozpowszechnienia chrześcijaństwa. — I jakichże środków naturalnych użyto dla pokonania tak wielkich trudności? Nie była to ani siła, ani bogactwo, ani wysokie urodzenie, ani wymowa lub nauka, ani schlebianie namiętnościom owych czasów, ani oddziaływanie przeciw nieznośnym ówczesnym nadużyciom. Wszystkich tych środków, które wyjaśniają początek wielu fałszywych religii i które wywołały prawie wszystkie rewolucye świata, wcale nie używali opowiadacze Ewangelii.

Chrześcijanizm nie zakładał szkół filozoficznych, aby pozyskać filozofów. Później dopiero miał wykazać zgodność swej wiary z rozumem, na samym zaś początku zaznaczył tylko, że mądrość należy pozostawić mędrcom i schylić czoło przed powagą Chrystusa i proroków. Nie uganiał się za pozyskaniem tłumu niewolników i uciśnionych przez zachęcanie ich do buntu i nieuległości, przeciwnie, głosił posłuszeństwo wszelkiej prawowitej władzy, nawet względem prześladowców, i czekał dopóki społeczeństwo, przyjąwszy chrystyanizm, samo nie dojdzie do tego stopnia, by dać wolność niewolnikom i ludom. Chrystyanizm nie schlebiał dumie i namiętnościom możnych i bogaczy, przeciwnie, nauczał, że panowie powinni obchodzić się z podwładnymi jak z braćmi, i że nie mają prawa nakazywać im nic takiego, coby było przeciwne prawu bożemu. Jednem słowem chrystyanizm głosił raczej obowiązki, które ludzi krępują, aniżeli prawa, które im dają pewną przewagę; chrystyanizm zwalczał wszelkie namiętności, a nigdy im nie schlebiał. Jeśli tedy pozyskał świat, to jedynie przez wzbudzone we wszystkich przekonanie o prawdziwości swej nauki. Lecz jak było dojść do tego przekonania? Tajemnice oburzały i nie dawały się udowodnić; moralność wydawała się dziwaczną i nie zdążyła jeszcze przez przemianę świata okazać swej piękności. Prawdziwość cudów, spełnionych na głos Zbawiciela w Judei, nie mogła być

udowodniona w krajach odległych, które po raz pierwszy o niej słyszały. Tylko więc niezaprzeczone cuda, czynione przez opowiadaczy Ewangelii, i nadprzyrodzone światło łaski boskiej, spływające do duszy, mogły przekonać pogan o boskości głoszonej im religii.

Wiem, że próbowano wytłómaczyć to nawrócenie świata bądź naturalną siłą prawdy, bądź wyższością moralności chrześcijańskiej, a nawet reakcyą, jaką widok prześladowań budził w massach ludu na korzyść zabijanych ofiar; lecz czyż po tem, cośmy przed chwilą powiedzieli, można przyjąć za prawdziwe te różne objaśnienia? Nie ulega wątpliwości, że prawda posiada wrodzoną siłę przekonywania, ale wtedy tylko, kiedy ona może się okazać; a jużeśmy wyżej zauważyli, że prawdziwość religii chrześcijańskiej mogła być stwierdzona jedynie cudami.— Moralna wyższość chrystyanizmu ponad wszystkie zwalczane przezeń religie, niezaprzeczenie była wielką siłą, przyciągającą ku niemu dusze wybrane; lecz moralność ta jednocześnie odstręczała od chrystyanizmu tłumy, niezdolne pojąć jej wyższości, lub nią przestraszone. Zresztą tłumy, z wyjątkiem chyba krótkich chwil przemijającego podniecenia, chętnie kroczą drogami moralności swobodnej i łatwej. — Wreszcie w czasach prześladowania nie widzimy w ludzie objawów tego poczucia prawa i obrażonej sprawiedliwości, któreby za dni naszych poruszyło opinię publiczną przeciw prześladowcom, oraz zjednało tłumy dla sprawy ofiar. Męczennicy cierpieli, nie myśląc stawiać oporu, a lud bardziej zaślepiony, niż sami wykonawcy prawa, domagał się kary dla chrześcijan, jako aktu sprawiedliwości.

Utrzymywano również, że chrystyanizm podbił umysły dla tego tylko, iż przyswoił sobie panujące w ówczesnym świecie idee i przyoblókł w ciało to wszystko, co było najlepszego w starożytnych systemach filozoficznych i religijnych. Ale o tem będzie mowa w innych artykułach tego dzieła.

Z tego cośmy powiedzieli, taki wyprowadzamy wniosek, że rozpowszechnienie chrystyanizmu nie daje się wytłómaczyć przyczynami naturalnemi, lecz że ono jest właśnie, jak powiada Sobór Watykański, niezbitym dowodem boskości chrystyanizmu.

II. **Zachowanie Kościoła katolickiego.** — Mogłoby się zdawać na pozór, że trudniej było Kościołowi podbić świat, niż utrzymać się na nim, atoli jeśli, zbadawszy początki Kościoła, rozejrzymy się w jego dziejowym przez wieki pochodzie, to przyznamy teraz, że nie mniej wyraźnie, jak kiedy był w kołysce, podtrzymywała go przez wszystkie czasy cudowna ręka Opatrzności. Brak nam miejsca, aby dowód ten rozwinąć w ten sposób, jak go nowożytni apologeci wszechstronnie rozwijają. Poprzestaniemy więc tylko na pobieżnem zarysowaniu głównych punktów, przytoczonych w tekście Soboru Watykańskiego, a mianowicie rozważymy: 1-o niezrównaną świętość Kościoła, 2-o niewyczerpaną jego płodność w tworzeniu dobrego, 3-o jedność i zarazem powszechność, 4-o niewzruszoną jego trwałość.

1-o. Niezrównana świętość Kościoła. — Namiętności serca ludzkiego zostały takiemi, jakiemi były, a świat w dalszym ciągu gardzi temi cnotami chrześcijańskiemi, które poganie nazywali szaleństwem.

Mimo to Kościół nie wprowadził żadnej zmiany w przepisach i radach ewangelicznych, które głosił przy swem ukazaniu się na świecie, i po wszystkie czasy wydaje świętych nie mniej godnych pedziwu, od tych, którzy przyświecali jego kolebce.

2-o. Nadzwyczajna płodność Kościoła w tworzeniu wszelakiego dobra. — Nieszczęścia i nędze ludzkie zmieniały się ze zmianą czasów i krajów, lecz Kościół umiał wszędzie i zawsze w głębi swego ducha znaleść lekarstwo na wszystkie nieszczęścia. Historya jego rozwoju i jego instytucyj jest jakby odbiciem historyi potrzeb narodów, dla których dobra Kościół się poświęcał.

3-o. Jedność i zarazem powszechność czyli katolickość Kościoła. — Kościół rozszerzał się bez przestanku, nie odstępując w niczem od zasad swej wiary, nawet dla utrzymania przy sobie wielu kościelnych prowincyi, a między innemi zbuntowanych Niemiec i Anglii. Owszem, bardziej jeszcze ścieśniał swe przepisy przez dodanie nowych artykułów do swego symbolu wiary, za każdym razem, gdy był zagrożony nowem odszczepieństwem.

4-o. Niewzruszona trwałość Kościoła. — Dogmat swój, moralność i swe instytucye rozwinął Kościół z niewzruszoną logiką, i trwa od dziewiętnastu wieków, dzierżąc pod swemi stopami niezliczonych nieprzyjaciół, których stopniowo pokonywał lub nawracał. Któż nie zna jego walk i tryumfów nad prześladowczymy monarchami, nad różnowiercami, nad islamizmem, nad średniowiecznymi książętami, nad nowożytnem niedowiarstwem i nadużyciami rewulucyi? Któż nie wie, że świat zawsze niechętnie dźwiga jarzmo religii, a przecież zawsze mu ulega, nie mając siły go zrzucić?

Takie oto są cuda, które nam przedstawiają dzieje chrystyanizmu. A jeśli zważymy, jakimi to ludzkimi środkami rozporządzał Kościół dla urzeczywistnienia tych cudów, to przyznamy, że niepodobna wytłómaczyć jego istnienia w tych warunkach bez cudownej pomocy bożej. Kościół więc, jak mówi Sobór Watykański, nosi zawsze we wszystkich swych cechach żywy dowód swego boskiego pochodzenia i swego boskiego posłannictwa.

W artykułach, poświęconych błędnym religiom, zobaczymy, że rozszerzenie się ich nie odbywało się wśród takich trudności, i że ono daje się wytłómaczyć przyczynami naturalnemi.

VIII. Cuda świętych w Kościele katolickim. — Powiedzieliśmy przed chwilą, że niepodobna wytłómaczyć rozpowszechnienia i dotychczasowego trwania Kościoła bez nadprzyrodzonej pomocy Boga, jak również, że tą pomocą mogły być cuda. W rzeczy samej, na poparcie Kościoła spełniło się wiele innych cudów, prócz tych, o których mówi Nowy Testament. Cuda te czynili święci od czasów apostolskich aż do dni naszych.

Zastanowimy się nad nimi przez chwilę, raz dla tego, że one stanowią dowód boskości religii katolickiej, a powtóre dla tego, że dały powód do rozmaitych przeciwko nam zarzutów. Zobaczymy 1-o jaka jest nauka Kościoła w przedmiocie tych cudów, 2-o jakiemi zasadami rządzi się Kościół w ich rozpoznawaniu, 3-o czy one powtarzają się bez przerwy aż do naszych czasów, 4-o jakie są ich opatrznościowe przyczyny.

1-o Czego nas uczy Kościół o cudach ludzi świętych. — Stawiamy dwa pytania: czy zawsze będą się działy cuda w prawdziwym Kościele Chrystusowym? jakie są wypadki szczególne, zaszłe po czasach apostolskich, które trzeba zaliczyć do rzędu cudów prawdziwych?

Kościół nie narzuca nam żadnej odpowiedzi na te dwa pytania. Jednakże, co do nich przyjęte są wśród katolików pewne zdania, które warto poznać.

Pierwsze pytanie: Czy Kościół prawdziwy będzie posiadał moc czynienia cudów nieprzerwanie aż do skończenia wieków? — Nie chcemy tu mówić o protestantach, którzy są przeciwnego zdania. Z teologów katolickich niektórzy nie śmią na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, większość ich jednak odpowiada twierdząco, albowiem Jezus Chrystus przyrzekł moc czynienia cudów (Marek XVI, 17, 18; Jan XIV, 12; I Kor. 8, 9, 10) tym, którzy weń uwierzą; niema więc powodu, dla czegoby ta obietnica, dana bez żadnych zastrzeżeń, miała się stosować tylko do pierwszych uczniów Chrystusowych. W rzeczy samej, Zbawiciel w chwili rozesłania Apostołów na głoszenie ewangelii oznajmia, że ci, co uwierzą, będą czynili cuda. A ponieważ posłannictwa głoszenia prawdziwej nauki udzielił Chrystus aż do końca wieków, dla czegóżby więc miała ustawać moc czynienia cudów, przyobiecana tym, którzy weń wierzą? To też św. Ireneusz, Tertulian, św. Atanazy, św. Hieronim, św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz Wielki uważają moc czynienia cudów za aureolę, którą Kościół katolicki nosić będzie na swem czole aż do końca świata. Św. Augustyn przyjął to zdanie (*Lib. Retractionum*, XIII, 7), chociaż je poprzednio odrzucał. Zresztą gdy dalej będzie mowa o opatrznościowych powodach cudów ludzi świętych, i o dowodach istnienia cudów we wszystkich czasach, przekona się czytelnik, że Chrystus przyrzekł Kościołowi zaszczyt wydawania z siebie cudotwórców po wszystkie czasy.

Takie jest powszechnie przyjęte wśród katolików zdanie w przedmiocie ciągłego trwania cudów Świętych Pańskich; co się znów tyczy pojedynczych cudownych faktów, Kościół nakazuje nam wyraźnie uznawać tylko cuda proroków, cuda Jezusa Chrystusa i Apostołów, opowiedziane w Piśmie Świętem.

Nie znaczy to bynajmniej, aby się Kościół nie zajmował innymi cudami, jako rzeczą zupełnie dla siebie obcą. Papieże i biskupi mają posłannictwo oświecania ludów chrześcijańskich w przedmiotach, dotyczących religii; w szczególności zaś w przedmiocie prawdziwych lub urojonych cudów, spełniających się przed naszemi oczyma. Trudne to zadanie spełniają oni równie gorliwie jak roztropnie: piętnują kłamliwe cuda, potępiają czyny dyabelskie, unikają wyrokowania o faktach, których charakter jasno się nie uwydatnia, a po gruntownem zbadaniu wszystkich danych, zalecają tylko te cuda, które zasługują rzeczywiście na zaufanie.

W specyalnych artykułach mówić będziemy o czarach, o opętaniu, jak również o zarzutach łatwowierności i okrucieństwa, czynionych z ich powodu Kościołowi; tutaj zastanowimy się tylko nad zjawiskami, w których władza kościelna uznała cechę cudowności.

Stolica Apostolska oświadczyła się za cudownością pewnych faktów, nazywanych cudami kościelnymi, szczególnie w procesach

beatyfikacyi i kanonizacyi świętych, w nabożeństwach publicznych, na cześć świętych ustanowionych, i w potwierdzeniu niektórych prywatnych objawień. Otóż, nawet w tych razach, kiedy te orzeczenia Kościoła są najbardziej autentyczne i najpewniejsze, Kościół bynajmniej nie myśli narzucać swym wiernym obowiązku wierzenia w nadprzyrodzoną interwencyę ze strony Boga; z orzeczeń tych wynika tylko, że mamy prawo wierzyć w te cuda i objawienia, że czyniąc to, nie wykraczamy przeciw roztropności, i wreszcie, że obowiązani jesteśmy cuda te szanować, jako dzieła, noszące na sobie znamiona mocy bożej...

2-o. Zasady zachowane przez Kościół przy rozpoznawaniu prawdziwych cudów. — Powiedzieliśmy, że stwierdzenie prawdziwości i nadprzyrodzoności oraz boskości cudów jest rzeczą możliwą, lecz zaznaczyliśmy zarazem, że nie zawsze jest ono rzeczą łatwą. To też władza kościelna działa zawsze z wielką ostrożnością, ile razy ma orzec o cudowności jakiego faktu, szczególnie zaś w sprawach beatyfikacyi i kanonizacyi. I rzeczywiście, wiadomo, że nawet po stwierdzeniu bohaterskich cnót albo męczeństwa jakiego sługi bożego, Stolica Apostolska nie zaraz przystępuje do jego beatyfikacyi, chyba że po śmierci za sprawą świętego stały się dwa niezaprzeczone cuda; trzeba zaś jeszcze dwóch innych cudów, aby błogosławionego zaliczyć w poczet świętych drogą uroczystej kanonizacyi. Z zasad, zachowanych w procesie kanonizacyi, możemy powziąć wyobrażenie o sposobie sprawdzania cudów, jakiego przestrzegają w Rzymie, i w jaki powinno się je sprawdzać w każdej dyecezyi. Ponieważ zasady te często stosowano, przeto zostały one już oddawna ustalone. Zebrane przez papieża Benedykta XIV w obszernem i pierwszorzędnej powagi dziele, przepisują sposób postępowania kardynałom, uczonym i teologom, mającym wypowiadać swe zdanie w podobnych sprawach.

Aby nas nie posądzono, że na swój sposób i w celach stronniczych przedstawiamy ogólne zasady, podane przez Benedykta XIV, przytoczymy tu bardzo treściwy ich rozbiór, dokonany w języku francuskim przez Beaudeau, zaaprobowany przez samego Benedykta XIV, a wydrukowany w całkowitym Kursie Teologii księdza Migne'a (tom VIII).

Przedewszystkiem sprawdzić trzeba rzeczywistość faktów, a następnie ocenić, czy one są cudowne.

Dowody, dla których uznajemy rzeczywistość faktów, są następujące: „Sprawy beatyfikacyi i kanonizacyi, mówi Beaudeau (liv. II, ch. 7, col. 892) prowadzą się z całą surowością, tak jak sprawy kryminalne; to jest główna zasada Kongregacyi Obrzędów. Trzeba więc, aby fakta zostały udowodnione z taką samą dokładnością, a dotyczące sprawy akta badane z taką samą surowością, jak przy karaniu zbrodni. Świadectwa podejrzane lub niedość stanowcze, któreby nie wystarczały do skazania na śmierć zbrodniarza, już dla samych tych swoich braków nie mogą służyć za podstawę do orzeczenia świętości!

A więc od świadków wymaga się następujących warunków: 1) Musi ich być co najmniej dwóch lub trzech, zeznających jednozgodnie i o samym fakcie i o jego okolicznościach. 2) Osoby badane powinny zeznawać to, co widziały na własne oczy, lub co

słyszały na własne uszy... A chociaż zeznania świadków, oparte na posłuchu, mogą niekiedy być świadectwem rzeczywistego istnienia cnoty, to jednak pewna, że nie są one zdolne do świadczenia o rzeczywistości cudów. 3) Nakoniec wymaga się od zeznających pewnego wieku, przymiotów i znajomości rzeczy podług wszelkich przepisów prawa kościelnego i świeckiego.

Skoro już w sposób niewątpliwy stwierdzono prawdziwość faktów, pozostaje rozpoznać, czy one są cudowne.

„Wszystkie cuda, aczkolwiek prawdziwe, mówi Beaudeau (Ks. IV, roz. III i II, kol. 922, 920 i 923), streszczając Benedykta XIV, nie przedstawiają dla umysłu ludzkiego jednakowych cech siły i cudowności. Niektóre z nich zdają się wymagać całej potęgi Stwórcy, gdyż cała przyroda nie byłaby ich zdolna wytworzyć. Jest to pierwszy rodzaj cudów. Inne, mniej zadziwiające, mogą być przypisane duchom czystym, których wiedza i działalność wyższe są od naszej, — to drugi rodzaj cudów. Bywają też nadzwyczajne wydarzenia, które sam człowiek sztucznie wywołać może, ale te należą do rzędu wypadków zwyczajnych. Niekiedy wszakże szczególny zbieg okoliczności każe je zaliczać do rzędu cudów, i to jest trzeci rodzaj cudów.

Do uznania cudów pierwszego rzędu nie potrzeba innego dowodu nad świadectwo rozumu, który rozpoznaje cechy boskości w danem wydarzeniu. Dlatego też wskrzeszenie umarłego uchodzi za cud niewątpliwy.

Do cudów drugiego rzędu bywają stosowane wszystkie zasady, któremi się odróżnia dzieło boże od dzieł złego ducha. Cechę boskości cudu stanowi pięć głównych przymiotów: 1) *Skuteczność.* Duch ciemności jest ograniczony w swej władzy, podczas gdy moc boża nie zna żadnych granic. Cudowność wywołana przez szatana, często bywa czczym tylko pozorem, gdyż szatan czaruje zmysły albo wprowadza w błąd naszą uwagę podobieństwami przedmiotów, gdy tymczasem cud prawdziwy spełnia się najrzeczywiściej. 2) *Trwałość.* Złudzenie i czary zazwyczaj trwają tylko chwilę, poczem natychmiast wszystko wraca do dawnego porządku. 3) *Użyteczność.* Bóg nie marnuje daremnie swej potęgi. Dziecinne psoty i wywołujące tylko przestrach lub podziw przemiany nie powinny zajmować sobą rozsądnego człowieka, a więc tembardziej nie mogą się spełniać skutkiem szczególnego rozkazu Opatrzności. Tem mniej zaś można przypuścić, aby najwyższa Mądrość brała udział w nieprzystojnych i śmiesznych scenach, podobnych do tych, jakiemi nieraz chciano karmić pospólstwo; to też bezbożnością byłoby wierzyć, iż ta mądrość wspiera niesprawiedliwe i zgubne zamiary. 4) *Sposób.* Rzeczywiste cuda dzieją się na skutek modlitwy, na wezwanie Trójcy Przenajświętszej, Najświętszej Matki Chrystusowej lub dusz błogosławionych. Otrzymuje się je w skutek pobożnych pragnień i uczynków na wynagrodzenie zasługujących. Fałszywe cuda dzieją się w skutek wezwania szatana za pomocą czarów i niedorzecznych czynów. 5) *Przedmiot główny.* Bóg ma na względzie jedynie swoją chwałę i nasze szczęście. Jedynemi pobudkami, godnemi Jego nieskończenie mądrej dobroci, jest zwycięstwo prawdy i panowanie sprawiedliwości...

.... Co się zaś tyczy cudów trzeciego rzędu, to mamy podane przepisy, które nas zabezpieczają od wszelkiego błędu, a zarazem nie dopuszczają mieszać cudów z objawami sztuki lub ze zwyczajnemi zjawiskami natury.

To też uzdrowienia np. zaliczają się do rzędu prawdziwych cudów, byleby odpowiadały siedmiu nieodzownie koniecznym warunkom:

1. Choroby muszą być ciężkie, niebezpieczne, zastarzałe, aby się opierały zazwyczaj (*communiter*, t. zn. zawsze) działaniu znanych środków lekarskich, albo przynajmniej, aby uzdrowienie przy ich pomocy ledwie po długim czasie i z trudnością nastąpić mogło. Należy pamiętać, że Kongregacya Obrzędów poruczа zbadanie tej okoliczności najnieskazitelniejszym i najwprawniejszym lekarzom.

2. Trzeba, aby choroba nie była w ostatnim swym okresie, po którym naturalnym porządkiem mogłoby nastąpić polepszenie zdrowia.

3. Aby nie były uprzednio stosowane zwykłe środki medyczne i farmaceutyczne, a przynajmniej musi być udowodnione, z uwagi na czas i okoliczności, że działanie ich nie miało wpływu na polepszenie stanu chorego.

4. Trzeba, aby powrót do zdrowia dokonał się nagle, w jednej chwili, aby boleści lub niebezpieczeństwo ustąpiło odrazu nie zaś zmniejszało się powoli i stopniowo, jak to bywa przy działaniu sił naturalnych.

5. Uzdrowienie ma być zupełne, gdyż częściowe tylko uzdrowienia nie zasługują na nazwę cudu.

6. Uzdrowienie to nie powinno nastąpić po przesileniu lub po widocznem wstrząśnieniu, mogącem własną siłą skutkować.

7. Wreszcie trzeba, by odzyskane zdrowie było stałe, a powrót choroby nie następował natychmiast. Inaczej bowiem byłaby to chwilowa ulga, nie zaś całkowite i cudowne uzdrowienie."

Wskazaliśmy tutaj tylko główne prawidła, lecz Benedykt XIV w swem obszernem dziele przegląda szczegółowo rozmaite rodzaje cudów. Bada on szczegółowo mnóstwo chorób, poświęcając każdej z główniejszych obszerny rozdział i określając, w jakim wypadku uzdrowienie będzie na pewno cudowne. Gdyby był wiedział, jakie postępy miała poczynić medycyna od jego czasów aż do dni naszych, byłby w wielu razach użył odmiennej terminologii; lecz ponieważ opiera się na danych doświadczeniem zdobytych, przeto we wnioskach swych mało potrzebowałby zmieniać.

Ponieważ nauka o chorobach umysłowych (ob. art. *Hysterya* i *Hypnotyzm*) zwróciła dziś powszechną na siebie uwagę, i ponieważ przypuszczają niektórzy, iż większość wypadków, uważanych przez Kościół za nadprzyrodzone, da się wyjaśnić działaniem, jakie podniecona przez pewne choroby lub podlegająca rozmyślnym suggestyom wyobraźnia naturalnym sposobem wywierać zwykła na funkcye ciała i na jego organa zmysłów, przeto streścimy tu jeszcze rozdział z dzieła Benedykta XIV (*De Beatificatione sanctorum*, ks. VI, cz. 1 roz. 33), pod tytułem „O wyobraźni i jej sile." Dosłowne tłómaczenie tego rozdziału zajęłoby zanadto wiele miejsca w tym Słowniku, ograniczymy się przeto na wykazaniu samych tylko wniosków uczonego autora.

Stawia on sobie trzy pytania: 1) Czy wyobraźnia pewnej osoby może oddziaływać na inne, obce a od niej oddalone ciało? 2) Czy może działać na ciało obce, jeśli ono jest ściśle z jej ciałem złączone? 3) Czy wyobraźnia może działać na swoje własne ciało?

Autor roztrząsa mnóstwo faktów mniej więcej prawdziwych i odpowiada na trzy powyższe pytania w ten sposób:

Na pierwsze pytanie odpowiada czcigodny autor, że wyobraźnia danej jakiejś osoby nie może bezpośrednio oddziaływać na inne ciało obce, nie pozostające z jej ciałem w żadnej łączności. Na drugie pytanie zaś odpowiada, że wyobraźnia matki wywiera wielki wpływ na ciało dziecka, które ona nosi w swem łonie. Na trzecie pytanie odpowiada, że wpływ naszej wyobraźni na własne nasze ciało bywa olbrzymi, zwłaszcza u kobiet. Wyobraźnia powoduje u lunatyków takie czyny, których nie byliby zdolni spełniać w stanie czuwania. Lecz i po za stanem lunatyzmu, wyobraźnia jest zdolna wywoływać najrozmaitsze skutki. Może zastąpić lekarstwo przeczyszczające, wywołujące wymioty lub poty, może znieczulić człowieka na ból fizyczny i nie dać uczuć żaru nawet silnych płomieni. Może wywołać choroby, a potem te same wywołane choroby uleczyć. Posiada ona również moc leczenia innych chorób.

Benedykt XIV rozróżnia tu trzy rodzaje chorób: choroby systemu nerwowego, choroby ześrodkowane w humorach ciała, i choroby, których siedliskiem są tkanki ciała naszego. Otóż, według Benedykta XIV, nie jest rzeczą niemożliwą nagłe wyleczenie chorób nerwowych przy pomocy wyobraźni, i to właśnie już nieraz przeszkodziło Stolicy Apostolskiej zaliczyć uzdrowienie paralityków do rzędu cudów (ob. *Tamże*, r. II). Co się zaś tyczy chorób, mających siedlisko w humorach ciała, do których autor i krew zalicza, to choroby takie pochodzą albo z istotowej przemiany tych humorów, i w takim wypadku wyobraźnia nigdy nie sprowadza natychmiastowego wyzdrowienia, albo też pochodzą one z niedostatecznej ilości lub też z nadmiaru humorów ciała, i w tym razie wyobraźnia może je natychmiastowo uleczyć tylko podczas przesilenia, lub przy gwałtownem wstrząśnieniu, a jeśli uzdrowienie nastąpi nagle, bez przesilenia lub gwałtownego wstrząśnienia, to choroba napewno nie omieszka powrócić. W końcu, jeśli choroba zajęła kości lub tkanki ciała, wyobraźnia nie sprowadzi uzdrowienia ani natychmiastowego, ani powolnego, chyba, że oddziaływać będzie na humory, a humory na tkanki.

Takie oto granice zakreślił Benedykt XIV działaniu wyobraźni, po za któremi widzi już tylko działanie nadprzyrodzone; dziś jeszcze te same granice zaznaczają lekarze, którzy najlepiej dany przedmiot zbadali.

Dr. Bernheim, profesor medycznego fakultetu w Nancy, lepiej niż ktokolwiek inny uwydatnił leczniczą siłę wyobraźni. Stosował on ją nawet w leczeniu wielu chorób, wyzyskując siłę wyobraźni w warunkach najkorzystniejszych dla lecznictwa za pomocą suggestyi, zadawanej chorym we śnie hypnotycznym. (Ob. art. *Hypnotyzm).* Napisał nawet książkę p. t. *De la Suggestion et de ses applications à la therapeutique.* Przytacza on w tem dziele rozmaite otrzymane tą drogą uzdrowienia i zestawia je z różnemi faktami, uważanemi. przez Kościół katolicki za cudowne. (Ob. art. *Lourdes (Cuda w L.).*

Otóż, gdyby Dr. Bernheim przeczytał w dziele Benedykta XIV to, cośmy tu powiedzieli, byłby niemało zdziwiony, dowiedziawszy się, że zakreślone przezeń granice działania wyobraźni, są te same, które przyjął rzeczony papież; z czego wynika, że podług reguł, przestrzeganych przez Stolicę Apostolską, żadna z kuracyi Dra Bernheima, ani też żadne z jego analogicznych uzdrowień nie mogłoby być zaliczone do rzędu cudów.

Jużeśmy przytoczyli wnioski Benedykta XIV, a teraz przyjrzyjmy się wywodom Dra Bernheima, przez niego samego sformułowanym. (Ob. *De la Suggestion etc.* cz. II, roz. 2, str. 402).

„Nie chcę utrzymywać, mówi on, iżby suggestya działała bezpośrednio na chory organ, usuwając kongestyę naczyń, rozpędzając wypociny zapalne i odnawiając pierwiastki tkanek zniszczonych lub zepsutych. Bo jakiż czynnik w dziedzinie lekarskiej zdolny jest bezpośrednio wywołać ten proces leczniczy? Choroby jeśli są uleczalne, leczą się siłą przemian biologicznych.“ A zatem granice, zakreślone sile wyobraźni przez Dra Bernheima, są te same, które przyjął Benedykt XIV łącznie z Kongregacyami rzymskiemi.

Jakkolwiek Kościół nie przypisuje sobie nieomylności w sądach swych o cudach ludzi świętych, to przecież trzyma się pod tym względem zasad zdrowej i rozumej krytyki.

3-o. Cuda zdziałane w łonie Kościoła katolickiego od czasów apostolskich aż do dni naszych. — Przez wszystkie wieki w łonie Kościoła katolickiego dokonywało się mnóstwo cudów najzupełniej stwierdzonych.

Gdy się rozważa ich dzieje, ze zdziwieniem się widzi, że pierwsze wieki dostarczają mniej cudów, aniżeli bliższe nam czasy. Nie znaczy to bynajmniej, aby pierwsze wieki chrześcijaństwa były mniej wspierane łaską bożą, tylko, że pamięć tego, co się działo w tych odległych wiekach, po części zaginęła, i że nie posiadamy autentycznych dowodów, któreby nam odsłoniły wszystkie cuda, jakie się niewątpliwie działy wówczas, tak samo jak się i dziś dzieją. Nawet i w tem nie można nie widzieć dowodu, przemawiającego za historycznym charakterem naszych cudów. I w rzeczy samej, gdyby cuda te były faktami legendowemi, to właśnie mielibyśmy ich najwięcej w owych najodleglejszych czasach, a Kościół katolicki znalazłby się w tem samem położeniu, co niegdyś ludy Grecyi i Rzymu: kolebka Kościoła byłaby otoczona cudami, których liczba zmniejszałaby się z biegiem czasu [1]); ale właśnie tak nie jest, pomimo że do naszych dokumentów autentycznych wcisnęły się opowiadania apokryficzne; i to właśnie jest znakiem, że nasze cuda nie potrzebują się obawiać światła historyi.

Jakkolwiek o cudach, zaszłych po założeniu Kościoła, nie wiele posiadamy dokumentów, do ich dokładnego poznania koniecznych, to jednak znajdujemy o ich istnieniu w pismach wszystkich wieków niezbite dowody. Pisma te wskazują nam nieprzerwany łańcuch cudów, wiążących się z cudami Apostołów, a ogniwa ich, mnożąc się coraz liczniej, po przez wszystkie wieki sięgają naszych czasów.

---

[1]) Tak mniema Draper. „Dzieje stosunku wiary do rozumu.“ Przekł. polski Karłowicza. Warszawa, 1882, str. 16 nst.

Podczas gdy Celsus [1]) Porfirysz [2]), Lucyan *(Philopatr)*, Swetoniusz (In Ner. XVI) uważają chrześcijan za czarowników i czarnoksiężników, św. Justyn [3]), św. Ireneusz [4]), Tertulian [5]), Orygenes [6]), Minucyusz Felix [7]), Arnobiusz [8]), Laktancyusz [9]) i inni dziejopisarze męczenników świadczą o licznych cudach, które się pośród nich działy.

Z epoką prześladowania nie zakończyła się epoka cudów. Cuda świętych trwają dalej, jak o tem świadczą wiarogodni świadkowie: św. Augustyn o cudach św. Antoniego, Sulpicyusz Sewer o cudach św. Marcina Turoneńskiego, św. Ambroży o cudach św. Gerwazego i Protazego, a św. Augustyn (De Civitate Dei, II, 8) o cudach, które widział w Kartaginie i w Medyolanie.

Po świadectwach owych ludzi wielkich następują świadectwa św. Grzegorza Wielkiego, św. Bernarda, św. Bonawentury, Wincentego z Beauvais, hagiografów i kronikarzy, szczegółowo opowiadających cuda, zdziałane za pomocą relikwii Świętych Pańskich. Od w. XII, t. j. od czasu, kiedy kanonizacya świętych została zastrzeżona Stolicy Apostolskiej, każdy proces kanoniczny dostarczał cudów, stwierdzonych w sposób jak można najbardziej pewny. Takie zaś kanonizacye trwają bez przerwy w Rzymie aż do dni dzisiejszych.

Że zaś w tym przedmiocie można poznać prawdę tylko przy pomocy faktów dobrze zbadanych, przeto fakta procesów kanonizacyjnych powinny służyć za podstawę do oceny, czy cuda świętych Pańskich są prawdziwe lub nieprawdziwe.

Owóż, jakeśmy widzieli, Stolica Apostolska uznaje za cuda tylko te fakta, które są bez zaprzeczenia nadprzyrodzone. Stosuje ona z całą bezwzględną surowością niezaprzeczenie mądre przepisy, któreśmy tylko-co przytoczyli.

Odnośnie do tej kwestyi wspomina się często szczegół, opowiadany przez O. Daubenton w Żywocie św. Franciszka Regis'a, wydanym w r. 1716. Podczas gdy w Rzymie roztrząsano sprawę kanonizacyi tego świętego, pewien możny anglikanin odwiedził swego przyjaciela, prałata, który się zajmował tą sprawą; prałat ten dał mu do przeczytania akta niektórych cudów spełnionych za przyczyną pomienionego sługi bożego. Anglikanin przeczytał je z uwagą i zajęciem, a oddając je przyjacielowi rzekł: „Są to zadziwiające i niezaprzeczone dowody prawdziwości cudów. Gdyby wszystko, czego uczy Kościół Rzymski, było tak uzasadnione, wypadałoby nam wszystko to uznać za prawdę, a wybyście nie byli wystawieni na pośmiewisko i na żarty, których celem są wasze cuda.“ — „Otóż wiedz, odparł prałat, że ze wszystkich tych cudów, wydających ci się tak dokładnie sprawdzonymi, żaden nie był uznany przez Kongregacyę Obrzędów za dostatecznie udowodniony.“ Anglikanin wyznał, że nigdy nie przypuszczał, aby Stolica Apostolska postępowała tak ostrożnie w przedmiocie cudów.

---

[1]) *Origenes.* Contr. Cels. lib. I; [2]) *Euzeb.* Praepar. Evang. lib. V.
[3]) Apolog. XXI. 6: — Dialog. cum Tryphone n. 82.
[4]) Adv. hares. lib. III. c. 3; [5]) Apolog. XXIII.
[6]) Contra Celsum I. 3, 7; [7]) Dialog XVI; [8]) Adversus gentes lib. I.
[9]) Divin. Instit. t. II. 16.

Pomiędzy cudami, przedstawionymi w tej sprawie a nieuznanymi przez Kongregacyę, wymienia Benedykt XIV (lib. IV, cap. 32, n. 23) nagłe uzdrowienie pewnej zakonnicy, która straciła była władzę w wielkim palcu prawej ręki. Otóż, podług tego co ten papież pisze, odrzucono cud wspomniany dla tego, że paraliż mógł nastąpić albo wskutek działania wyobraźni na nerwy, i, co za tem idzie, mógł ustąpić również naturalnie, albo też jeśli przypuścimy inne przyczyny choroby, uzdrowienie mogło nastąpić skutkiem wielkiej wrażliwości chorej osoby. Przykład ten dowodzi, jak wielką baczność miała Kongregacya Obrzędów na pewne fakta naturalne, do rzędu których starają się dziś odnieść wszystkie nasze cuda, oraz z jaką to ścisłością stosowano przepisy, które nieco później uporządkował Benedykt XIV w swem znakomitem a wyżej wspomnianem dziele.

Brak nam miejsca na przytoczenie i na rozbiór wszystkich rodzajów cudów, jakie się dokonały w łonie Kościoła; objaśnienie zaś faktów, które bardziej zajęły opinię publiczną w ostatnich czasach, czytelnik znajdzie w artykułach: *Stygmaty św. Franciszka*, *Obrazy cudowne M. B.*, *January św.*, *Lourdes*, *Hysterya*, *Hypnotyzm*, *Spirytyzm*, *Czary*, jak również w końcowym paragrafie niniejszego artykułu, poświęconym rzekomym cudom fałszywych religii.

Tu zaś poprzestaniemy na kilku słowach o wypadkach wskrzeszenia umarłych, dokonanych w ciągu wieków. Są to bowiem cuda o cechach niezaprzeczenie nadnaturalnych, szczególnie gdy ciała, których główne części były zgniecione, oderwane lub zepsute, nietylko w jednej chwili wróciły do życia, ale nadto — do zupełnego zdrowia. Wskrzeszenia te, najzupełniej stwierdzone, wcale nie były tak rzadkie, jakby się to mogło wydawać. Św. Ireneusz (lib. III, c. 3) powiada, że współcześni mu chrześcijanie i on sam również na własne oczy widzieli kilka osób cudownym sposobem przywróconych do życia. Św. Augustyn przytacza fakt (*De Civit. Dei*, XXII, 8), że zgniecione dziecko zostało za przyczyną św. Szczepana przywrócone do życia. Rozmaici pisarze kościelni przytaczają inne wypadki wskrzeszenia umarłych, dokonane przez św. Hilarego [1]), przez św. Marcina Turoneńskiego [2]), przez św. Eleutera [3]), przez św. Cezarego z Arles [4]) i przez wielu innych sług bożych, żyjących przed XII wiekiem; znamy też wielką ilość cudów, zaszłych w bliższych nam czasach.

Benedykt XIV [5]) wylicza kilka bulli kanonicznych, wzmiankujących o wskrzeszeniach, osiągniętych za przyczyną modlitw różnych świętych, a mianowicie: św. Wilhelma, kanonika z Saint Victor, św. Wawrzyńca, arcybiskupa Dublinu, św. Elżbiety, św. Stanisława biskupa krakowskiego, św. Ryszarda bpa Chichester, św. Jadwigi, św. Ludwika bpa Tuluzy, św. Tomasza bpa Herfordu, św. Brygidy, św. Mikołaja z Tolentino, św. Leopolda austryackiego, św. Wincentego à Paulo, św. Dydaka, św. Rajmunda z Pennafortu, św. Filipa Nereusza, św. Franciszka Ksawerego, św. Tomasza z Villanowa, św. Franciszka Salezego. Wymienia też dwa wy-

[1]) Fortunat. Patrol. latin. IX. 190 i CXLIV. 515; [2]) Sulp. Sever. Tamże XX.
[3]) Guibert. Tamże LXV, 66, 75, 80; [4]) Tamże LXVII. 1015.
[5]) Dzieła wyż przytocz. lib. IV. p. I. c. 27.

padki wskrzeszenia umarłych, zdziałane za przyczyną św. Piotra Fourier'a, uznane przy kanonizacyi tego świętego. Przytoczone przez Benedykta XIV wypadki wskrzeszenia, uzyskane zostały, jak zwykle, po śmierci świętego, gdyż w procesach beatyfikacyi i kanonizacyi nie ma zwyczaju przyjmować cudów, które słudzy boży czynili za życia. Do tych zatem wypadków wskrzeszenia umarłych możnaby słusznie dodać jeszcze wiele innych, zdziałanych zwłaszcza przez pewnych świętych, jak np. przez św. Wincentego Ferraryusza za ich życia na ziemi.

Moglibyśmy poprzestać na tem prostem wyliczeniu, atoli nie bez korzyści będzie dać przykład, jak przyjmowała Kongregacya Obrzędów wypadki wskrzeszenia umarłych, oraz dobrze będzie wskazać, w jaki sposób rozpoznawano rzeczywistość cudownego wydarzenia i cechy jego, zanim jeszcze nastąpiło samo uznanie cudu. Takiego przykładu dostarcza nam tenże Benedykt XIV. Chcemy tu mówić o wskrzeszeniu dwojga dzieci, synów pewnego urzędnika z Toul, nazwiskiem Teodora de Huz; cud ten zaszedł w temże mieście dnia 17 października 1670 r. za przyczyną błogosławionego Piotra Fourier'a i przy beatyfikacyi został uznany za prawdziwy. Benedykt XIV miał w ręku i badał akta śledztwa prowadzonego w Toul, a jako promotor wiary w tym beatyfikacyjnym procesie, był obecny przy wszystkich odnośnych rozprawach, odbywanych w Rzymie. To też dość szeroko rozprawia o tym cudzie (ks. IV, cz. I, r. 21); najlepiej też zrobimy, jeśli myśli jego powtórzymy tu dosłownie:

„Podczas gdym był promotorem wiary, pośród innych cudów, które miałem roztrząsać w sprawie czcigodnego a dziś błogosławionego Piotra Fourier'a było wskrzeszenie dwóch umarłych.

Rzecz się tak miała. Dwoje dzieci, jedno sześcioletnie, drugie czteroletnie, bawiło się koło wozu z beczką o ośmiu miarach wina. Dzieci poruszyły wóz, i ten przewrócił się na nie tak nieszczęśliwie, iż piersi ich i szyje znalazły się pod wozem. Pod tym ciężarem zostawały około trzech godzin. Woźnica wróciwszy, nie mógł podnieść sam tak wielkiego ciężaru, przywołał innych ludzi na pomoc i dopiero wtedy wydobyto dzieci. Ciała ich były zimne, twarz sina, język wywieszony, usta pianą pokryte a klatka piersiowa zdruzgotana. Lekarz i felczer kilkakrotnie otwierali żyły tym trupom bezdusznym, lecz ani kropli krwi wydobyć z nich nie mogli. Owinięto je w płótna zmaczane w ogrzanem winie czerwonem, lecz nie wywołano żadnego znaku życia. Lekarstwa wlewane im do ust były również bezskuteczne. Również bez skutku owinięto je w skóry baranie, dymiące krwią i jeszcze ciepłe.

Ale skoro matka włożyła im na głowę czapeczkę, używaną przez sługę bożego Piotra Fourier'a, dzieci zaczęły dawać znaki życia. Otworzyły oczy, ciepłota ciała i rumieńce wróciły; zaczęły mówić, następnie się podniosły. Zapadła noc. Nazajutrz dzieci w towarzystwie swych rodziców poszły do kościoła dla podziękowania Panu Bogu. Na trzeci dzień poszły już do szkoły, jakby nigdy nic nie zaszło, a po katastrofie najmniejszego nie zostało śladu.

„Ja w zarzutach swych utrzymywałem, mówi dalej Benedykt XIV, który z urzędu, jako *promotor fidei*, musiał zwalczać te cuda, że

śmierć nie wydawała mi się udowodnioną. Istotnie bowiem, zdawało mi się, że lekarz ratujący dzieci wspomnianemi wyżej środkami, nie twierdził, że one umarły, lecz tylko: jak gdyby umarły, a co się tyczy innych świadków, którzy zeznawali o ich śmierci, to mówiłem, że oni nie byli lekarzami. Nastawałem na to, iż dzieci uległy może zwykłemu atakowi, że mogły się wydawać umarłemi, ale w rzeczywistości nie umarły, tembardziej, że pozostawały pod ciężarem wozu tylko trzy godziny. Zawnioskowałem więc, że śmierć nie wydawała się być rzeczywistą, a zatem że w tym wypadku nie można uznać rzeczywistości wskrzeszenia. — Jan Marya Lamisien, uczony autor dzieła o wypadkach nagłej śmierci, przyjął moje wywody i orzekł, że nie było tu cudu wskrzeszenia, lecz że było to tylko oczywiste wybawienie od niebezpieczeństwa śmierci, osobliwie, jeśli się weźmie pod uwagę to, że apopleksya i wstrzymanie oddechu trwały tylko trzy godziny, że lekarstwa okazały się bezskutecznemi, że całkowite uzdrowienie nastąpiło szybko. — Zbił te wywody Lamisien'a uczeń jego Franciszek Soldat, obecnie naczelny lekarz Szpitala Zbawiciela. Napisał on rozprawę, w której, opierając się na zasadach swego mistrza, dowodził, iż z większą pewnością można wnioskować o śmierci z przyczyn, które ją wywołały, aniżeli z oznak, które po niej nastąpiły, i utrzymywał, iż przerwanie naczyń mózgowych i zupełne zatamowanie dróg oddechowych w przeciągu trzech godzin jest niezbitym dowodem apopleksyi i uduszenia. Stąd wnosił, że śmierć w danym wypadku nastąpiła niewątpliwie, chociażby zatamowanie głosu, oddechu i pulsu trwało tylko dwie lub trzy godziny. — Lecz co najbardziej się przyczyniło do uznania cudu, to obrona, napisana przez Tomasza Montecatinii, znakomitego rzecznika w tego rodzaju sprawach. Przejrzawszy wszystkie akta i roztrząsnąwszy wszystkie punkta długiego świadectwa lekarza, który oglądał to dwoje dzieci, dowiódł najoczywiściej, że lekarz uważał dzieci nie za *prawie* umarłe, lecz za *rzeczywiście* umarłe. Wypadek ten został uznany przez św. Kongregacyę Obrzędów za rzeczywiste wskrzeszenie, a Benedykt XIV zatwierdził tę uchwałę d. 6 Października 1729 r.

4-o. Opatrznościowe przyczyny cudów Świętych Pańskich. — Powiedzieliśmy wyżej, iż Bóg nie przestał czynić cudów w łonie Kościoła katolickiego. Zbadajmy teraz przyczyny tego opatrznościowego postępowania bożego.

W ogóle mówiąc, oczywistym celem tych cudów jest chwała prawdziwego Kościoła. Jest-to otaczająca go aureola, odróżniająca go od fałszywych religii. Aczkolwiek bowiem raz stwierdzone cuda Jezusa Chrystusa wystarczały na świadectwo nauki chrześcijańskiej, słuszna rzecz jednak, aby Kościół, który otrzymał posłannictwo prowadzenia dalej dzieła swego Założyciela, tak samo jak Chrystus mógł używać świadectwa cudów na poparcie swego posłannictwa.

Atoli mamy mnóstwo cudownych wypadków, które aczkolwiek służą ku chwale Kościoła powszechnego, dzieją się przecież na korzyść pewnej epoki, pewnego ludu, instytucyi, miasta, osobistości; a ponieważ cuda są to zupełnie wyjątkowe przywileje, których Bóg udziela, komu chce, podobnie jak łaski i nadzwyczajne posłannictwa, ponieważ częstokroć są one niedoścignione dla ograniczonego rozumu ludzkiego; przeto niepodobna nam określić prawideł, podług

których cuda miałyby się spełniać koniecznie. Wszelako, w drogach Opatrzności nie wszystko jest tajemnicze, i dosyć często możemy zrozumieć powody, skłaniające Boga do wmieszania się w sprawy ludzkie przez czyny nadprzyrodzone.

Wszystko w Kościele dąży do naszego uświątobliwienia. Do świętości to właśnie powinien być przywiązany specyalnie dar czynienia cudów. To też Chrystus obiecuje nieomylność tym, którzy, opatrzeni posłannictwem apostolskiem, nauczać będą, tym zaś, którzy uwierzą, obiecuje moc czynienia cudów „*Znaki zaś tych, co uwierzą, te naśladować będą,*“ a Bóg zazwyczaj świętych wybiera na cudotwórców; przez to właśnie namacalnie okazuje Pan Bóg, że cnota, często wobec świata bezsilna, jest potężną w oczach Jego; przez to daje nam już tu na ziemi zadatek tej chwały, jaka świętych czeka w niebie, i pieczętuje nie dającą się podrobić pieczęcią wzory cnót, któreśmy powinni czcić i naśladować.

To też, jakeśmy widzieli, przez swe beatyfikacye i kanonizacye Kościół tych tylko stawia na swych ołtarzach, których świętość i chwałę P. Bóg potwierdził cudami, po ich śmierci za ich przyczyną zdziałanymi.

W ten sposób cuda, jako objawy potęgi bożej, przybierają według planu boskiego cechę głównie moralną. Cuda w Kościele są najwyższem uwielbieniem prawdziwej religii i świętości, a zarazem są żywym dowodem, że Bóg jest pełen troskliwości o nas, i że czuwa nad naszemi duszami, by je oświecać, wspomagać, uświęcać i zbawiać.

IX. Rzekome cuda fałszywych religii. — Przeciw dowodom, jakie czerpiemy z cudów chrześcijańskich, stawiają nam rzekome cuda, zdziałane jakoby na korzyść fałszywych religii. „Ci sami, co wierzą w cuda opowiedziane w Biblii, mówi Larousse (Dictionaire. art *Miracle*) odrzucają cuda, które Grecy, Rzymianie, Egipcyanie, Mahometanie, Indyanie, przypisują swym bogom albo swym prorokom. Ale jedno z dwojga: albo niech się śmieją z siebie samych, albo z nikogo. Nie widzę, dlaczegoby cud miał być większą niedorzecznością w Mekce, w Rzymie, w Atenach, w Memphis, aniżeli w Jerozolimie. Dlaczegożby tylko cuda biblijne miały mieć dyplom prawdziwości.“ O tem właśnie mówić teraz będziemy, przebiegając cuda i wyrocznie, w których różne sekty pogańskie lub heretyckie chciały widzieć objawy boskości. Niepodobna poruszać tu wszystkich faktów, ale z całą szczerością przytoczymy te, które stanowią najsilniejsze przeciw nam zarzuty. Nie mamy też wcale zamiaru określać napewno, co w każdym z tych cudów przypisaćby należało legendzie, oszukaństwu, nieznanym siłom natury, lub wreszcie działaniu szatana; ale spodziewamy się z łatwością udowodnić, że żaden z nich nie posiada cech prawdziwego cudu, które, jakeśmy widzieli, towarzyszą cudom prawdziwym, nadprzyrodzonym i boskim, a które zarazem są najpewniejszem świadectwem boskości religii chrześcijańskiej.

Rzekome cuda fałszywych religii można podzielić na dwie kategorye: Jedne z nich są czynami magii i wróżbiarstwa, które to czyny przypisywano nadprzyrodzonej lecz stałej sile formuł, ceremonii, talizmanów, pewnych przedmiotów i pewnych oznaczonych miejscowości. Inne znów są dziwnemi zjawiskami, które, nie po-

siadając cech magii, zdarzyły się w życiu bogów fałszywych religii, lub też w życiu ich założycieli i niektórych ich zwolenników.

W innych artykułach niniejszego *Słownika* wspominamy o czarnoksięskich praktykach fałszywych religii. Tutaj zaś, przebiegając rozmaite sekty, przypatrzymy się faktom, które się zdarzyły w ich łonie, a które, będąc wywołane w sposób czarnoksięski czy inny jakikolwiek, zdają się przewyższać przyrodzone siły świata i człowieka. Kolejno rozejrzymy się w braminizmie, buddyzmie, lamaizmie, w starożytnych religiach Babilończyków, Egipcyan i Persów, w poganizmie Greków i Rzymian, w nowożytnym judaizmie, islamizmie i rozmaitych sektach chrześcijańskich, które się oddzieliły od Kościoła katolickiego.

1-o. Braminizm. — Jak wiadomo, starożytna religia wedyjska zamieniła się w kult bardzo zbliżony do politeizmu. Główne bóstwa neobraminizmu występują jako bohaterowie rozmaitych cudownych opowieści, lecz opowieści te nie mają żadnego charakteru historycznego; są to poprostu bajeczne legendy. Nie będziemy się tu przeto zatrzymywali nad niemi. Nie możemy atoli pominąć milczeniem zadziwiających czynów, przypisywanych pobożnym żebrakom religii bramińskiej, znanym pod nazwą *Fakirów*, którzy istnieją w Indyach od bardzo odległej starożytności; poświęcimy im zatem słów kilka.

Jedni z fakirów żyją gromadnie, inni samotnie, niektórzy w specyalnych ubiorach, inni zupełnie nago. Można ich spotkać na placach publicznych, na ulicach i drogach, oddających się czynom nadzwyczajnym. Jedni od rana do nocy stoją nieruchomie na jednej nodze, wystawieni na żar promieni słonecznych; inni, przykucnąwszy ku ziemi, wznoszą ręce nad głową i w tem uciążliwem położeniu trwają nieraz całe dnie, miesiące a nawet lata. Skutkiem tego zdarza się nieraz, iż skostniałe ich muskuły tracą władzę ruchu. Niektórzy całe lata stoją u stóp drzewa, nie siadając ani się kładąc, lecz opierając się tylko na powrozie, zawieszonym na drzewie, gdy ich sen zmorzy.

Takie praktyki zdają się przewyższać siły człowieka i przypominać cuda. Przytaczają zaś je tak liczni świadkowie, że ani na chwilę nie można wątpić o ich prawdziwości; ale czyby się one nie dały wytłómaczyć działaniem egzaltowanej wyobraźni, stanem podobnym do tego stanu, w jaki wprowadza nas hypnotyzm, albo użycie pewnych napojów? Może więc fakirzy podlegają pewnemu mimowolnemu albo sztucznie wywołanemu szałowi, który byłby naturalną przyczyną podziwianych w nich zjawisk. Rzeczywiście bowiem takie same zjawiska widzimy wśród nas w domach obłąkanych.

Zresztą, jeżeli niektórzy starożytni fakirzy oddawali się tym dziwacznym praktykom, aby osiągnąć wyższą doskonałość, to dzisiejsi fakirzy powodują się interesownością lub pychą: gonią za czcią i jałmużną pobożnych. To też europejczycy i czasami właśni współwyznawcy mają ich w pogardzie, jako zwyczajnych kuglarzy. Niektórzy z nich sprzedają talizmany, wróżą z kart i trudnią się rozmaitemi czarnoksięzkiemi produkcyami. Przytoczymy tu fakt, jeden z najbardziej zadziwiających, jaki kiedykolwiek przypisywano fakirom. Mowa tu o pewnym rodzaju wskrzeszenia.

Żeby zrozumieć, jak fakirzy mogą dojść do spełniania tego dziwnego czynu, o którym mówić mamy, trzeba naprzód wiedzieć, że w braminizmie grzebanie trędowatych żywcem należy do czynów pobożności, i że niektórzy fanatycy dobrowolnie żywcem zakopują się w ziemię, ażeby, jak mówi Monsignor de Harlez (*Controverse*, t. I. str. 128) w ciągu tego czasu, kiedy jeszcze żyją pod ziemią, osiągnąć skupienie myśli na przedmiocie boskim, oraz zawieszenie wszelkiego stosunku między duszą a ciałem za pomocą pobożnego skupienia. Niektórzy fakirzy, nie dopuszczając się wcale samobójstwa, kładą się żywcem do grobu, do którego powietrze i światło dostają się tylko przez wązki otwór, i pozostają tam przez dziewięć lub dziesięć dni bez pożywienia i bez zmiany pozycyi. A nawet są i tacy, którzy będąc pogrzebani i pozbawieni przez kilka miesięcy wszelkiego widocznego ruchu, potem jakoby zmartwychwstają. Opis podobnego wypadku znajdujemy w *Revue Britannique* (4-e serie t. 27, 1840, 2 p. p. 369) w artykule przetłómaczonym z *Przeglądu Edynburskiego* p. t. *Dwór i obóz Runżet Sing'a*, który to opis przytaczamy tu w całości.

„W Adenanugur missya angielska miała sposobność widzieć człowieka zwanego Fakirem, który był pogrzebany, a potem zmartwychwstał. Fakir ten jest w wielkiej czci u Sihks'ów z powodu, że na pewien czas może się żywcem pogrzebać... Już od lat wielu prowadzi on to rzemiosło; bo rzeczywiście dla niego jest to rzemiosłem. Kapitan Wade opowiadał mi, iż był świadkiem takiego jego zmartwychwstania po kilkomiesięcznem pozostawaniu w ziemi.

„Wstępna ceremonia odbyła się wobec Runżet-Sing'a, jenerała Ventury i główniejszych sirdars'ów. Przygotowania trwały dni kilka. Opis szczegółów tego przygotowania byłby zanadto długi i zanadto drażliwy: maharadża kazał umyślnie na ten cel grób przygotować; fakir oznajmił, iż gotów do pogrzebu, ostatnie swe przygotowania ukończył w obecności monarchy. Woskiem pozatykał sobie uszy, nos i wszystkie otwory, przez które powietrze mogłoby wchodzić do wnętrza ciała, z wyjątkiem ust. Gdy tego dokonał, rozebrano go i włożono w płócienny worek; ostatnią jego czynnością było wywrócenie języka, by nim zamknąć kanał oddechowy i fakir odrazu stał się umarłym, jak żeby się pogrążył w letargu. Wtedy zamknięto worek, zapieczętowano go pieczęcią Runżet-Sing'a i złożono w jodłowem pudle, które również zamknięte i opieczętowane wpuszczono do grobu. Wierzch grobu przysypano ziemią i zrównano, następnie posiano jęczmieniem i postawiono straże. Maharadża wi-, docznie wielce niedowierzający tej śmierci, dwa razy kazał ludziom rozkopywać ziemię, otwierać grób i sprawdzać trumnę; za każdym razem znaleziono fakira w tem samem położeniu i ze wszelkiemi oznakami ustania życia. Po dziesięciu miesiącach, a był to czas oznaczony, kapitan Wode towarzyszył maharadży i był obecny przy wydobywaniu fakira z ziemi, zbadał osobiście wnętrze grobu, widział, jak otwierano zamki, łamano pieczęcie i wyniesiono pudło czy też trumnę na świeże powietrze. Gdy z niej wyjęto fakira i dotykano palcem pulsu i serca, nie można było odczuć żadnego ich drgania. Pierwsza rzecz, którą uczyniono dla przywrócenia fakirowi życia, co nie obeszło się bez trudności, było przywrócenie języka do właściwej pozycyi. Kapitan zauważył, że tył głowy był rozpalony, lecz reszta ciała zupełnie świeża i zdrowa; zlano go

ciepłą wodą, i po dwóch godzinach zmartwychwstały miał się tak dobrze, jak przed dziesięciu miesiącami... Utrzymuje, że w grobie doznawał najrozkoszniejszych marzeń, i bał się, aby go nie obudzono z letargu. Paznogcie i włosy przestały mu rosnąć, i tylko jednej rzeczy obawiał się, a mianowicie, aby się nie stał pastwą robactwa i owadów; lecz dla uchronienia się od tego, kazał trumnę, w której leżał, zawiesić w pośrodku grobu. Fakir ów, oświadczywszy się naprzód z gotowością powtórzenia swego pogrzebu i zmartwychwstania wobec missyi angielskiej, wycofał się następnie z tej próby, gdy anglicy chcieli zastosować więcej środków ostrożności.“ Na tem kończy się opowiadanie kapitana Wade. Zastanówmy się chwilę, co sądzić o tem dziwnem wydarzeniu.

Najpierw, nie jest to zmartwychwstanie we właściwem tego słowa znaczeniu, gdyż pogrzebany fakir wcale nie umierał, lecz tylko pozostawał w pewnym rodzaju letargu, który mu nie odejmował możności marzenia. Jeśli więc to opowiadanie nie było zmyślone dla zainteresowania czytelników, to trzeba przyznać, że fakt jest zadziwiający. Czy mamy w nim upatrywać oszustwo, na które zdaje się wskazywać owa obawa, jaką w fakirze wzbudziły nowe warunki, stawiane przez anglików? Czy też mamy sądzić, że możliwość życia przez dziewięć miesięcy w tych anormalnych warunkach tkwiła w jego temperamencie lub w stanie letargicznym, do którego się stopniowo przyzwyczaił; czy mamy przypuszczać, że ten letarg podobny jest do letargu niektórych chorych, mogących spać całemi miesiącami? Tego nie wiemy, lecz możemy twierdzić na pewno, że cały sposób postępowania tego fakira nie wskazuje bynajmniej cudotwórcy, lecz kuglarza, szarlatana, podobnego do tych, jacy występują po naszych wędrownych komedyanckich widowiskach.

Fakt sam, jeśli jest prawdziwy, posiada wszystkie cechy zjawiska naturalnego, i w żadnym razie nie wymaga interwencyi siły bożej. Słowem, nie jest to zmartwychwstanie, lecz przebudzenie się z wywołanego umyślnie letargu, gdyż życie fakira ani na jedną chwilę nie ustawało. Jeśliby więc ktoś chciał upatrywać w tym fakcie interwencyę nadprzyrodzonej siły, to ze względu na kuglarskie okoliczności tego rzekomego cudu, ze względu na jawnie bezmyślne i nierozumne cechy religii tego cudotwórcy, musiałby chyba w tym fakcie przypuścić udział złego ducha.

2. ***Buddyzm i lamaizm.*** — Nie będziemy roztrząsali cudów, przypisywanych Buddzie, chociaż ośmielono się porównywać je z cudami ewangelii; nie roztrząsa się bowiem faktów pozbawionych wszelkich cech autentyczności; życie zaś założyciela buddyzmu znamy z życiorysów, napisanych w kilka wieków po jego śmierci i przepełnionych mitologicznemi zmyśleniami. Nadzwyczajne te opowieści noszą na sobie piętno bajek z wyobraźni wysnutych. I tak np. gdy Sakya-Muni przybył do pałacu swego ojca na wozie ciągnionym przez smoki, bogowie zesłali trzydzieści dwa znaki, z których główniejsze są następujące: Drogi pozamiatały się same; cuchnące miejsca wydzielały przyjemny zapach, słońce, księżyc, gwiazdy i planety zatrzymały się; pięćset białych słoni, które się same złapały w sieci, stanęły rzędem przed pałacem; pięćset białych lwów, które wyszły ze śnieżnych gór, zostało przywiązanych do wrót miasta...

Tak samo też w sławnej owej walce, w której Budda zwycięża sześciu braminów, tenże wytwarza światło jaśniejące jak złoto, wstrząsa ziemią na sześć rozmaitych sposobów, spuszcza deszcz lotosów i sandałowego proszku; ciało jego wydaje blaski niebieskie, czerwone, białe i t. d.; następnie z niższej części jego ciała wybuchają płomienie, podczas gdy część wyższa spuszcza deszcz zimnej wody. Czyż można byłoby wymyślić opowiadanie bardziej fantastyczne i legendowe?

Cuda buddystów tybetańskich mają tę wyższość, że nie doprowadzają bajeczności do tak wysokiego stopnia. Przytoczymy tu i ocenimy główniejsze z takich cudów podług notatek z podróży po Tybecie i Tartaryi, ogłoszonych przez O. Huc, lazarysty i misyonarza francuskiego, który mieszkał w pomienionych krajach, badał poważnie tego rodzaju cuda i w wielu okolicznościach mógł rozróżniać bezpodstawne bajki i odsłaniać oszustwo. Miał on za towarzysza innego zakonnika, również jak on uważnego i rozsądnego spostrzegacza, Ojca Gabet.

W roku 1367 ery chrześcijańskiej, mówi O. Huc, w kraju Amdo, zamieszkanym przez wschodnich tybetańczyków, urodziło się cudowne dziecię. Był to Tsong-Kaba, który miał zreformować religię Buddy i nadać jej taką formę, jaką do dziś dnia zachowuje w Tybecie. Od samego urodzenia nosił on białą brodę i mówił językiem Amdo. W trzecim roku życia został zakonnikiem. Matka zgoliła mu piękne włosy i rzuciła je u wejścia do swego namiotu. Z tych włosów wyrosło drzewo, wydające przyjemny zapach, a każdy listek tego drzewa miał na swej powierzchni wyrytą jedną literę świętego języka tybetańskiego. Odtąd Tsong-Kaba żył w odosobnieniu, oddany modlitwie i postom. Naukę pobierał od lamy, sławnego z wiedzy i świętości, a przybyłego z najodleglejszych krańców Zachodu. Po śmierci tego cudzoziemskiego lamy, Tsong-Kaba dla ukończenia nauk udał się osobiście na Zachód. Gdy powrócił do Lhassy, teraźniejszej stolicy Tybetu, i miał się w dalszą udać podróż, duch jakiś jaśniejący światłością rozkazał mu tam pozostać, obiecując mu panowanie. Tsong-Kaba przeto usunął się do najlichszego domku w najuboższej dzielnicy miasta i stał się reformatorem dawnej nauki. Ściągał do siebie tak wielką ilość uczniów, że chadża, żyjący budda, zwierzchnik hierarchii lamaickiej, po daremnem wzywaniu go na rozprawę, sam przyszedł go odwiedzić w jego własnem mieszkaniu, a gdy chełpliwie wychwalał dawną naukę, Tsong-Kaba przerwał mu temi słowy: „Okrutniku, puść tę wesz, którą gnieciesz między palcami, aż tu słyszę jej jęki, które boleśnie ranią me serce.“ Rzeczywiście chadża, lekceważąc przepisy religii buddyjskiej, prawie bezwiednie usiłował zgnieść nieszczęsny owad, który go niepokoił, a jednocześnie wynosił zalety tejże religii! Nie wiedząc, co odpowiedzieć na surowe słowa Tsong-Kaby, upadł mu do nóg i uznał jego wyższość. Odtąd reformy wprowadzane przez Tsong-Kabę nie doznawały żadnych utrudnień. Umarł on w r. 1419 i pochowany został w lamazeryi Khaldańskiej, gdzie ciało jego miało się jakoby cudownym sposobem zachowywać nieuszkodzone i po nad ziemią, bez żadnej podpory zawieszone.

Opowieść o tych cudownych wypadkach pozbawiona jest wszelkich cech prawdziwości. Dwa jedynie szczegóły, a mianowicie do-

tąd istniejące drzewo święte i grób Tsong-Kaby mogą być przedmiotem badania.

Drzewo, które według podania wyrosło z włosów Tsong-Kaby, istnieje jeszcze i było badane przez OO. Huc i Gabet, mieszkających trzy lata w lamazeryi Kunbum, gdzie się to drzewo właśnie znajduje. „Oczy nasze, mówi O. Huc, z niepohamowaną ciekawością zwróciliśmy naprzód na liście drzewa, i byliśmy niepomiernie zdumieni, gdyśmy ujrzeli na każdym listku bardzo wyraźne litery tybetańskie; są one koloru zielonego, czasem ciemniejsze, czasem jaśniejsze niż sam liść. Z początku podejrzewaliśmy lamów o jakieś oszustwo, lecz przyjrzawszy się wszystkiemu z drobiazgową dokładnością, nie mogliśmy odkryć najmniejszego podstępu. Litery wyglądały tak jakby wraz z żyłkami i włóknami tworzyły część liścia, a znajdowały się to na wierzchu, to w środku liścia, to u spodu, to z boków, najmniejsze listki mają litery jakoby w zarodku i na pół uformowane; kora pnia, rosnąca jak kora platanu, jest tak samo jak liście literami pokryta. Skoro odłupiemy kawałek starej kory, pod nią spostrzegamy uwydatniające się zarysy liter, i, rzecz dziwna, często zupełnie odmienne od tych, jakie widzieliśmy na wierzchu. Inni, uczeńsi od nas, może potrafią dać zadawalniające objaśnienia co do tego drzewa, my zaś poprzestaniemy na stwierdzeniu faktu.“ Przypuściwszy, że O. Huc nie był w błąd wprowadzony przez lamów, to drzewo święte miałoby w sobie coś nadzwyczajnego; wszelako niezwykłe to zjawisko nie mogłoby być przypisane Bogu, ponieważ byłoby zdziałane na korzyść religii, której fałszywość najmniejszej nie ulega wątpliwości. Być może jednak, że dostatecznie wytłómaczymy to zjawisko, gdy powiemy, iż między literami tybetańskiemi a żyłkami naturalnemi liści i kory drzewnej zachodzi tylko uderzające podobieństwo. Lecz czy tylko przypadkiem sumienny ten pisarz nie padł ofiarą jakiegoś oszustwa?

Ojciec Guely, misyonarz belgijski, zwiedzał w r. 1883 cudowne drzewo w Kunbum. Miał on z sobą książkę Ojca Huc i badał tę sprawę bardzo starannie. Zdaniem jego, Ojciec Huc został w błąd wprowadzony, a przynajmniej opisane przezeń drzewo wcale już nie istnieje. Obecne drzewo święte ma na sobie kilka liter tybetańskich, lecz są one najwyraźniej dziełem ręki lamów. Dowody, jakie daje O. Guely nie zostawiają żadnej pod tym względem wątpliwości (*Missions catholiques*, Lipiec, 1884).

Co się tyczy niepsucia się ciała Tsong-Kaby i sposobu, w jaki ono bez żadnego oparcia zawieszone jest nad ziemią, ani O. Huc ani żaden europejczyk nie mógł zbadać tego zjawiska. Wszystko zatem każe przypuszczać, że mamy do czynienia z bajką, wymyśloną i podtrzymywaną przez żółtych lamów, których Tsong-Kaba był pierwszym naczelnikiem.

Dzieją się jednak w religii lamajskiej inne dziwne rzeczy, których nadludzkie cechy zdają się być prawdopodobniejsze. Religia ta przypuszcza, że Budda wciela się raz po raz w rozmaitych *chaberon*'ów, czyli buddów żyjących, którym cześć oddają w lamazeryach. Ci chaberoni rodzą się zwykle daleko od lomazeryi, w której mają być czczeni. Otóż przyczynami naturalnemi trudno wytłómaczyć niektórych znaków, po których się ich rozpoznaje. Niekiedy taki chaberon objawia się sam, albo przy swem na świat

przyjściu, albo też w niemowlęctwie, kiedy dzieci nie umieją wymówić ani jednego słowa... „Ja jestem wielkim lamą tej a tej świątyni, powiada naraz takie dziecię, zaprowadźcie mnie do mej dawnej lamazeryi: ja tam jestem nieśmiertelnym przełożonym.“ Zawiadomieni o tem lamowie oznaczonej świątyni, śpieszą do niego, chociaż zwykle muszą odbywać długą i przykrą podróż. Jednakże nie uznają chaberona, dopóki nie zbadają wszystkich szczegółów objawienia. Tak np. dziecię to, co najwyżej od pięciu do sześciu lat wieku liczące, musi dać szczegółowy opis lamazeryi, której, jak twierdzi, jest wielkim lamą, oraz zwyczajów, życia i śmierci nieboszczyka wielkiego lamy. Stawiają przed nim rozmaite modlitewniki, rozmaite sprzęty, czajniki, filiżanki.... a on bez najmniejszego zakłopotania musi wskazać przedmioty, których używał zmarły chaberon. Dziecko takie zazwyczaj z prób tego rodzaju wychodzi zwycięzko.

„Bez wątpienia, mówi O. Huc (t. I, str. 296), Mongołowie bywają nieraz oszukiwani przez tych, którym na tem zależy, aby dziecko takie zostało lamą. Przypuszczamy jednak, że wszystko to najczęściej dzieje się w największej z obu stron prostocie ducha i dobroduszności.“

O. Huc zapewnia, że przytoczone okoliczności zaczerpnął od osób ze wszech miar zasługujących na zaufanie, i utrzymuje, że dziwne te rzeczy dzieją się za sprawą szatana.

I prości lamowie czynią niemniej dziwne rzeczy, zwane *sie-fa*, czyli środki przewrotne. Mniej okazale dzieją się w mieszkaniu, wobec małego koła znajomych. Tak np. po odmówieniu pewnych modlitw rozgrzewają do czerwoności kawałki żelaza, a następnie liżą je bez najmniejszej szkody dla ciała; robią sobie nacięcia na ciele, a po kilku minutach nie zostaje po nich najmniejszego śladu, i t. p. wyprawiają rzeczy.

Ojcowie Huc i Gabet widzieli jednego takiego lamę, który jak powszechnie mówiono, samym aktem woli przez odmówienie jakiejś modlitwy, napełniał naczynie wodą. Nie chciał jednak uczynić tego w obecności wspomnianych misyonarzy, a to dla tego, że jak mówił, bezskuteczne byłyby jego usiłowania, a może nawet naraziłyby go na poważne niebezpieczeństwo, gdyż misyonarze byli innej, niż on, wiary; zgodził się wszakże na odmówienie formułki, którą wymawiał przy spełnianiu swych dziwnych czynów, a w której misyonarze poznali bezpośrednie wezwanie na pomoc szatana. (*Souvenirs*, t. I, pag. 324).

Bywają i inne *sie-fa*, okazalsze, lecz okrutne, i tylko lamowie złego imienia podejmują się ich wykonywania. Widowisko to ściąga zazwyczaj ogromne zbiegowisko ludzi, i dla tego daje się tylko podczas wielkich uroczystości za przyzwoleniem starszych lamów. O. Huc sądzi, że w tych strasznych ceremoniach, nie wszystko jest oszustwem, ale widać w nich raczej szatańską siłę; tegoż zdania byli zresztą najcnotliwsi ze znanych mu lamów.

O. Huc opowiada o jednej z takich uroczystości, na której nie mógł być osobiście obecny, ale o której mu opowiadali naoczni i liczni świadkowie; zresztą powtarza się ona dość często po główniejszych klasztorach Tartaryi i Tybetu. Otóż pewien lama, nie należący do najcnotliwszych, miał jakoby sobie w oczach tłumu

brzuch rozpruć nożem i wyjąć wszystkie wnętrzności, a następnie tylko przesunąwszy ręką po strasznej ranie, uleczył ją w jednej chwili, tak, że oprócz kilkodniowego osłabienia, żadnego nie zostało po niej śladu na ciele.

Co sądzić o tych faktach? Niektórym z nich nie można odmówić rzeczywistego istnienia; każą one przypuszczać siłę wyższą nad siły człowieka. Ta zaś siła czy ma być siłą bożą, czy też szatańską? Otóż co się tyczy ostatnich przytoczonych powyżej czynów, natura ich i występne życie tych, którzy posiadają wyłączny przywilej ich pokonywania, dowodzą, że jeśli to są fakta rzeczywiste, to Bóg nie jest ich sprawcą. Odnośnie do innych czynów można przypuścić to samo, zwłaszcza, gdy się weźmie na uwagę jawną błędność religii buddyjskiej (Ob. *Buddyzm)*, na rzecz której dzieją się te nadzwyczajności. Zresztą nauka buddyjska nie tłómaczy tych niezwykłych czynów jakąś interwencyą bóstwa osobowego, któreby w ten sposób dawało świadectwo o swej obecności, lecz wyjaśnia je siłą czarnoksięską, przywiązaną, nie wiedzieć dla czego, do zasług Buddy, lub też siłą formuł modlitw jego zwolenników. Słowem, na poparcie buddyzmu nie można przytoczyć żadnego cudu, we właściwem tego słowa znaczeniu, t. j. takiego cudu, który wymaga interwencyi siły bożej; a dziwne czyny, które buddyzm przytacza na swe poparcie, jeśli tylko są prawdziwe, mogą i powinny być szatanowi przypisane, a to z tego względu, że religia ta w wielu punktach wyraźnie sprzeciwia się przyrodzonemu rozumowi.

3-o. Religie starożytnych Babilończyków, Egipcyan i Persów. — Odnalezione i zbadane zabytki starożytności pozwoliły nam zapoznać się z formułami i praktykami czarodziejskiemi, których te ludy używały; lecz zabytki te nie wykazały żadnego pewnego cudu, któryby należało przypisać wzywanym przez te ludy bóstwom. Zabytek kamienny, przechowywany w narodowej bibliotece paryskiej, świadczy, że w początkach XII w. przed Chrystusem jakaś księżniczka Mezopotamii została uzdrowiona z nieuleczalnej choroby przez arkę świętą Chonsa, tebańskiego bożka w Egipcie, lecz rzeczony zabytek nie podaje żadnych szczegółów, po którychby można wyrozumieć całą tę sprawę.

Księgi Parsów przypisują liczne cuda Zoroastrowi, lecz opowiadania te nie zawierają nic pewnego, a samo życie Zoroastra do dziśdnia jest pokryte mrokiem nieprzeniknionych ciemności.

4-o Grecko-rzymski poganizm: wyrocznie, księgi sybillińskie, uzdrowienia Eskulapa i Serapisa, różne cuda. — Nie będziemy tu mówili o faktach z mitologii, ani z bajecznej historyi Grecyi i Rzymu, lecz powiemy słów kilka: 1) o wyroczniach, 2) o księgach sybillińskich, 3) o uzdrowieniach dokonanych przez bogów i 4) o rozmaitych czynach nadzwyczajnych, przypisywanych niektórym poganom.

1) *Wyrocznie.* — Najsławniejszą wyrocznią grecką, która miała wielki wpływ na politykę grecką, była wyrocznia delficka na Parnasie. Znajdowała się tam naturalna grota, z wnętrza której przez otwór wychodziły gazy, przyprawiające o zawrót głowy. Otóż w świątyni, zbudowanej na wierzchu tej groty, pytya odbierała natchnienia od Apollina. Do wyroczni można się było ucie-

kać tylko w pewnym oznaczonym czasie. Zanim zaczęła prorokować, pytya pościła przez trzy dni z rzędu, piła upajającą wodę ze źródła Kastalijskiego i żuła laurowe liście, które, jak wiadomo, zawierają gwałtowną truciznę. Jeśli ofiary dawały znaki pomyślne, to służba przyprowadzała pytyę, sadzała na trójnogu, i za jej zgodą lub nawet przeciw jej woli trzymała ją nad otworem, z którego się wydobywały okropne gazy. Pod działaniem tych gazów, pytya wpadała w stan gwałtownego szału, podczas którego wydawała okrzyki boleści oraz wypowiadała zdania urywkowe i bez związku. Kapłani starannie zachowywali w pamięci wszystkie jej słowa i z nich układali żądaną odpowiedź.

Wyrocznie w Kolofonie i Klarosie, podobnie jak wyrocznia delficka poświęcone Apollinowi, za tłómaczów woli bogów miały mężczyzn, których także wprowadzano w najwyższy szał, ale za pomocą napojów. Wyrocznia Trofoniusza w Lebei w Beocyi była umieszczona w bardzo głębokiej grocie, do której czołgając się przechodziło się przez inną grotę, położoną w górze po nad tamtą. Ci, którzy przychodzili do wyroczni po radę, poddawali się naprzód rozmaitym obrzędowym przepisom, a następnie udawali się do tego podziemia, gdzie miewali senne widziadła i słyszeli jakieś głosy ludzkie, które były odpowiedzią na ich pytania. Wychodzili stamtąd pchani jakąś tajemniczą siłą i, podług Pauzaniasza, zostawali jeszcze potem czas jakiś w stanie osłupienia i odrętwienia, z którego z wielką ledwie trudnością mogli ich wyprowadzić kapłani. Stwierdzono, że ci, co wchodzili do groty Trophoniusza, pozostawali nadal przejęci uczuciem głębokiego smutku.

Zdaje się, że wszystkie inne wyrocznie bywały otrzymywane w ten sam mniej-więcej sposób. Niektóre wszakże otrzymywano z ruchów głowy, oczu, ust, lub nawet ze słów pogańskich bałwanów, i te ostatnie zwłaszcza więcej niż inne sprzyjały oszustom, o czem można się było przekonać, gdy te sławne bożyszcza zniszczono, albowiem, podług słów Teodoreta i Euzebiusza, znaleziono posągi wydrążone w środku, w których mieścili się ludzie, dający odpowiedź w imieniu bożka.

Rzymianie poznawali przyszłość z wnętrzności ofiar, z lotu ptaków i z wróżb rozmaitych. Historya starożytnego Rzymu pełna jest opowiadań o powodzeniach, jakie zawdzięczali rzymianie ostrzeżeniom ze strony bogów, i o nieszczęściach, jakie ich spotykały, gdy o wyroczniach nie pamiętali; atoli dokładna statystyka i odrobina zastanowienia byłyby z pewnością wykazały, że dany zbieg okoliczności był skutkiem przypadku lub wrażenia, jakie naturalnym sposobem sprawiały odpowiedzi wyroczni na umyśle przesądnego ludu, żołnierzy i konsulów, pogrążając ich w zwątpieniu lub też dodając ufności i odwagi.

Pisarze nie wymieniają żadnego faktu, któryby pozwalał przypuszczać w tych sprawach interwencyę jakiegoś bóstwa, ani też nie podają żadnych innych faktów, którychby nie można było z łatwością wytłómaczyć przyczynami naturalnemi.

Wyrocznie Delfickie, wyrocznie Trophoniusza i inne tym podobne nie zdają się również wymagać jakiejkolwiekbądź interwencyi istoty wyższej nad człowieka. Stan tych, co wrzekomo odbierali owe mniemane natchnienia ze strony bóstwa, daje się wytłómaczyć

warunkami, którym ich poddawano. Cóż bowiem dziwnego, że owe gazy, owe upajające napoje aż do szaleństwa podniecały osoby nerwowe i poddane surowym postom? Nadto, odpowiedzi wyroczni były ciemne i dwuznaczne; to też historya wykazuje, że nieraz spełniały się one wprost przeciwnie, aniżeli je rozumiano z początku. Zdarzało się także, iż dyktowało je złoto i bogate podarunki. Demostenes też doskonale tłómaczył, dla czego pytya „filipowała," t. j. dawała odpowiedzi w myśl Filipa Macedońskiego. Niemniej jednak trzeba przyznać, że wyrocznie cieszyły się w starożytności wielką powagą, nietylko pośród ciemnego pospólstwa, lecz nawet u ludzi wykształconych, a historycy wspominają o nich w swych księgach. Ale wziętość ta daje się dostatecznie usprawiedliwić owym związkiem, jaki zachodził między wyroczniami i wróżbami, a religią, szanowaną powszechnie, daje się usprawiedliwić samą choćby starożytnością wyroczni, legendami, na ich tle osnutemi, jak również owem nienasyconem pragnieniem, jakie żywi serce ludzkie, poznania przyszłości. W rzeczy samej, dzieje nie przytaczają, ani jednej wyroczni, którąby zawierała choćby jedną prawdziwą przepowiednię przyszłych a do przewidzenia niemożliwych wypadków.

Wiemy, iż w ubiegłym wieku Fontenelle, wślad za Van-Dal'em utrzymywał, że wszystkie wyrocznie były dziełem oszustwa ze strony pogańskich kapłanów, a jezuita, O. Baltus, zwalczał to zdanie, starając się wykazać, że przeciwnie, działy się one po większej części za sprawą szatana.

Naszem zdaniem, do powodzenia wyroczni, przyczyniały się raczej łatwowierność i żądza cudowności, aniżeli oszustwo i moc szatańska; jednakże nie da się zaprzeczyć, że oszustwo grało tu wielką rolę, jak również nie ulega wątpliwości, że i szatan używał nieraz tego środka dla oszukania ludzi i wyrządzania im szkody; każą się nam tego domyślać niemoralne i nieludzkie przepisy wyroczni, wymagające ofiar z ludzi, oraz nierządy kapłanów pogańskich i ich niemoc dawania odpowiedzi w obecności chrześcijan. Nierząd ten był może mniejszy, niż utrzymywali niektórzy pisarze, lecz w każdym razie potwierdzają go tak liczne i tak pewne dane, że nie można go bezwzględnie zaprzeczać.

b) *Księgi sybillińskie.* — Posiadamy dwanaście ksiąg sybillińskich, zawierających około 4230 wierszy, które zebrano około VI wieku ery chrześcijańskiej. Uważano je wtedy za proroctwa, pochodzące z odległej starożytności, któremi były natchnione żyjące wśród pogan kobiety, zwane sybillami.

Księgi sybillińskie, wielkiej niegdyś używające sławy, w czasach średniowiecznych poszły w niepamięć. Poczynając zaś od wieku odrodzenia miały wiele wydań, lecz niekompletnych, gdyż z dwunastu ksiąg pozostało tylko ośm. W naszym już wieku kardynał Mai odnalazł i ogłosił drukiem pozostałe cztery księgi, t. j. XI-ą, XII-ą, XIII-ą i XIV-ą.

Księgi te stały się przedmiotem bardzo ścisłych badań krytycznych ze strony różnych pisarzy, a osobliwie Fabrycyusza w XVIII wieku i Karola Alexandre'a w XIX w. Z badań tych wynika, że księgi rzeczone są dziełem wielu pisarzy w różnych czasach żyjących...

„By zrozumieć ich prawdziwy charakter, mówi biskup Freppel (*Les Apologistes II-e siécle*, p. 299), trzeba widzieć w nich zbiór urywków, które poźniejsza ręka powiązała w całość, — mieszaninę źle dobranych urywków, w których spotykają się różne zdania, bez żadnej pomiędzy sobą łączności.“

Poganizm, judaizm, chrystyanizm, Egipt, Azya Mniejsza i Syrya kolejno zasilały ten potok proroczych poezyi, który, wzrastając coraz bardziej, płynął od II w. przed Chrystusem aż do III wieku ery chrześcijańskiej. To też i dziś jeszcze z łatwością można odróżnić w tych księgach żywioły pogańskie od żydowskich i chrześcijańskich.

Żywioły pogańskie sprowadzić można do kilku wierszy. A jednak pisarze pogańscy utrzymują, że było wiele poezyi prorockich, przypisywanych sybilli, czy też sybillom, ponieważ niemasz pewności, czy była jedna sybilla, czy było ich więcej, a nawet byli tacy, co utrzymywali, że oznaczone tem imieniem prorokinie wcale nie istniały, lecz wytworzyła je tylko wyobraźnia ludów. Jakkolwiek by było, proroctwa sybillińskie znane były w Grecyi, a najdawniejsze z nich przypisywano sybilli Erytrejskiej. Pozostałe po nich bardzo krótkie wyjątki są bez znaczenia, i przepowiadają tylko w dwuznacznych wyrazach klęski, grożące pewnym miastom.

W Rzymie, księgi sybillińskie grały rolę polityczną, gdyż w trudniejszych okolicznościach zasięgano ich rady. Wierzono, że ułożyła je sybilla Kumańska. Niosło podanie, że jedną ich część nabył Tarkwiniusz Pyszny od samej sybilli; drugą miano znaleść w ręku pewnego posągu, zakopanego na dnie rzeki Anio. Gdy podczas wojny domowej w roku 84 przed Chrystusem, księgi te spłonęły wraz ze świątynią sybilli, w której je przechowywano, senat rzymski polecił szukać proroctw sybillińskich po całej Grecyi, a szczególnie w Erytrei. Posłowie przywieźli z sobą mnóstwo wierszy, z których wybrano tysiąc i te miały zastąpić miejsce zniszczonych ksiąg sybillińskich. Ten nowy zbiór został także spalony przez Stilichona w r. 389 ery chrześcijańskiej. Wiadomo przecież, iż na lat sześćdziesiąt przedtem, w r. 325, Konstantyn W. pozwolił zasięgać rady tych sławnych wyroczni, lecz oczekiwania tych, co się spodziewali otrzymać z nich jakieś nadzwyczajne objawienia, w zupełności zawiedzione zostały. I my również nie znajdujemy żadnego śladu w historyi Rzymu lub Grecyi, świadczącego o tem, żeby księgi sybillińskie pogańskiego pochodzenia przepowiedziały jakikolwiek fakt historyczny, któryby się sprawdził.

Dzisiejsze księgi sybillińskie zostały w znacznej części zrobione albo w II w. przed Chr. przez żydów alexandryjskich, którzy ułożyli wierszem i przypisali sybilli niektóre opowiadania biblijne i wiele proroctw messyanicznych ze Starego Testamentu, albo też w pewnej części przez chrześcijan żydujących I i II wieku ery chrześcijańskiej, którzy z dokładnością, nieustępującą w niczem dokładności Ewangelii, którą mieli przed oczyma, wkładali w usta sybilli przepowiednie o wypadkach z życia Chrystusa Pana. To też z łatwością możemy rozpoznać rękę fałszerzy, bądź z drobiazgowych szczegółów, które podają w swych opowiadaniach, bądź też z wypadków współczesnych, o których napomykają, bądź wreszcie z widocznego uprzedzenia i z błędów naukowych, w które sami popadli.

Nie mamy tu powodu wyszukiwania przyczyn tego osobliwego rodzaju oszustwa, ani też badania, jakie mają znaczenie księgi sybillińskie żydowskie i chrześcijańskie wśród dzieł apokryficznych, które wszystkie z jednego źródła pochodzą, lecz musimy tu zaznaczyć, że poezye te judaizmem i chrystyanizmem na wskroś przesiąknięte, ogół publiczności przyjął za rzeczywiste utwory starożytnych sybilli pogańskich. Błąd ten podzielali i chrześcijanie, a dokładność tych rzekomych proroctw zrodziła w nich przekonanie, że sybille pogańskie otrzymywały nadprzyrodzone objawienie. A nawet byli przekonani, że sybille podobnie jak prorocy izraelscy, miewały chwile natchnienia bożego. Wiarę tę podzielali: św. Justyn, św. Teofil Antyocheński, Atenagoras, Klemens Alexandryjski, Laktancyusz, Konstantyn Wielki, św. Augustyn, chociaż przyznawali zarazem, że już za ich czasów powątpiewano o autentyczności i prawdziwości ksiąg sybillińskich.

Z tego cośmy powiedzieli, następujący wyprowadzamy wniosek, a mianowicie, że księgi sybillińskie nie zawierały nigdy prawdziwych proroctw, gdyż urywki pochodzenia pogańskiego nie przepowiedziały nic takiego, coby się potem spełniło, a urywki pochodzenia żydowskiego lub chrześcijańskiego powtarzały tylko za Biblią fakta dobrze znane; przekonanie zaś Ojców Kościoła, którzy uważali sybille pogańskie za natchnione, było przekonaniem prywatnem, opartem całkowicie na błędnem pojęciu współczesnych im umysłów.

c) *Uzdrowienia przypisywane bogom.* — Uzdrowień tych dokonywał szczególnie Eskulap, w świątyniach poświęconych mu w mieście Epidaurus, w Pergamie, na wyspie Kos i na wysepce rzeki Tybru, jak również bożek egipski, Serapis, który stał się rzekomo cudownym uzdrowicielem od chwili, kiedy Ptolomeusz Soter kazał umieścić w jego świątyni posąg nieznanego bożka, przywiezionego z Pontu. (*Tacit. Hist.* lib. IV).

Uzdrowienie dokonywało się zazwyczaj w następujących warunkach. Chory przychodził do świątyni radzić się bożka, i tam zasypiał: w czasie snu było mu wskazane lekarstwo, po którego zażyciu następowało uzdrowienie.

O prawdziwych tego rodzaju uzdrowieniach wspominają: Strabon (XVII, 1), Panzaniasz (II, 27), Galienus (*De Subfig. empir)*, Tacyt (*Histor.* IV, 81), Swetoninsz (*in Vespas*) i Arystides, mówca grecki. Ten ostatni zostawił nam nawet dziewięć mów, poświęconych opisaniu cudownych uleczeń, których sam doświadczył z łaski Eskulapa. Uzdrowieni chorzy kazali zawieszać w świątyni tabliczki ze swojem nazwiskiem, z nazwą choroby i objawionem sobie lekarstwem; wiele z tych tabliczek odnaleziono, i dzisiaj jeszcze posiadamy umieszczone na nich napisy.

To są fakta; ale czy one są rzeczywistymi cudami, zdziałanymi skutkiem interwencyi bóstwa? To, że przychodzący po lekarstwa chorzy zasypiali w świątyni, i że we śnie wskazywane im były lekarstwa, da się łatwo zrozumieć, ponieważ sny zależą od wyobraźni tych, co je miewają, lecz żeby wskazane w ten sposób lekarstwa były skuteczne, to nie da się tak łatwo wytłómaczyć przyczynami naturalnemi.

Możnaby przypuścić, że niektórzy pacyenci udawali chorobę, której wcale nie podlegali, aby rozbudzić wiarę w cuda; innych zaś uzdrowiła wyobraźnia, gdyż z góry wmówili w siebie, że będą uzdrowieni. Prawdopodobnie te były przyczyny uzdrowień, jak świadczy Tacyt, dokonanych przez Wespazyana na pewnym ślepym i na pewnym chromym, przysłanymi doń przez bożka Serapisa w tym celu, aby ich uleczył.

Trudno wszakże uwierzyć, by oszustwem i wyobraźnią dały się wytłómaczyć wszystkie uzdrowienia, o których nam świadczy podanie. Zdaje się bowiem, iż pomiędzy temi uzdrowieniami były takie, w których oszustwo było niemożliwe, i w których choroby polegały na uszkodzeniach niemożliwych do uleczenia samą tylko siłą wyobraźni. Zdaje się więc, iż bywały przynajmniej niekiedy wypadki, w których uzdrowienia następowały albo skutkiem lekarstwa albo mocą pogańskich bogów. Niektóre ze wskazanych w ten sposób lekarstw były rzeczywiście bardzo odpowiednie, tak dalece, że w późniejszych czasach sporządzono spis tego rodzaju lekarstw, i ułożono z nich prawdziwy podręcznik lekarski, zawierający różne wskazówki, których skuteczność była pewna. Lekarstwa te mogły być wskazywane choremu w czasie snu, uważanego za boski, po uprzedniem poddaniu myśli choremu, przed lub podczas snu jego, że one będą skuteczne. Aby osiągnąć taki skutek, nie potrzeba się uciekać do przyczyn nadprzyrodzonych, wiadomo bowiem, że słowa słyszane przed zaśnięciem i podczas snu, wpływają często na nasze senne marzenia.

Lecz zdarzało się także, według świadectwa Arystidesa, że lekarstwa, które przywracały zdrowie, gdy były zażywane z rozkazu bożka, bezskuteczne bywały, gdy je przyjmowano bez tego rozkazu; dowody tego mamy w zdaniach, wypisanych na tabliczkach, które zawieszano w świątyni, tudzież w opisach, przekazanych nam przez ówczesnych pisarzy.

Pewien Trak, o którym wspomina Galienus, został uzdrowiony z trądu przez plaster, posmarowany ciałem żmii. Aelianus (*Hist. anim.* IX) powiada, że pewien suchotnik wyzdrowiał zupełnie, skoro zaczął jeść ośle mięso. „Jeśli jest co nadzwyczajnego, mówi Arystides, to przedewszystkiem wizye boga. Jednemu każe on pić klej, drugiemu cykutę; innym każe wziąć kąpiel jak lód zimną, gdy, sądząc po ludzku, zdawałoby się, że konieczna mu będzie ciepła kąpiel.“

A zatem trudno byłoby dowieść, że nigdy żadna istota wyższa nad człowieka nie przyłożyła ręki do tych uzdrowień; lecz co możemy śmiało twierdzić, to, że jeśli tym uleczeniom towarzyszyła jakaś siła nadprzyrodzona, to z pewnością nie boska. Siła jednego dobrego lub złego anioła, wystarcza tu dla wytłómaczenia wszystkiego. Otóż, z pośród duchów sam tylko szatan mógł był pracować nad podtrzymaniem greckiego i rzymskiego politeizmu, który, zdaniem wszystkich, zostawał w jawnej sprzeczności ze zdrowym rozumem.

Dotąd mówiliśmy tylko o uzdrowieniach, wszelako niektórzy pisarze przypisują Eskulapowi także i wskrzeszenia, z których jedne, jak np. wskrzeszenie jakiegoś Hipolita, syna Tezeusza, miało się wydarzyć jeszcze w czasach bajecznych, inne zaś, opowiadziane

rzekomo przez Arystidesa, miały się zdarzyć w II-im w. naszej ery. Atoli fakta mitologiczne z czasów bajecznych żadnej nie podlegają krytyce, a co się tyczy Arystidesa, to chyba tylko przez przekręcenie znaczenia jego wyrażeń można znajdować opis jakiegoś wskrzeszenia tam, gdzie autor mówi jedynie o uzdrowieniu po długiej chorobie. [1])

d) *Rozmaite cuda przypisywane pewnym poganom.* — Nie będziemy mówili o duchu opiekuńczym Sokratesa, z którym miał ten filozof rozmawiać i otrzymywać odeń przepowiednie, stwierdzone później faktami; ani też o szatanie owym, który się ukazał zabójcy Cezara Brutusowi, i który zdała od Farsali miał mu oznajmić, że oczekuje go w tej miejscowości, gdzie istotnie znalazł śmierć następnie; te bowiem szczególne fakta i wiele innych im podobnych, nie mają żadnego bezpośredniego związku z religią, i skutkiem tego nie mamy potrzeby badać ani ich rzeczywistości, ani ich natury.

Tak samo prawie rzecz się ma z cudami przypisywanymi Apolloniuszowi z Tyany i niektórym neoplatończykom. Ponieważ wszakże te ostatnie chciano przeciwstawić cudom Jezusa Chrystusa, musimy o nich kilka słów powiedzieć.

Apolloniusz, filozof pitagorejski, przyszedł na świat w Tyanie, w Kappadocyi, w początkach ery chrześcijańskiej. Towarzysz jego i uczeń, Damis, człowiek łatwowierny, a nawet naiwny, zostawił pamiętniki o swym mistrzu, które zaginęły. Długi czas nieznane notatki Damisa, wpadły w ręce Julii Domny, żony Septyma Sewera. Na prośbę tej ostatniej, krasomówca Filostrates opisał życie Apolloniusza, korzystając przy tej robocie z pamiętników Damisa, z podań przechowanych w różnych miejscowościach i wreszcie z listów Apolloniusza, które zdają się być podrobione, gdyż mało zgadzają się z filozofią Pytagorasa, uprawianą przez Apolloniusza. Otóż z tej tylko biografii, napisanej w sto lat po śmierci Apolloniusza z Tyany, znamy życie i postać tego filozofa.

Później, za czasów prześladowania Dyoklecyana, rządca Bitynii Hierokles, napisał przeciw chrześcijanom dzieło, w którym porównywał Apolloniusza z Jezusem Chrystusem. Twierdzenie Hieroklesa odparł Euzebiusz z Cezarei. Od tego czasu wciąż wynajdywano w życiu Apolloniusza, napisanem przez Filostrata, zarzuty przeciwko religii chrześcijańskiej.

Życie Apolloniusza miało być jednem pasmem cudów! Osądźcie sami. Narodzenie Apolloniusza otoczone było cudami. Później odbywał on dalekie podróże, wszędzie po drodze czyniąc liczne cuda: w Rzymie wskrzesił młodą dziewczynę; znikł nagle z przed oczu Dyoklecyana, przed którym go oskarżono; w Efezie wstrzymał zarazę, rozkazawszy ukamienować biednego żebraka, na którego miejscu znaleziono czarnego psa; w tem samem mieście przepowiedział śmierć Dyoklecyana i imię jego mordercy, Stefana, w tej samej chwili, gdy w Rzymie cesarza zamordowano. Ukazywał się jednocześnie w różnych miejscach, znał wszystkie języki,

---

[1]) Prw. *Bonniot.* Le miracle et ses contrefaçons, dzieło często spożytkowywane w niniejszym artykule.

nigdy się ich nie ucząc, wywoływał duchy umarłych, prorokował i t. d. i t. d.

Kiedy się przeczyta ten życiorys, łatwo zrozumieć, że Septymus Sewerus zaliczył go do rzędu bogów; że Karakalla wystawił mu świątynię, że Ammoniusz Marcelinus stawiał go obok Sokratesa i Numy w rzędzie osób zaszczyconych objawieniem boskiem; wtedy rozumie się także, dla czego Lucyan, Euzebiusz i inni pisarze kościelni, którzy czytali jego życiorys, uważali go za czarnoksiężnika, a Laktancyusz, św. Chryzostom i św. Augustyn uważali życiorys Filostrata za fantastyczny romans i nic więcej; a nawet i temu dziwić się nie można, że niektórzy nowocześni pisarze utrzymują, iż Apolloniusz z Tyany nigdy nie istniał.

Nam jednak się zdaje, iż niepodobna posuwać się aż do zaprzeczania istnienia Apolloniusza; owszem przypuszczać raczej można, że przebiegał on cały świat i oddawał się magii; to jedno wszakże wydaje się nam rzeczą niezaprzeczoną, że opowiadanie Filostratesa o jego cudach nie zasługuje na wiarę.

W istocie bowiem, mówiliśmy już, z jakich to podejrzanych źródeł czerpał ten pisarz; powiedzieliśmy również, że jego książka ma wszystkie cechy bajecznego romansu, zwłaszcza, że popełnia błędy najbardziej rażące, gdy opisuje nieznane kraje, które Damis zwiedzał razem z Apolloniuszem. Indyjscy np. bramini rozmawiają u niego po grecku, czytają Homera i Herodota, a nie znają religii i obyczajów indyjskich. Opowiada też, że Damis widział na Kaukazie łańcuchy Prometeusza! Nie mniejsze też popełnia błędy, gdy sadzi się na opis katarakty Nilu i posągu Memnona.

Nie warto zresztą zastanawiać się nad cudami, które poręcza tylko książka, tak mało zasługująca na zaufanie. A jeślibyśmy nawet dali wiarę słowom Filostratesa, to i w tym razie wypada raczej zaliczyć Apolloniusza do rzędu czarnoksiężników i kuglarzy, aniżeli do filozofów.

Zresztą blizkie już były czasy, kiedy filozofowie aleksandryjscy oddawali się praktykom teurgicznym [1]), a uczeń ich, Julian Apostata otaczał się zawsze wróżbiarzami. Wiadomo, że ci filozofowie tak samo jak cesarz Julian, usiłowali tchnąć nowe życie w obumierający poganizm i wstrzymać postęp chrześcijaństwa. Cuda, przypisywane tym filozofom są bardzo liczne. Jeśli mamy wierzyć Eunapiuszowi (*Vita Sophist. Jamblic*), to Jamblikus pewnego razu podczas modlitwy wzniósł się na dziesięć łokci po nad ziemię; innym razem dotknąwszy się dwóch źródeł, wyciągnął z nich dwoje dzieci cudnej urody, które objęły go swemi drobnemi rączkami. Atoli Eunapiusz jest nazbyt łatwowierny tam, gdzie idzie o cuda przychylne poganizmowi. To jedno wydaje się być rzeczą niewątpliwą, że Porfiryusz Jamblikus i inni ówcześni neoplatończycy uważali się za cudotwórców, obdarzonych siłą nadprzyrodzoną. Czyż mamy ich uważać za oszustów i kuglarzy, albo też za ulegających hallucynacyom? Prawdopodobnie stali się oni ofiarą niejednego złudzenia, a przytem ulegali również tajemnej żądzy popisywania się mniemaną swą siłą boską; mimowoli wszakże zdaje się, iż możemy zgodzić się na to, że oni posiadali rzeczywistą siłę, i że byli praw-

[1]) Teurgia — jest to nauka o obcowaniu z dobroczynnemi bóstwami.

dziwymi czarnoksiężnikami. W takim zaś razie cuda ich przewyższały siły natury, ale nigdy nie stwierdzono, żeby kiedy zdziałali cud jakikolwiek, któryby wymagał interwencyi boskiej, jak naprzykład cud wskrzeszenia człowieka umarłego. Cuda ich zatem trzeba przypisać sile istot nadprzyrodzonych, którym zależało na zburzeniu chrystyanizmu, to jest szatanom.

6-o. Nowozytny judaizm. — Prawdziwe są cuda, opisane w Starym Testamencie; lecz one oddają świadectwo starożytnemu judaizmowi i uzupełniającemu go chrystyanizmu, nie zaś judaizmowi nowożytnemu, który nie przyjął zapowiedzianego przez dawnych proroków Messyasza i który polega dziś na przestrzeganiu pewnych przepisów, bardzo różnych od przepisów mojżeszowych.

Zresztą, od śmierci Chrystusa Pana nie zaszedł żaden cud na poparcie judaizmu. Cuda, przytaczane przez Talmud, są tylko podaniami, bajkami, lub przypowieściami, pozbawionemi wszelkiego historycznego znaczenia. Co się tyczy pewnych czynności kabalistycznych, dość powiedzieć, że one są podobne do zwykłych praktyk czarodziejskich, a przeto tym samym przyczynom co czary przypisać je trzeba.

7-o. Islamizm. — Niema powodu zatrzymywać się dłużej nad cudami, przypisywanemi Mahometowi. Kiedy go bowiem proszono, aby dowiódł swego posłannictwa cudami, sam wielokrotnie oznajmił, że przyszedł nauczać, nie zaś czynić cuda. [1])

Komu innemu pozostawiamy wyjaśnienie kwestyi, czy to, co Mahomet opowiadał o ukazaniu się mu Anioła Gabryela, było hallucynacyą dyabelską, czy też hallucynacyą naturalną, albo oszustwem.

Za długo byłoby przytaczać wszystkie dziwne wydarzenia, jakie się zdarzały w rozmaitych sektach islamizmu od samego jego powstania. Na Wschodzie derwisze spełniają podobne czyny, jak fakirzy bramińscy, jednakże nie dorównywają tym ostatnim; wszystkie te czyny noszą cechę pokrewieństwa, wskazującą na wspólne ich pochodzenie z jednego źródła. Używanie haszyszu i upajających napojów wprowadza muzułmanów w zachwyt i pewien stan rozkoszy; ale medycyna wyjaśniła i te objawy, aczkolwiek ci, którym na tem zależy, uważają je za nadprzyrodzone.

Zapewniano nas, że przebywający w Algierze europejczycy bywają obecni na zgromadzeniach religijnych, podczas których pewni muzułmanie gryzą szkło potłuczone, które następnie połykają ze smakiem, i innym oddają się również nieprawdopodobnym excentrycznościom. Jeśli przypuszczamy, że czyny tego rodzaju nie dadzą się wytłómaczyć sposobem naturalnym, to musimy je zaliczyć do czynów szatana, nie zaś do czynów bożych, gdyż nawet bez szczegółowego badania sekt, oddających się tym zabobonnym praktykom, możemy słusznie twierdzić, że jeśliby Pan Bóg chciał czynić cuda na poparcie sekt rzeczonych, to czyniłby je w inny sposób, bardziej odpowiedni mądrości bożej.

8-o. Sekty chrześcijańskie: Gnostycy, Montaniści, Albigensi, Konwulsyoniści, Janseniści i t. d. — Wiele też w różnych czasach miało się dokonać czynów nadzwyczajnych na łonie sekt chrześcijańskich,

---

[1]) Ob. *Koran.* XVII, 91, 95; prw. VI, 6—19, 34; XIII, 9, 23, 34; XXI, 5 i 6.

które się odłączyły od Kościoła katolickiego. W jednych, w tych mianowicie, które zazwyczaj szybko znikały, dziwne teczyny powtarzały się stale, w innych zaś ukazywały się tylko przejściowo.

Trzymając się porządku chronologicznego, naprzód będziemy mówili o gnostykach: „Kapłani mysteryów gnostyckich, powiada św. Ireneusz, oddają się czarnoksięstwu... Niektórzy z nich zajmują się gorliwie miłosnymi napojami, wdziękami magicznymi, demonami domowymi i tymi szatanami, którzy sny zsyłają.“ Ojciec gnostycyzmu, Szymon Czarnoksiężnik, słynął z czarodziejskich produkcyi. Nietylko księga *Dziejów Apostolskich* opowiada nam o tym czarnoksiężniku, lecz również i pisarze kościelni wymieniają go, jako oddanego w Rzymie praktykom czarnoksięskim. Pisarz ebionicki, który w końcu drugiego wieku napisał „*Pisma Klementyńskie*,“ opowiada nam szczegółowo o czarach, jakich używał Szymon w swych walkach ze św. Piotrem; lecz ten romantyczny teolog znacznie, zdaje się, upiększył historyczne tło wypadków, przechowane w podaniach. [1])

Dziwne czyny Gnostyków były prawie bez wyjątku dziełem oszustwa. — *Philosophumena* świadczą, że inny przywódca gnostycki, imieniem Marek, oszukiwał lud, nadając winu, przeznaczonemu do konsekracyi, kolor krwi lub inną jakąkolwiek podług upodobania barwę, przez dodanie do wina odpowiedniej zaprawy. Zresztą Marek nietylko był oszustem, ale zarazem i czarnoksiężnikiem, podobnież jak Szymon i wielu innych zwolenników tejże samej sekty.

Wszelako duma i chełpliwość, z jaką gnostycy działali swe cuda, tudzież zepsute ich obyczaje dostatecznie okazują, że dziwne ich czyny nie pochodziły z tego samego boskiego źródła, co cuda apostołów; skądinąd znów, żaden z przypisywanych im cudów nie potrzebował interwencyi boskiej, gdyż każdy był aż nadto naturalny.

Montaniści znów utrzymywali, że udzielił się im Paraklet czyli Duch Święty w prywatnych objawieniach, poczynionych samemu Montanowi oraz otaczającym go prorokiniom. Tertulian, który na nieszczęście dał się porwać tym fanatykom o pozornej surowości obyczajów, pisze (De Anima, c. IX): „My, którzy uznajemy łaski duchowe, zasłużyliśmy na otrzymanie daru proroctwa w myśl nauki Jana. Mamy dziś między sobą jedną siostrę, która posiada łaskę objawień. Otrzymuje ona takowe objawienia w zachwyceniu, podczas nabożeństw niedzielnych w kościele. Rozmawia z aniołami, a czasem nawet z Panem; widzi i słyszy rzeczy tajemnicze; czyta w sercu niektórych osób i wskazuje lekarstwa tym, którzy ich sobie życzą.“

Zachwyty te u kobiet egzaltowanej wyobraźni a oddanych postom dają się tłómaczyć, jak sądzimy, bez żadnego udziału siły nadprzyrodzonej, a w każdym razie bez interwencyi bożej.

Czarnoksięskie praktyki gnostyków ustaliły się w sektach manichejskich i odrodziły się ponownie w średnich wiekach pośród

---

[1]) Ob. *Fouard.* S. Pierre. Append. V; *Freppel.* Les Péres apostoliques. 9-e leçon.

Albigensów. Hypokryzye i niemoralność tych odszczepieńców okazywały dostatecznie, że w cudach, które czynili, nie było nic, prócz podstępu, hallucynacyi lub czarów dyabelskich.

Zachwyty montanistów i obłęd, który one powodowały, odnajdujemy jeszcze w sektach, przyznających każdemu wiernemu szczególne natchnienia Ducha Świętego, a mianowicie w sektach: anabaptystów, kwakrów, metodystów i mormonów. Michał Ventras, który zamyślał w XIX wieku wskrzesić błędy Montana odnośnie do panowania Parakleta, z zachwyceniami Montanistów łączył cuda, podobne do cudów Marka Gnostyka. Zjawiska te tłómaczą się oszustwami niektórych przywódców, postami, tańcami i innemi środkami używanemi w tych sektach celem wywoływania zachwyceń. Mówią, że u Mormonów dzieją się wydarzenia jeszcze bardziej cudowne, wymagające współudziału wyższego czynnika. Atoli ani jednego nie da się przytoczyć pewnego cudu na poparcie tej sekty, która cofa wstecz świat chrześcijański aż do pogańskiego wielożeństwa.

Oprócz cudów, które powtarzały się stale w różnych sektach heretyckich, dostrzegano w nich niekiedy i cuda zupełnie przejściowe. Główniejsze z nich były te, które czynili kamisardowie w Cevennes i dyakon Paris, jansenista, na cmentarzu Ś-go Medarda w Paryżu. — Kamisardami nazywano protestantów francuskich, którzy przy końcu panowania Ludwika XIV zażarcie walczyli przeciw wojskom królewskim. Nie będziemy tu rozpatrywali powodów tej walki, gdyż musielibyśmy chyba kreślić historyę protestantyzmu we Francyi od początku aż do owej chwili. Nie będziemy również badali przebiegu wojny. Zaznaczymy tylko, co wchodzi już w zakres naszego przedmiotu, że obie strony wojujące dopuszczały się okrutnych gwałtów, które ówczesnemi obyczajami dają się wytłómaczyć, ale nie usprawiedliwić. Podczas tych walk najwięcej siły czerpali protestanci w natchnieniach i boskiej pomocy, jaka, ich zdaniem, zewsząd ich otaczała.

Był w Genewie pewien rodzaj szkoły proroków. W roku 1689 pewien fabrykant szkła w Delfinacie, nazwiskiem Du Serre, założył podobną szkołę w swojej fabryce. Przygotowawszy przez post i rozmaite ćwiczenia wszystkich członków swej rodziny i pracującą w swej fabryce młodzież do jakiegoś uroczystego aktu, wszystkim udzielił Ducha św. Ci rozbiegli się po całym Delfinacie i udzielali innym daru proroctwa. Jednocześnie w innych miejscach wybuchnął illuminizm prorocki. Prorocy udzielali daru proroctwa, dmuchając w usta tych, co chcieli go otrzymać; lecz sposób ten wkrótce przestał być koniecznym; natchnienie jak zaraza jaka przechodziło na wszystkich, pozostających w stosunkach z prorokami. Zaszczytu tego dostępowali zarówno katolicy jak i protestanci. Nawet wielka ilość dzieci, z których niejedne miały mniej niż dwa lata wieku, wpadała w obłęd prorocki. Najsłynniejszymi prorokami byli: pewna pasterka Izabella Vincent, która potem przyjęła katolicyzm, i Jan Cavalier, przywódca kamisardów.

Prorocy w rozmaity sposób wpadali w zachwycenie. Często opanowywało ich ono nagle; innym razem zapowiadało się już kilka dni naprzód przez poziewanie, omdlenia, hallucynacye. Trwało krócej lub dłużej, a czasem nawet przez cały dzień. Ekstatyk wpadał na-

stępnie w głęboki sen. Rzucał się zwykle i żywo gestykulował na rozmaity sposób. Żaden ból nie mógł go wyprowadzić z tego stanu ekstazy, która sama dobrowolnie ustępowała.

W czasie napadu ekstatyk wygłaszał rozkazy ducha; nawoływał do pokuty, wyrzekał przeciw mszy św., ostrzegał o niebezpieczeństwach, wskazywał środki zaradcze; przepowiadał przyszłość, ujawniał błędy i tajemne czyny rozmaitych osób. Po przejściu napadu prorok wcale nie pamiętał, co mówił i co czynił.

Z powyższemi ekstazami łączyły się wydarzenia jeszcze bardziej dziwne. Jedno z takich wydarzeń tu przytoczymy. Zapożyczamy to opowiadanie od O. Bonniot *(Les Miracles des hérétiques*, artykuł w *La Controverse* t. III. p. 81 i *Le Miracle et ses contrefaçons)*, i również jak ten pisarz nie widzimy potrzeby zaprzeczania tego nadzwyczajnego wydarzenia. „Pewien natchniony, nazwiskiem Claris, otrzymuje od ducha rozkaz rzucenia się publicznie w płomienie. Niejaki Faye, naoczny świadek tego wydarzenia, opowiada o niem w następujący sposób: Byłem, mówi on, jednym z tych, którzy zbierali drzewo... wzniesiono stos z suchych jodeł i z kolącego jałowcu, pomieszanego z grubemi polanami drzewa... pod to wszystko podłożono ogień... Claris ubrany był w biały kaftan, który mu żona przyniosła z rana... Stanął w pośrodku płonącego stosu, mówiąc w zachwyceniu z rękami złożonemi i do góry wzniesionemi. Całe zgromadzenie klęcząc na ziemi, zanosiło się od łez, śpiewało psalmy i krzyczało: „Łaski, miłosierdza“... Płomienie ze wszech stron otoczyły Claris'a i wzniosły się znacznie wyżej po nad jego głowę. — Gdy się wszystko drzewo spaliło tak, że nie wydawało już płomieni... wtedy Claris zstąpił ze spalonego stosu. Podczas tego wszystkiego, co trwało z kwadrans czasu, duch nie opuszczał Claris'a. Peyrat, który przytacza to świadectwo *(Hist. des pasteurs du désert)* dodaje: „Ani jego włosy, ani ubranie, ani kaftan nie zostały uszkodzone.“

Gdyby te cuda ograniczały się do samych tylko wypadków epidemicznej ekstazy, podczas której ludzie prości i dzieci przemawiali z wielką łatwością, możnaby je wszystkie razem z niektórymi pisarzami, jak np. z Fignier'em *(Histoire du merveilleux)* przypisać jakiejś chorobie umysłowej. Ale opowiedziany przed chwilą wypadek i inne, jak się zdaje, nie mniej pewne zjawiska, dadzą się wytłómaczyć tylko przez interwencyę jakiejś istoty wyższej nad człowieka. Ci bowiem śpiący ekstatycy kierowali wojskiem z zadziwiającą nieraz wprawą i pewnością, z wszelką dokładnością wskazywali pochód i ruchy żołnierzy królewskich, będących jeszcze bardzo daleko, i nietylko tracili czucie podczas ataku ekstazy, lecz nawet silne płomienie nie działały na ich ciało, ani na ich włosy, ani na odzież; są to zjawiska, które nie dają się wytłómaczyć żadną chorobą umysłową. Jakaż więc nadrzyrodzona istota wspierała ich w tych nerwowych napadach?

Ktokolwiek przeczyta chociażby jeden tylko szczegół z tych wydarzeń, przyzna, że to nie Bóg, a zatem że to szatan był sprawcą tych rzeczy. Chociaż niektórzy z ekstatyków bywali dosyć spokojni, większość ich jednakże rzucała się nieraz dziwacznie a nawet nieprzyzwoicie. Wobec tego zaś, jakże w tych znakach

uznać objawienie się Ducha Bożego? Czyżby to Bóg pobudzał ich do publicznego oskarżania rozmaitych osób, obecnych lub nieobecnych, o cudzołóztwo i inne sprośne występki, podczas gdy osoby oskarżane bezwzględnie i słusznie utrzymywały, że są niewinne? Jeśli kiedy przepowiedzieli to, co miało zajść w bitwach, to wielu ich przepowiedni wcale nie stwierdziły wypadki, jeśli w kazaniach swych głosili miłość Boga, to do tych kazań przyłączali różne śmieszne dziwactwa. Mnóstwo takich przykładów znajdziemy w opowiadaniu Fléchier'a *(Relation des fanatiques)*. Wreszcie, nie Bóg to chyba przez usta ich nakazywał mordować bezbronne kobiety i dzieci. Usiłowano wytłómaczyć ich mówiąc, iż dopuszczali się okrucieństw na podobieństwo Izraelitów, których naśladować chcieli [1]). Pojmujemy, gdy kto usprawiedliwia zamiary kamizardów, gdy kto tłómaczy okrucieństwo ich zwyczajnemi w wojnach domowych i religijnych uniesieniami i egzaltacyami, ale nie możemy pojąć, żeby Pan Bóg mógł nakazywać owe czyny krwawej i okrutnej zemsty. Zresztą, żaden z przypisywanych im cudów nie przewyższa mocy szatana. — Co się tyczy cudów, spełnianych u grobu dyakona Parisa, obacz art. *Konwulsyoniści.*

Z powyższego najzupełniej bezstronnego wyjaśnienia kwestyi wypływają dwa ważne wnioski. Pierwszy, że nie znamy ani jednego cudu, zdziałanego za pomocą interwencyi boskiej na poparcie jakiejkolwiek innej religii prócz religii chrześcijańskiej, a zatem, że wszystkie inne cuda mogą i powinny być przypisane albo przyczynom naturalnym, albo też dobrym lub złym duchom. Drugi wniosek jest ten, że prawie wszystkim powyższym cudom towarzyszą okoliczności niegodne dobrych duchów, i że najbardziej zdumiewające rzekome te cuda spełniły się na korzyść nauk religijnych, wyraźnie naturalnemu rozsądkowi przeciwnych; a zatem nie mają one Boga ani za pośredniego ani za bezpośredniego sprawcę, gdyż Bóg w objawieniu pozytywnem nie może człowiekowi podawać nic takiego, coby się sprzeciwiało zasadom zdrowego rozumu. A zatem, rzekome cuda innych religii w niczem nie zmniejszają siły dowodowej niezaprzeczonych cudów, na których się opierają dowody chrześcijańskie. *(J. M. A Vacant).*

X. A. K.

CYRUS. — Cyrus jest-to król perski, który zawładnął Babilonem, strącił z tronu dynastyę Nabuchodonozora, i tym sposobem zastąpił w Chaldei panowanie semickie panowaniem aryjskiem. Był to ten sam właśnie, który, jak podaje pierwsza Księga Ezdrasza, pozwolił żydowskim wygnańcom w Babilonie powrócić do ojczyzny i odbudować świątynię jerozolimską. Nieprzyjaciele Biblii posługiwali się historyą tego króla do gwałtownych wybuchów przeciw autentyczności ksiąg świętych i przeciw charakterowi ludu żydowskiego.

1. Aż do ostatnich czasów powtarzano, że zwycięztwo Cyrusa było zwycięztwem monoteizmu nad wielobóstwem, że Cyrus był gorącym zwolennikiem nauki Zoroastra, a nieprzyjacielem bałwa-

[1]) Dictionnaire des Sciences religieuses de Licbtemberger, art. „Camisards“ przez E. Arnand.

nów, jak tego dowodzi jego perskie pochodzenie, a nawet świadectwo Izaijasza, mówiącego, że za przybyciem Cyrusa, bałwany upadać miały (XLVI).

2. Żydzi, mówią dalej, przeciwnicy Biblii, jak wszystkie ludy semickie, musieli być politeistami, i dopiero przy Cyrusie w Babilonie zaczerpnęli swe wierzenia monoteistyczne, które przynieśli ze sobą z wygnania do ojczyzny.

Ten sposób przedstawiania rzeczy nadawał się przeciwnikom naszym do walki przeciw autentyczności Ksiąg Świętych, które już przed niewolą babilońską mówią o monoteizmie żydowskim; ale system ten dziś już nie da się utrzymać, — dziś, kiedy z własnych słów Cyrusa, przechowanych w archeologicznych napisach, dowiadujemy się, że król ten zamiast prześladować religię podbitych ludów, szanował ją i do pewnego stopnia czynił ją religią własną. Cegła z czasów Cyrusa, przedstawia nam go budującego świątynię bożkom Bit-Saggatu i Bit-Zida; w innym znów napisie, odnalezionym w r. 1879, poucza nas ten król zdobywca, że Marduk, dawny bożek Babilonu, jest teraz jego własnym bogiem, któremu świątynię odnowił i za to jego względy uzyskał; codziennie „prosi on bożka Bel i Nebo, aby przedłużyli dni jego, aby zwiększali pomyślność jego i wstawiali się do Marduka za Cyrusem, jego czcicielem.“ Cyrus więc stosował się do zwyczaju ludów semickich, które bogom podbitych krajów nadawały prawo obywatelstwa, i w religijnym swym kulcie umieszczały ich obok bożyszcz własnych. Porażka bałwanów, o jakiej przy sposobności Cyrusa mówią prorocy Izaijasz i Jeremiasz, ma tylko to oznaczać, że bogowie pokonanych krajów dzielić będą losy zwyciężonych, gdyż każdy naród własnym bogom przypisuje powodzenie lub porażkę swego oręża. Stąd widać, że jeżeli żydzi wrócili z Chaldei monoteistami, nie było to zasługą Cyrusa, a tem mniej Chaldejczyków; monoteistami już byli, gdy wychodzili do Babilonu.

3. Uważano również za rzecz dziwną, że Cyrus odesłał żydów do ich ojczyzny, zwróciwszy im skarby świątyni. Otóż napis, o którym mówiliśmy, stwierdza prawdziwość tego wydarzenia, okazując, że taka była właśnie polityka Cyrusa. „Bogów, którzy mieszkali pomiędzy nimi (pomiędzy ludami hołdowniczymi), powróciłem na ich miejsca i wyznaczyłem im stałe mieszkanie. Zgromadziłem cały ich naród i kazałem mu wrócić do kraju ich.“ Nie można się dziwić, że żydzi skorzystali z tej łaski. Prawda, że w przytoczonym na początku I Księgi Ezdrasza edykcie królewskim, Cyrus powiada, iż działa tak na rozkaz „Jehowy, Boga Niebios, który mu rozkazał pobudować sobie świątynię w Jerozolimie.“ Co za dziwna mowa, powiadano, w ustach czciciela Ormuzda! Cyrus nie mógł za boga uznawać bóstwa przez obcy naród czczonego. Otóż widzieliśmy wartość tego zarzutu: we wzmiankowanym napisie Cyrus przyznaje, że otrzymywał rozkazy od Marduka: tem ci bardziej mógł powiedzieć, że je otrzymał od Jehowy, którego pojęcie daleko bardziej było zbliżone do monoteistycznych wierzeń jego rodzinnego kraju.

(Ob. *Vigouroux:* „Bible et découvertes,“ t. IV. — *Halévy:* „Revue des études juives,“ Lipiec. Wrzesień, 1880. — „Civilta catholica,“ 1 Września 1883. *(Duplessy).*

X. W. S.

CYWILIZACYA BRAMIŃSKA. — Chrystyanizm jest nietylko szkołą cnoty, ale nadto — ogniskiem cywilizacyi. Prawdziwą cywilizacyę zrodzić mogą tylko prawdziwe zasady; tymczasem przeciwnicy chrystyanizmu usiłują za dni naszych wydrzeć Kościołowi szacowny tytuł matki cywilizacyi, jaki mu wdzięczność ludów oddawna przyznała.

Dla przeprowadzenia swej myśli utrzymują, że cywilizacye starożytne, zwłaszcza cywilizacya nazwana cywilizacyą bramińską, były nietylko równe, ale nawet wyższe od cywilizacyi chrześcijańskiej. Cóż sądzić o tem dziwnem zdaniu, w szczególności odnośnie do braminizmu? By na to pytanie odpowiedzieć, dosyć będzie przejrzyć *Księgę praw Manu* (*Mânava dharma sastra*), napisaną w najświetniejszych czasach cywilizacyi bramińskiej, oraz rzucić okiem na dzisiejsze Indye.

I. Według *Praw Manu*, dzielą się ludzie na cztery kasty, a te kasty nie mają wcale wspólnego początku. Odnośny ustęp przytaczamy dosłownie:

Mânava Dh. S., Ks. I, 33: „Dla rozwoju światów, Brama z rozmaitych części swego ciała wyprowadził istoty ludzkie. Uczynił on cztery kasty: naprzód Bramina, później Kszatriya (wojownik), następnie Vaisya (kupiec-rzemieślnik) i wreszcie Sudra.“

„Bramina wyprowadził z ust swoich, Kszatriyę — ze swych ramion, Vaisyę — ze swego uda, Sudrę — ze swej nogi.“

88. „Braminowi udzielił wiedzę i nauczanie, kult religijny i prawo składania ofiar w imieniu innych ludzi, prawo dawania i otrzymywania.“

89. „Kszatriya'owi udzielił — obronę stworzeń, hojność, umiejętność czytania, pewien oddział ludzi.“

90. „Vaisya'owi — pilnowanie trzód, szczodrobliwość, kupiectwo, wypożyczanie rzeczy.“

91. „Sudra'owi przeznaczył tylko jedno zadanie: uległość, bierne względem innych posłuszeństwo.“

Już z tego samego widać, że zadanie Bramina jest dosyć piękne; ale to tylko zasada ogólna; dopiero zastosowanie jej odsłoni nam praktyczne jej następstwa.

93. „W skutek swego pochodzenia, w skutek swego starszeństwa, w skutek swego zadania, Bramin jest z prawa nauczycielem i panem wszystkiego stworzenia.“

96. „Najpierwsze ze wszystkich stworzeń są stworzenia obdarzone duchem; z istot obdarzonych duchem, najpierwsze są istoty rozumne; z istot rozumnych najpierwsze są istoty ludzkie; z ludzi najpierwsi są Bramini.“

98. „Narodziny Bramina są ciągłem wcieleniem prawa, gdyż Bramin na to stworzony został, aby wypełniał sprawiedliwość; Bramin utożsamia się z Bramą.“

99. „Bramin, przychodząc na świat, zostaje zwierzchnikiem ziemi, stając się najwyższym panem wszystkich rzeczy, przeznaczonym do czuwania nad zachowaniem skarbu praw.

100. „Wszystko co istnieje na tym świecie jest własnością Bramina. Wskutek swego pierworodztwa i udzielonej sobie najwyższej władzy, Bramin ma prawo do wszystkiego, co istnieje.“

102. „Używając rzeczy tego świata ku swemu pożywieniu, ubraniu lub rozdzielaniu hojnych jałmużn, Bramin nic więcej nie czyni, tylko używa dóbr własnych. Tylko wspaniałomyślności Bramina zawdzięczają wszystkie inne istoty, że używają dóbr wszelkiego rodzaju.“

Patrzcie, jakie jest stanowisko i prawa bramina. Kapłan katolicki wymaga szacunku nie ze względu na swą ludzką osobistość, lecz ze względu na swe posługowanie, i to dla tego, że Bóg, w którego on wierzy, powiedział mu, iż jest Jego posłannikiem i sługą, iż ktokolwiek nim gardzi, gardzi Bogiem samym. Bramin, człowiek bez posłannictwa, bez świadectwa bożego, przypisuje sobie naturę wyższą od natury wszystkich innych ludzi, oraz bezwzględne prawo nad całym wszechświatem. Czy wielbiciele braminizmu byliby gotowi uznać podobne wymagania, i czy sądzą, iż wymagania te rzeczywiście zawierają źródło szczęścia dla świata całego?

Czy są również gotowi zachować się względem tegoż braminizmu z tem samem uszanowaniem, jakiego on sam wymaga dla siebie? A więc niech posłuchają, jak obszerne są jego wymagania. Oto, np. jak ma się zachować uczeń bramina, gdy otrzymuje od swego nauczyciela jakąś naukę:

Ks. II, 192. „Wstrzymując swe ciało, swój głos, organa zmysłów i oddech swój, niech będzie (uczeń) schylony z rozpostartemi rękoma i wzrokiem stale zawieszonym na ustach swego nauczyciela.“

„Niechaj ubranie jego i strój cały będzie zawsze nędzny, gdy się znajduje w pobliżu swego mistrza.“

„Niechaj z nim nie rozmawia ani siedząc, ani jedząc, ani naprzeciw niego się znajdując. Gdy nauczyciel siadł, uczeń niechaj mówi doń stojąc; gdy się zatrzymał, niechaj idzie do niego, gdy biegnie, niechaj za nim podąża.“

„Siedzenie ucznia powinno być zawsze bardzo niskie, gdy się znajduje wobec mistrza; i o ile będzie mógł przezeń być zauważony, niech nie siada zanadto wygodnie.“

204. „Jeśli nauczyciel źle mówi o nim, uczeń po śmierci przemieni się w osła, jeśli go łaje — w psa, jeśli spogląda nań okiem niechętnem—w robaka.“

203. „Niechaj z mistrzem razem nie siada ani pod wiatr, ani za wiatrem.“

205. „Nie może uczeń pozdrowić swych rodziców, jeśli nie ma na to pozwolenia od swego mistrza.“

216. „Zwykłe pozdrowienie żon Bramina polega na padaniu na twarz na ziemię i mówieniu: „Jestem ten a ten.“ „Po powrocie z podróży, uczeń powinien dotknąć się ich stóp z należytem uszanowaniem i codziennie padać na twarz przed niemi.“

III, 98. „Ofiara złożona Braminowi uwalnia od najtrudniejszego położenia i od największego grzechu.

100. „Pan domu wiernie spełniający prawo, jeśli nie podejmuje Bramina, przybywającego doń w gościnę, traci wszystkie zasługi, które przechodzą na Bramina.“

112. „Vaisya, przybywający jako gość, jakiegokolwiek byłby stopnia, powinien być traktowany na równi ze służącymi.“

Przykłady powyższe wystarczą, by dać poznać i ocenić cząstkę prawnych i obowiązkowych zaszczytów, jakie Bramini sami so-

bie przypisywali. W zakresie politycznym i sądowym prawa braminów nie przyznają niższym kastom żadnych przywilejów.

Każde przestępstwo, popełnione względem bramina, chociażby nie miało żadnej cechy religijnej, karane być winno z wyjątkową surowością. Człowłek należący do kasty niższej, któryby dręczył bramina, powinien być poddany męczarniom, zdolnym wywołać przerażenie.

Kto niechcący zabije bramina, powinien żyć w pokucie na puszczy przez lat dwanaście, surowo poszcząc i ustawicznie nosząc czaszkę człowieka umarłego, lub inną jaką, jeśli tej mieć nie może. (XI, 72). Przeciwnie, grzechy braminów zasługują zawsze na odpuszczenie. To też, gdy Kszatriyas'y, Vaisyas'y i Sudras'y bywają skazywani na konfiskatę wszystkich dóbr swoich albo na gardło, bramin skazany będzie na niewielkie grzywny. (V, IX, 242).

Bramin znający *Rig-Vedy* (zbiór śpiewów świętych) żadną nie byłby splamiony zbrodnią, gdyby nawet zabił wszystkich mieszkańców wszystkich trzech światów. (XI. 271).

Również i polityczne przywileje braminów nie są do pogardzenia.

„Doprowadzony nawet do ostateczności, król nie powinien gniewać Braminów: rozgniewani, natychmiastby go o śmierć przyprawili, — jego samego, wojsko jego i służbę. Któżby mógł bowiem nie zginąć, rozgniewawszy tych, przez których uczynione zostały i ogień wszystko pożerający, i ocean obszerny o wodach gorzkich (do picia niezdatnych), i księżyc, który się kolejno to zwiększa to zmniejsza? Któżby mógł być szczęśliwy, przyczyniwszy udręczenia tym, którzy w gniewie swym mogą wytworzyć inne światy, innych duchów rządzących światami, i którzy bogom samym mogą odebrać ich bóstwo?“

„Któryż człowiek żyć pragnący szkodziłby tym, którzy pomocą swą podtrzymują światy i bogów we wszystkiem i wszędzie? Czy uczony czy nie uczony, Bramin jest zawsze wielkiem bóstwem. Jak ogień czysty nie plami się nawet wtedy, gdy się pali na pogrzebowym stosie, tak samo Bramin, choćby się oddawał najpodrzędniejszym zajęciom i czynom, zawsze powinien być czczony, gdyż jest bóstwem najwyższem.“

„Gdyby nawet sam Kszatriya okazał się zuchwałym względem Bramina, niech go Bramin ukarze i poskromi, gdyż Kszatriya zawdzięcza swe istnienie Braminowi. W obec jego przyczyny twórczej znika wszelki blask i wszelka władza.“ (Ks. X. 313—321.

„Król, gdy śmierć jego się zbliża, powinien pozostawić Braminom wszystek dochód z podatków prawnych.“

Zbyteczne byłyby wszelkie uwagi o powyższych tekstach. Indyjski stan kapłański jest szanowany nie tylko ze względu na swe pochodzenie i na cel swój, jak katolicki stan kapłański, ale nadto jest on pełnią władzy na ziemi i na niebie. Od bramina wszystko pochodzi, on jest bóstwem samem, on może w niwecz obrócić i wskrzesić światy i bogi.

Ewangelia głosi jedność pochodzenia ludzi i powszechne braterstwo. Człowiek podług niej jest wielki sam w sobie, gdyż nosi w swej duszy wyryty obraz bóstwa; najpodrzędniejsze w oczach świata

stanowisko wcale nie poniża w oczach Boga, a tymczasem najwyższe godności ludzkie mogą być udzielane najgorszym z synów ludzkich; dobrodziejstwo wyświadczone najmniejszym uważa Bóg za wyświadczone sobie samemu. Świętą jest rzeczą praca rękodzielnicza, a sam Bóg wcielony raczył być rzemieślnikiem. Uciśniony biedak nieskończenie więcej zasługuje na poszanowanie aniżeli możny, pyszniący się w niesprawiedliwości.

Te właśnie zasady były podstawą europejskiej cywilizacyi i europejskiego społeczeństwa; one to dały im siłę i wielkość; one usunęły niewolnictwo, ucisk i gwałty; one były pociechą dla ubogich i maluczkich, one im dodawały odwagi i usposabiały do naprawy niesprawiedliwości losu, a także do osiągnięcia zaszczytów i majątku; one zapewniły poszanowanie względem słabych i względem niewiast, — Europa tylko dla tego cierpiała, że niekiedy o tych zasadach zapominała.

Na miejsce zaś tych zbawiennych zasad co mogli postawić bramini, aby przeszkodzić gwałceniu praw naturalnych?

Jużeśmy widzieli; zapewniali oni przewagę trzem kastom ludności nad czwartą, bardzo liczną i bardzo zasługującą na opiekę; poddawali nawet dwie kasty niższe dwom innym, i to na zawsze i bez żadnej nadziei, gdyż poddaństwo to płynęło z pochodzenia i z natury ludzi.

I nie trzeba myśleć, żeby te ograniczenia kastowe były czystą teoryą, filozoficzną spekulacyą; wszystkie prawa, wszystkie przepisy codziennego życia czerpały z nich swe zasady.

Sudra jest rzeczą nic niewartą, i powinien być zawsze i wszędzie uważany za taką. Przytoczymy kilka przykładów wślad za kodeksem bramińskim:

„Sudra (niewiasta) jest prawą żoną tylko Sudry; mężczyzna z kast wyższych, nawet w najwyższej znajdując się nędzy, nie może pojąć za żonę niewiasty Sudra (bogatej). Jeśli to uczyni, ród jego spada natychmiast do stanu Sudra. Mąż niewiasty Sudra obniża się tem samem i traci swą kastę.“ (III. 13 — 16).

„Człowiek, długiego życia pragnący, nawet pod drzewem nie powinien stać razem z człowiekiem, który wypadł ze swojej kasty.“

„Niechaj nikt nie daje Sudrze nawet resztek ze swego stołu, nawet rady żadnej; niech go nie uczy praw lub ceremonii. Jeśli go uczy praw lub ceremonii, wpadnie do piekła razem z tym, którego uczył.“ (IV. 79 — 81).

„Naczelnik Sudra jest rzeczą nikczemniejszą, aniżeli dziesięć domów rozpusty (Tamże, 85). Sudra, który krzywdzi ludzi, należących do kast wyższych, powinien mieć język ucięty. Jeśli ich nazywa w sposób krzywdzący, wymieniając ich nazwisko i kastę, powinien mu być utopiony w ustach sztylet, na dziesięć palców długi i błyszczący. Jeśliby chciał dawać jakieś napomnienia Braminom, król powinien kazać mu nalać wrzącego oleju w usta i w uszy.“ (VIII. 270 — 272).

„Gdyby ktoś, należący do kasty niższej, odważył się siąść obok człowieka, należącego do kasty wyższej, powinien być z kraju wywołany, będąc uprzednio na boku napiętnowany.“

„Gdyby splunął w stronę Bramina, król każe obciąć mu wargi.“ (VIII, 281 — 283).

„Sudra, któryby uwiódł niewiastę wyższej kasty, aniżeli jego, powinien być na śmierć skazany, a majątek jego skonfiskowany.“ (VIII, 374).

„Sudra ma być obowiązywany do spełniania czynności służebnych, gdyż na to został stworzony, aby służyć; chociażby był obdarzony wolnością przez swego pana, nie jest zwolniony od niewolnictwa; bo jakżeby mógł być zwolniony? Wszak to jego natura. Niewolnik nie może nic posiadać; wszystko co zyskuje, zyskuje dla swego pana; lecz Bramin może bez skrupułu przywłaszczać sobie własność Sudry, gdyż ten nie może nic posiadać.“ (VIII, 413—16).

„Sudra, który pragnie zapewnić sobie utrzymanie, powinien pójść na służbę do Kszatriya, do bogatego Vaisya, albo do Bramina.“

Nędzne to położenie Sudry jest jeszcze szczęśliwe w porównaniu z położeniem tych, co pochodzą ze zmieszania kast różnych. Każdy rodzaj, każda różność mieszaniny nosi odrębną nazwę, będącą jakoby piętnem hańby.

Dla napiętnowania ludzi tego rodzaju autorowie Praw Manu nie mają słów dosyć ostrych i twardych. Ludzie ci są w oczach tych prawodawców *vigarhitâs* wzgardzeni, *vâhyâs* odrzuceni, *adhikadûshitas* w najwyższym stopniu splamieni, *hînâs*, ze wszelkich dobrych przymiotów obrani i t. d. (X, 28 — 30).

„Pochodzenia ich trudno ukryć, albo zapomnieć. W tym celu też wyznacza się im najpodrzędniejsze specyalne zajęcia i zabrania się im spełniać innych zajęć i żyć z własnych funduszów.“ (X, 46).

„Mieszkania swe powinni zakładać w pobliżu drzew świętych, albo na cmentarzach, w skałach lub w lasach, i żyć tam, będąc przez wszystkich uznawanymi za takich mieszańców i zajmując się wyznaczonemi sobie robotami.“

„*Czandalas*'y, najgorsi z ludzi (dzieci Sudry i córki Bramina), i *svapeika* powinni pędzić życie poza wszelkiem mieszkaniem, i mogą posiadać tylko psa i osła.“

„Ubiór ich powinien być ubiorem śmiertelnym; jeść mogą tylko ze skorup, nigdy zaś z całego naczynia, i żyć powinni zawsze się błąkając, z miejsca na miejsce przechodząc.“

„Niechaj żaden człowiek zachowujący prawo nie ma z nimi żadnych stosunków: tylko między sobą mogą podtrzymywać stosunki towarzyskie, i tylko z podobnymi sobie mogą zawierać małżeństwa.“

„Niechaj udzielane im pożywienie podawane im będzie w skorupach, i niechaj nawet w nocy nie wchodzą do miasta lub wioski. W dzień mogą przyjść na chwilę dla załatwienia spraw swoich, ale niech się nie pokazują inaczej, jak napiętnowani przez urzędnika królewskiego i podług jego rozkazów.“ (X, 1 — 56).

Paryasi, jak z tego widać, nie są objęci temi prawami. Lubowały się Indye bramińskie w pomnażaniu liczby ich i cierpień. Zaiste, cywilizacya, napiętnowana tylu plamami, nie miałaby chyba sił do odrodzenia Europy.

Ale, być może, okupywała ona swe niedostatki popieraniem aryjskich klass pracujących, kupczących lub przemysłowych *Vai-*

syas'ów? Prawa odnośne są tak dalece dziwne, zdrowym zasadom tak bardzo przeciwne, iż trudno pojąć, żeby były możliwe, jeśli się dokładnie nie zrozumie podstawowych zasad braminizmu.

Naprzód rolnictwo jest w najwyższym stopniu potępiane. „Są ludzie, co mówią, że rolnictwo jest dobre, ale ludzie dobrze myślący potępiają ten środek utrzymania; gdyż drzewce z żelaznym dziobem (pług) rani ziemię i znajdujące się w niej istoty." (X, 84). Prócz tego, najpożyteczniejsze i najszlachetniejsze zajęcia są uważane za nizkie, a niekiedy nawet wzbronione. Oto kilka na to przykładów:

Jako niegodni, pozbawieni bywają ceremonii pogrzebowych: lekarze, handlarze mięsa, przekupnie, żywiciele zwierząt, lichwiarze, zaniedbujący swe obowiązki Bramini, robotnicy budujący domy, sadzący drzewa, uwodziciele młodych dziewcząt, rolnicy, pasterze, wynoszący ciała zmarłych. (III. 152 — 167).

„Pożywienie dane przekupniowi napoju sôma staje się szkaradzieństwem; dane lekarzowi staje się ropą; dane lichwiarzowi,—odrzucone bywa przez bogów (co do zasługi). Pożywienie udzielone przekupniom jest bez zasługi i na tym i na tamtym świecie. Pożywienie dane ludziom innych zajęć jest pogardy godne, obraca się im na złe. *(Tamże.* 180 — 181).

2. Przejdźmy teraz do Indyi nowożytnych. Oto mamy w grubych rysach przedstawiony obraz dzisiejszego społecznego i religijnego położenia kraju Braminów. Przedstawimy go podług dzieła znakomitego profesora Uniwersytetu Oksfordzkiego, Monnier Williams'a [1]), który się urodził i większą część życia przepędził w Indyach.

Ledwie w początkach bieżącego wieku udało się rządowi angielskiemu wyrugować zwyczaj ofiarowywania ludzi, składania bogom upatrzonych i wybranych ofiar z pośród ludzi na wojnie w niewolę zabranych. Długo opłakiwali bramini ten zakaz rządowy, a jeden z najuczeńszych braminów mówił do angielskiego kapitana Heerman'a: „Od chwili tej *zmiany* obyczajów podupadła rodzina angielskiego wielkorządcy." „Nie jest-to złe, dodał tenże bramin, nie składać bogom ofiar z ludzi tam, gdzie ich nigdy nie składano; lecz skoro bogowie raz zostali przyzwyczajeni do czci tego rodzaju, gniewają się za jej zaniechanie i przygniatają kraj i jego mieszkańców nieszczęściami wszelkiego rodzaju."

Niektóre plemiona hinduskie, znajdując przeszkodę w składaniu ofiar ze swych więźniów, zastępują je przez trucie tychże więźniów bieluniem. Zdarza się to zwłaszcza u plemienia *Thugs*, które poświęca swe ofiary bogini *Kâli*, będącej uosobieniem zniszczenia i znanej już w epopejach sanskryckich. Szajki tych nędzników, snując się po okolicach, grają rolę pielgrzymów, zawierają przyjaźń z nieszczęśliwym, którego spotykają na drodze i którego przeznaczają na przebłagalną ofiarę dzikiej bogini, zapraszają go do wzięcia udziału w ich uczcie, podczas której podają mu smaczny napój, zaprawiony fatalną trucizną.

W wielu okolicach Indyi bardzo często spotykano morderców płci żeńskiej. I temu nadużyciu położyli koniec an-

[1]) Modern India, by Monnier Williams, London. Trubner. 1879.

glicy; celem tego zwyczaju było w ogóle uwolnienie się od wydatków, ponoszonych przy wydawaniu dziewcząt za mąż. Jednakże praktykuje się on i dziś jeszcze tajemnie w *Punżáb* i w *Rażpatâna*, jak to nasz autor miał sposobność sprawdzić osobiście. Widział on również obok świątyni *Vishnu* wiele owych wozów, które służyły za mordercze narzędzie fanatycznym naśladowcom tego bożka i jego towarzysza w trójcy, *Siva*. Były one tak ciężkie, że szesnastu kół było potrzeba, aby je unieść. W pewnych dniach ciągniono te wozy po ulicach miasta pośród zbitych tłumów narodu, aby tu i owdzie jeden lub drugi jakiś fanatyk znalazł sposobność rzucenia się pod nie.

Inny rys jeszcze: Gdy jaka kobieta długo nie ma dzieci, po wyczerpaniu wszystkich ofiar zwyczajnych, obiecuje bożkowi *Siva* złożyć ofiarę ze swego pierworodnego. Jeśli tym pierworodnym jest syn, ukrywa przed nim swój ślub aż do czasu jego dojrzałości. Wtedy się przed nim zwierza i rozkazuje mu ślub jej wykonać. Nieszczęśliwy, wierząc jej słowom, uważa się za skazanego na śmierć nieodwołalną, i za obowiązanego poddać się losowi, jaki mu zgotowała własna jego matka. Nie mówiąc ani słowa nikomu, przywdziewa pielgrzymie szaty, obchodzi sąsiednie świątynie, poświęcone bożkowi, który żąda jego życia na ofiarę, następnie, w dzień jego uroczystości wstępuje na poświęconą temu bożkowi skałę i z jej szczytu rzuca się w przepaść, gdzie się na szczątki rozbija. Zdarza się niekiedy, że za pierwszym razem nie staje mu odwagi. Widziano nawet takich, którzy zaledwie w trzecią z rzędu uroczystość bożka spełnili wyrok losu; w tym razie jednak cały przeciąg czasu, dzielący ich od chwili ostatecznej, bywa poświęcany całkowicie pielgrzymkom i pokucie. Taki religijny samobójca zowie się *Bhrigu-pata;* wspominamy tu nazwę tę dla tego, że ponieważ należy ona do poprawniejszego sanskrytu, przeto świadczy, iż mowa tu o obyczajach ludów hinduskich, poddanych władzy braminów.

I przeciw temu również zwyczajowi walczyli anglicy; bezskuteczne początkowo ich usiłowania wzmocniła niespodziewana pomoc w postaci cholery. Żeby dojść do pożądanego celu, zdobywcy Indyi przedewszystkiem zakazali odbywania wielkich uroczystości na cześć boga *Siva*, podczas których właśnie odbywały się te samobójstwa. Ponieważ cholera wybuchła podczas jednej z takich uroczystości, przeto ludność uważała strasznego gościa za posłannika bożego, nakazującego swym wiernym posłuszeństwo rozkazom *białego człowieka.*

Znamy również walkę od wielu lat podjętą przez rząd wielkobrytański przeciw okrutnemu zwyczajowi samobójstwa wdów na płomiennym stosie swego małżonka.

Długi czas wahali się anglicy zwalczać otwarcie ten zwyczaj, przypuszczali bowiem, że jest on ściśle złączony z wierzeniami religijnemi; bramini przytaczali jakiś tekst z ksiąg Vedów, który się zdawał wkładać na wdowy ten straszny obowiązek. Lekceważyć zaś Vedy znaczyło tyle, co wywoływać powszechne powstanie bramińskich plemion. To też nie małą było niespodzianką dla europejskich rządców w Indyach, gdy badania nad sanskrytem i nad świętemi księgami Hindusów okazały, że bramini zmienili byli tekst ksiąg, by otrzymać zdanie, nauce ich przychylne. I któżby uwie-

rzył? Jedno *n* podstawione na miejsce *r* stanowiło o całej tej sprawie; a przecież niemasz nic nad to prawdziwszego. W księdze X w śpiewie 18, wierszu 17, jest powiedziane:

„*Imâ nâris avidhavâs supatnîs... â Visantu; anasravo, anamîvâs sûratnà a rohantu janayo yônim agre.*“ Co znaczy: „Niech te kobiety, nie wdowy, szczęśliwe małżonki, zbliżą się (do ofiarnego stosu); niechaj bez łez, bez smutku, przystąpią ku ołtarzowi na czele (orszaku).“ Wskutek zmiany wyrazu *agrê* (na czele) na *agnê* (ognia) otrzymywano znaczenie takie: „niechaj wstąpią na ołtarz ognia,“ co znów tłómaczono w ten sposób: „niechaj się rzucą na stos.“

Wiemy, jak liczne były te ofiary. W samym Bengalu liczono ich w ciągu jednego tylko roku aż 839. Dziś wdowy bywają w ogólności oszczędzane, ale życie pędzą w pogardzie i w nędzy, a schronienia zakonnic katolickich bywają przepełnione temi biednemi stworzeniami, dla których współrodacy mają tylko uczucia pogardy i wstrętu.

Mniej znany jest również przez anglików zwalczany zwyczaj zakopywania żywcem trędowatych, jak również zwyczaj pewnych fanatyków, którzy się dobrowolnie żywcem zakopują w ziemię w celu otrzymania przez tę chwilę, kiedy będą jeszcze żyli pod ziemią, ześrodkowania myśli na przedmiocie boskim oraz zawieszenia wszelkiego stosunku pomiędzy duszą a ciałem przez skupienie religijne. Pojęcie to rodzi się u nich z zasady *yôga* czyli zjednoczenia z bogiem. Prawdziwy *yôgui* czyli zjednoczony z bóstwem nie powinien wcale oddychać, ani spełniać ani pozwalać spełniać na swem ciele jakiegokolwiek życiowego czynu; tym sposobem zatapia on swą duszę w Wielkiem-Wszystko. Nazywa się to *samâdh*, od sanskryckiego wyrazu *samâ-dhi* ześrodkowanie myśli, a dobrowolne pogrzebanie się w ziemi nosi tę samą nazwę.

Miasto Benarès było również świadkiem innego rodzaju scen nie mniej wstrząsających. Setki pielgrzymów ze wszystkich stron Indyi przybywały nad rzekę świętą, aby w niej śmierć znaleść i tym sposobem zbawienie sobie zapewnić.

Zaopatrzeni w dwa obszerne gliniane naczynia po obu stronach ciała, posuwali się w rzekę; z początku próżne te naczynia podtrzymywały ich; następnie przechylali wyższą ich część ku dołowi, woda przenikała do naczyń, napełniała je, zatapiała pielgrzyma i tym sposobem wciągała go do szczęśliwej wieczności. Dziś policya angielska czuwa nad brzegami rzeki w pobliżu miast, ale niepodobna strzedz całej rzeki, a tymczasem jeszcze nawet na kilka mil od miasta przyjmuje rzeka pielgrzymów, by ich przenieść do szczęśliwej wieczności.

Podstępy, do jakich się uciekają ci biedni Indyanie, aby ujść baczności swych zbawców, ułatwiają im często przeprowadzenie swych niecnych zamiarów; pomagają im w wykonaniu tego aktu religijnego liczni ich przyjaciele, którzy wskazują im ścieżyny, kopią ziemię i przykrywają nią pobożnego.

Chcecie może wiedzieć, jakie sprowadza skutki to ludzkie postępowanie rządu brytańskiego i trudów, jakie sobie zadaje, by zachować życie tylu nieszczęśliwym? Wspomniany wyżej autor poucza nas o tem w paru wyrazach: Ludność tak dalece jest

rozirytowana, że groźby jej poważnie zaczynają niepokoić władze miejscowe.

Nigdy żadna wdowa nie wychodzi za mąż powtórnie, choćby nawet w dziesiątym roku życia wdową została. Wszystkie miasta, wszystkie wioski, wszystkie domy pełne wdów, skazanych na ciężkie dni żałoby i opuszczenia. Bardzo opłakane ich życie, tak samo jak życie trędowatych, jest rodzajem ciągłej śmierci, i wiele z nich zgodziłoby się chętnie na spalenie się żywcem, aby zakończyć te powolne męczarnie życia. Niedawno spaliła się na ciele swego małżonka wdowa po *Yung*'u *Bobadun*'ie.

Mnóstwo dziewcząt wyrwanych z ojcobójczej ręki ich ojców, jak również mnóstwo trędowatych, których policya strzeże od *Samâdh*'i, przyczynia anglikom wiele poważnych i z dnia na dzień wzrastających kłopotów. Muszą tu i ówdzie zakładać całe wsie dla trędowatych, i podnosić podatki na ich utrzymanie.

Możeby kto chciał przyznać wyższość braminizmowi nad chrystyanizmem odnośnie do sposobu odpuszczania grzechów. Katolicyzm wymaga szczerego żalu, silnego postanowienia więcej nie grzeszenia, użycia środków ostrożności, ucieczki od okazyi grzesznych i t. p. rzeczy, a oprócz tego jeszcze szczegółowej spowiedzi. Braminizm zaś prędzej się załatwia z grzechami ludzkimi, a ten sposób postępowania świadczyć ma o wysokim stopniu cywilizacyjnym; dowodem są sceny w rodzaju opowiedzianej przed chwilą, które się często powtarzają:

W Benaresie znajduje się rodzaj rezerwoaru wody cuchnącej, dziesięć stóp szerokiego, dwadzieścia stóp długiego i cztery stopy głębokiego. Powiadają, że cuchnący płyn, który go wypełnia zwany *Skanda Pùrana*, pochodzi z wydzielin ciała *Vishnu*. Pewnego dnia zatrzymał się ten bóg przy wyschłym rowie i spuścił weń wydzieliny boskiego swego ciała. Studnia ta nosi nazwę *Mani Karnikâ* (od kamienia kolczyków), gdyż pewnego razu bóg *Siva*, przechodząc około tego miejsca i spoglądając na dzieło *Vishnu*, został przejęty tak nadzwyczajnem uczuciem podziwu, że ciało jego gwałtownie zadrżało, a ruch ten sprawił, że z lewego ucha spadł zdobiący je kolczyk. Studnia ta zowie się także *Mukti Kshetra* (pole uwolnienia), albo *Pùrna sukhakara* (która daje prawdziwe szczęście), z następującego powodu: Cztery rzędy stopni otaczają płynną powierzchnię studni; codziennie tysiące pielgrzymów schodzą po tych stopniach i rzucają się do wody. Pogrążają się w niej po kilka razy, podczas gdy ustanowieni w tym celu bramini dopełniają ablucyi, wylewając potoki wody na ciała wychodzących ze studni, i powtarzając liczne formuły modlitw. Nad studnią tą pochylają się dwie olbrzymie statuy *Vishnu* i *Siva;* pielgrzymi oddają im cześć, dotykając czołem powierzchni kąmienia. Dokonawszy tego, wychodzą ze studni z ciałem nieczystą wodą zbrudzonem, ale z duszą całkowicie oczyszczoną, przekonani, że grzechy ich, jakkolwiek byłyby wielkie, pozostały w tej studni.

W temże mieście znajduje się inny rezerwoar nie mniej od poprzedniego sławny, zwany *jnânâ vapi*, czyli studnią wiedzy. Woda w tej studni jest czysta sama w sobie, ale ofiary ustawicznie przez wiernych do niej wrzucane czynią ją tak nieznośnie cuchnącą, że Williams ani chwili nie mógł się zatrzymać na

brzegu, aby zbadać wewnętrzne kształty tego rowu. Nie przeszkadza to wszakże setkom pielgrzymów przybywać tu codziennie, aby z rąk bramina przyjąć naczynie tej wody, którą następnie obmywają swe ciało lub piją bez żadnego obrzydzenia. Skutek tego napoju ma być ten, że nie tylko obmywa on duszę od grzechów, ale nadto wprowadza ją w istotę bożą. *(Dz. cyt.* str. 66—68).

I dlaczegóżby nie? Wszak na mocy zasad panteizmu cuchnąca woda jest emanacyą istoty bożej, istoty powszechnej; jak każda rzecz inna może i ona służyć do ponownego wprowadzenia istot, pozornie między sobą różnych, do źródła ich i rzeczywistego ich istnienia.

Zresztą, dla zachowania swej powagi w Indyach bramini do świątyń swych przyjęli wszystkie bogi, jakie tylko aryjska i drawidyjska wymyśliła wyobraźnia. Kapłani katoliccy, przeciwnie, oddają swą władzę i swe życie dla utrzymania prawdy w całości. Jedna chwila słabości woli byłaby uwolniła duchowieństwo francuskie od topienia żywcem i od kul wielkiej rewolucyi, a księży niemieckich od wygnania i ubóstwa. Ale nawet cierpienia śmierci nie mogły wymódz tego, czego zabraniało sumienie.

Zupełnie inne było cywilizacyjne postępowanie mądrych hindusów. Religia nie ma nawet nazwy w Indyach, gdyż dopuszcza wszelkie religie, jakkolwiek byłyby one potworne. Religia ta każdemu przybyszowi otwiera swe wrota, powiada Williams, byleby tylko przyznawał przewagę braminów i zachowanie pewnych prawideł odnośnie do kast, do małżeństw, do zajęć i pokarmów. Tym sposobem przyjęła ona wszystko, aż do fetyszyzmu tuziemnych negrów, aż do ich równie zabobonnych jak okrutnych praktyk. Bramini nie wahali się do religijnych praktyk swych uczniów dopuścić czci ryb, węży, kamieni i drzew. Wielu z nich wyznało znakomitemu profesorowi Williams'owi, że większość ludu czci rzeczywiście bałwany i fetysze (str. 91).

Prawo kastowe, z którego braminizm uczynił najwyższą swą zasadę, przyniosło rezultaty w najwyższym stopniu ujemne dla fizycznego, umysłowego i moralnego rozwoju ludu indyjskiego, a to przez trzy główne swe rozporządzenia, dotyczące przedwczesnych małżeństw, zakazu mieszania się rodów, oraz tajemnicy, jaką prawo rzeczone otacza życie domowe.

Przedwczesne małżeństwa sprowadzają nieobliczone nieszczęścia. Szkoły indyjskie, które zwiedzał Williams, w wyższych swych klasach liczyły więcej niż połowę dzieci, będących już ojcami rodziny. Główną troskę rodziców nie stanowi bynajmniej wychowanie dzieci, lecz wczesne ich małżeństwo dla zapewnienia sobie potomstwa, które ma im sprowadzić szczęśliwość niebieską. Gdy się zostaje matką w dwunastym a ojcem w szesnatym roku życia, to bardzo trudno utrzymać czerstwość ducha i ciała, albo męztwo charakteru zarówno u ojców jak u synów; mogą oni być dojrzali, ale brak im sił fizycznych i moralnych.

Małżeństwa te mają jeszcze i ten skutek, że nadmiernie pomnażają ludność, podtrzymują wieczną nędzę i przygotowują widmo głodu.

Znane są zresztą skutki endogamii; zbadali je dostatecznie fizyologowie. Jeśli przypadkowe związki między krewnymi spro-

wadzają przerażające rezultaty, to cóż dopiero być musi, gdy związki takie stanowią system i obowiązkowy obyczaj? To też, według zdania naszego autora, prawdziwie opłakany jest wpływ tych małżeństw na rozwój umysłowy Indyan.

Lecz co uważa tenże Williams za rzecz jeszcze straszniejszą, to zamykanie kobiet i owa tajemnicza zasłona, jaka pokrywa życie rodzinne. Nikt wiedzieć nie może, co się dzieje w domu indyjskim, nikt z osób obcych progów jego przekroczyć nie może, nikt nie może uchylić okrywającej go zasłony. Tam, pod osłoną władzy bez granic rozwijać się mogą zbrodnie, uchylające się od kar sądowych i wytwarzać wszelkiego rodzaju sromoty. Ciemne, wadliwe duchem i ciałem matki wychowują tam dzieci, zarówno słabe i nędzne, jak one same; stąd pochodzi właśnie owo zwiędnięcie i upadek znacznej części plemion indyjskich (str. 137). „Jakkolwiek tu i owdzie spotykają się jeszcze ludzie pełni sił umysłowych, to jednak rzecz pewna, że indyanin posiada układ mózgu tak słaby, skłonności tak przeciwne wszelkim porywom umysłu, nałogi tak niezdrowe i straszne, że nie jest on zdolny zrozumieć najprostszych danych i przyjąć cośkolwiek do zasobu swych pojęć moralnych. Jest on zupełnie nie zdolny do zrozumienia konieczności stosowania zasady do praktyki. Wszelkie rozumowanie jest po nad jego siły i niepodobna odeń otrzymać zwykłego i prawdziwego przedstawienia wypadków oraz najpospolitszych faktów“ (str. 141). Oto co podaje Monnier Williams. Taka to jest cywilizacya bramińska. Któżby tedy śmiał poważnie ją porównywać z cywilizacyą chrześcijańską? *(Harlez).*

X. W. S.

CZARY. — Czarami czyli czarnoksięztwem w ścisłem znaczeniu wyrazu nazywamy wywoływanie *za pomocą złego ducha* skutków dziwnych i siły natury przewyższających. Istnienie tego rodzaju czarów zaprzeczyć się nie da, aczkolwiek w większości wypadków, zwanych pospolicie czarami, działać mogą inne niż dyabeł czynniki, a mianowicie, ukryte lub dla ogółu niezrozumiałe siły natury, zręczność lub oszustwo działającego czarodzieja i t. p. Wszystko tedy, co się nie da wytłómaczyć ani cudownem działaniem Boga, ani prawami natury, ani zręcznością czarodzieja, należy przypisać działaniu złego ducha, czyli właściwym czarom. Takie jest dziś przekonanie teologów katolickich pomimo różnych zeszłowiecznych teoryi.

Powszechna wiara ludów w złowrogą dla człowieka skuteczność czarów wywoływała liczne, zwłaszcza w XVI i w XVII wieku, nadużycia i gwałty, jakich się dopuszczano na osobach, podejrzywanych o stosunki ze złemi duchami. Stąd pochodzą owe okrzyczane a najczęściej krwawe procesy przeciw czarownicom, wywołujące w nas słusznie uczucia oburzenia przeciw ówczesnej ciemnocie, i uczucia litości dla nieszczęśliwych jej ofiar.

Zanadto jednak daleko w uczuciach oburzenia posuwają się ci, co stawiają zarzut Kościołowi, jakoby to jego nauka o dyable stała się przyczyną wiary w czarnoksięztwo i wszystkich płynących zeń następstw. Że zarzut-to niesłuszny, wykażą cztery punkta, które poniżej, oparci na danych ściśle naukowych, rozbierzemy.

1. ***Czary i czarnoksięztwo nie są wynikiem chrystyanizmu.*** Zasadniczą myślą religii wszystkich ludów i wszystkich czasów jest opar-

ta na objawieniu wiara w istnienie królestwa złych duchów, prowadzących nieubłaganą i gwałtowną walkę przeciw królestwu bożemu, to znaczy przeciw człowiekowi, wiarą i czynem Bogu służącemu. Atoli wiara w czary i późniejsze procesy czarownic są wykrzywieniem i przesadą tego właśnie prawdziwego religijnego pojęcia. Kto nie z tego stanowiska zapatruje się na czary i czarnoksięztwo, kto wogóle przeczy istnienia złych duchów i możliwości wpływu ich na człowieka, ten ani początku czarów nie wyjaśni, ani stanowiska Kościoła względem nich nie zrozumie.

Już przed chrystyanizmem i poza nim istniało podobne skrzywienie pojęć, oraz fantastyczna i zabobonna przesada w wierze w złe duchy. Objawiała się ona pod rozmaitemi postaciami i nazwami: magii, astrologii, nekromancyi, teurgii, czarów i czarnoksięztwa. Wspomnijmy tu tylko dzieje wszystkich wschodnich narodów, począwszy od Egipcyan i zabobonnego ich kultu Izisa i Ozirisa, oraz wiary ich w amulety, a skończywszy na greckich i rzymskich wyroczniach i czarnoksięskich ich księgach.

Rzymianie wierzyli w tajemnicze środki lecznicze i w zioła czarodziejskie [1]); Mojżesz chroni żydów od zakażenia zabobonami pogan przez surowy zakaz sztuki czarnoksięskiej („Deuter.“ 18, 10 nst.) Poganizm i czarnoksięztwo, słusznie powiada Uhlhorn [2]), są nierozerwalnie ze sobą złączone. Cały poganizm jest przesiąknięty czarnoksięztwem. Wszędzie napotykamy wiarę w zażegnywaczy powietrza, pól, umarłych, — wiarę w przemianę ludzi w zwierzęta i t. p. Poganizm żyje w ustawicznym niepokoju. Lęka się wszelkiego dźwięku, wszelkich wróżb, złowieszczych spojrzeń, larw, zmór, widm. Dla tego też pełno tam odżegnywaczy, którymi się poganizm od złego zasłania; poganizm zastosował w swych praktykach cały system środków obronnych. W szczególności wielką u niego mają wagę amulety, któremi się poganin od stóp do głów obwiesza. Można powiedzieć, że cała wspaniałość starożytnego świata stała się jednym rzeczywistym szabbatem czarownic. A zatem tylko gruba nieświadomość może w chrystyanizmie dopatrywać źródła lub głównego poplecznika czarnoksięztwa.

Prawda, że wypadki czarnoksięskich praktyk zdarzały się nieraz i pod panowaniem chrystyanizmu, wszakże nie jako właściwy jego wytwór, lecz tylko jako spadek i pozostałość po czasach pogańskich,—czarnoksięztwo zawsze stało w wyraźnem przeciwieństwie do nauki chrześcijańskiej. Już książę Apostołów, Piotr św. zwalczał Szymona Czarnoksiężnika, a św. Paweł dotknął ślepotą czarnoksiężnika Elymasa, Kościół zaś cały, podtrzymując wiarę w istnienie złych duchów, jak również dokładniej z czasem opisując sposób i zakres oddziaływania tychże na świat i ludzi [3]), wszelkie na tym polu zabobonne latorośle energicznie wycina [4]). A jeżeli później władze kościelne posuwały się niekiedy zanadto daleko

---

[1]) Virgil. Eclog. VIII.

[2]) Der Kampf. d. Christenthums mit d. Heidenthum. 3 Aufl. str. 289.

[3]) Prw. Cathech. Roman, p. IV, c. XV. qu. 5, 7, 8. — *Simar*, Der Aberglaube. — *Schneider*. Der neuere Geisterglaube. — *Fehr*. Der Aberglaube i. d. Katb. Kirche im Mittelalter.

[4]) Prw. Rozporządzenia papieskie przeciw czarnoksięztwu u *Boehmera* Corp. jur. can. Appendix. p. 171 ss.

w procesach przeciw czarnoksięztwu, zawsze czyniły to nie w innej intencyi, tylko celem zwalczania tego zabobonu.

2. ***Sprawy czarownic i procesy przeciw nim prowadzone nie są wynalazkiem papieży i katolickiego Kościoła średnich wieków.***

Kurtz, pisarz w tym względzie wcale nie podejrzany, tak mówi o tej sprawie: „Aż do początku XIII w. wielu nauczycieli kościelnych walczyło przeciw pojęciom ludowym o czarach, czarnoksięztwie i innych sztukach dyabelskich, a cały szereg synodów prowincyonalnych uznawał je za czyny pogańskie, grzeszne i heretyckie [1]). Również i Dekretały Gratiana (§ 99, 5) zawierają odnośny do tej sprawy kanon, który zobowiązuje duchowieństwo do pouczania ludu o nicości wiary w czarownice i niezgodności jej z wiarą chrześcijańską.“ Właśnie to ten wyszydzany Grzegorz VII tak energicznie powstawał przeciw zaszłym r. 1074 w Niemczech zabójstwom czarownic, jak również z niemniejszą stanowczością wystąpił przeciw królowi Danii o sądy czarownic, piętnując je jako czyny nieludzkie i barbarzyńskie *(immanitas barbari ritus, Lib. VII, epist. 21)*; już wtedy widać zdarzały się *czasem* procesy przeciw czarownicom; ale zarówno ze względu na te procesy, jak wogóle w sprawach podobnych, trzeba przyjąć za zasadę, że kary w różnych czasach przez Kościół na czarowników naznaczane, „aż do trzynastego wieku *ograniczały się na środkach dyscyplinarnych i na wyłączaniu winnych ze społeczeństwa kościelnego*,“ — zawsze jednak z dostatecznem *pouczeniem* winnych o przewrotności magii. „Aż do czasu właściwych procesów przeciw czarownicom, ograniczał się Kościół na wymienionych wyżej sposobach karania, a *nigdy się nie odwoływał o pomoc do ramienia świeckiej sprawiedliwości w celu krwawego skarcenia winnych* [2]).

Synody prowincyonalne polskie, począwszy od XIII w. stosowały wyłącznie kary kościelne przeciw t. zw. czarodziejstwu, pomimo, że do spełnienia czarów świętokradczo używano rzeczy nieraz najświętszych, jak olejów św. i Najśw. Sakramentu. Dopiero za najświetniejszych czasów protestantyzmu, a przed wprowadzeniem do Polski Jezuitów, sejm w r. 1543 oddaje sprawy o czary sądom duchownym, a że czarodziejstwo zwykle było wykonywane z krzywdą bliźniego, przeto sprawami o czary zaczęły zajmować się i sądy świeckie *(Vol. Leg.* I, f. 588, §. *Differentias)*. Odtąd zaczynają się właściwe procesy o czary w XVII w. w Polsce prowadzone *wyłącznie* przez ludzi *świeckich*.

Niesłusznie przeto obwiniają *Inkwizycyę* o wprowadzenie i popieranie procesów przeciw czarownicom. Początkowo inkwizycya bardzo mało zajmowała się tymi procesami. Alexander IV zabronił nawet inkwizytorom wdawać się w karanię osób oskarżonych o magię, a Jan XXII pozwolił takie tylko przyjmować sprawy czarownic, z któremi łączyłaby się herezya [3]).

---

[1]) Kirchengeschichte, I, 2, 281.
[2]) *Baumgarten.* Die deutschen Hexenprocesse. str. 7 nst.
[3]) Prw. *Hergenröther.* Kathol. Kirche u. christ. Staat. — Nowe wydanie, str. 444.

3. ***Właściwy czas procesów przeciw czarownicom przypada nie na Wieki Średnie, ale na czas powstania nowożytnych pojęć, na wiek Odrodzenia i „Reformacyi."*** — Dawniej ścigano karami kościelnemi tylko czarnoksięztwo *połączone z kacerstwem;* w drugiej połowie XV wieku i później niekiedy dawały się słyszeć skargi, najczęściej z obawy kacerstwa, przeważnie na „sojusz z szatanem i poufałe z nim obcowanie" [1]). Według ówczesnej ogólnej wiary ludu, czarownicy i czarownice zastawiali dyabłu swe dusze i wieczne zbawienie, a w zamian za to otrzymywali odeń siłę nadprzyrodzoną i tajemnicze środki, tak że mogli rozkazywać żywiołom, burze sprowadzać, skarby wynajdywać, szkodzić na wszelkie sposoby ludziom, zwierzętom i płodom ziemnym, samych siebie mogli przeobrażać, zaspakajać swe namiętności: pychy, chciwości, zmysłowości, a pod tym ostatnim względem mogli nawet z samym złym duchem grzeszne stosunki miewać (jako incubus i succubus). Wszystkie czarownice, których większa część była rodzaju żeńskiego, jako, zdaniem ludu, najbardziej podatnego do takich z dyabłem relacyi, miały zostawać ze sobą w tajemniczym związku poznawać się po umówionych znakach, do swych sztuk czarodziejskich miały się posługiwać maścią, przyrządzoną z tłuszczu niemowląt oraz ze zwierzęcego i roślinnego soku; w t. zw. szabbat czarownic miały się one z błyskawiczną szybkością zlatywać po powietrzu na miotłach, widłach i wiłkołapach do miejsca wspólnych zebrań, (w Polsce Łysa Góra, w Niemczech Brocken albo Blocksberg, w Szwecyi Blokala, we Włoszech Barco di Ferraro i t. d.), i tu noc przepędzać na dzikich tańcach wokoło tronu Belzebuba, na hulaszczej uczcie i haniebnych miłostkach [2]).

Powszechna i silna wiara w te przywidzenia jak również opowiadania o takich szabbatach czarownic, podawane przez ludzi bardzo poważnych, każą przypuszczać, że tej wiary i opowiadań rzeczywistą podstawę stanowiły nocne bachanalie, podczas których bogaci a rozpustni ludzie, mądrze wyzyskujący wiarę ludu, nadużywali dziewcząt i kobiet [3]). Na usprawiedliwienie owych czasów można powiedzieć to, że wówczas nie rozumiano wielu zjawisk, które dziś naturalnym dają się wyjaśnić sposobem, i dla tego usiłowano je sobie wytłómaczyć przez sojusz złych ludzi z szatanem. który, zgodnie z nauką chrześcijańską, krąży wokoło i czyha na zgubę człowieka.

Kościół nigdy nie wypowiedział swego zdania o wierze w czarownice. Tylko, jakeśmy rzekli, w prawie kanonicznem znajdujemy pewne kary kościelne za kacerstwo, połączone z czarnoksięztwem. Takie jedyne czarnoksięztwo już od początku średnich wieków było uważane na równi z herezyą, jako t. zw. *crimen mixtum*, i dla tego też było karane nietylko przez Kościół, ale i przez państwo. Podczas gdy synody wygłaszały ekskomuniki na czarnoksięzników, prawodawstwo państwowe wzięło w swe ręce sprawy czarownic, i przy epidemicznie panujących w XVI i XVII w. sądowych

---

[1]) *Roskoff.* Gesch. des Teufels, II, str. 213 nst.

[2]) Prw. *Aschbach.* Kirchenlexicon. III, 256. — *Görres:.* Mystik. IV, 2, 651. — *Horst.* Dämonologie. Zauberbibliothek. — *Soldan.* Gesch. d. Hexenprocesse. Neu bearb. v. *Heppe.*

[3]) *Jean Paul.* Flegeljahre. II, 85.

procesach o czary, samowolnie i okrutnie srożyło się przeciw biednym swym ofiarom torturą, sztyletem, ogniem i mieczem.[1]) Tak często a niesłusznie napadana bulla Innocentego VIII z dnia 9 Grudnia 1484 r. o czarownicach *(Summis desiderantes affectibus)*, chce tylko zastrzedz powagę urzędów duchownych w przedmiocie postępowania prawnego przeciw heretykom, chce ich przekazać sądom duchownym i tym właśnie sposobem przerwać samowolę, zaprowadzoną przez sądy świeckie. Samo czarnoksięztwo jest tu tylko okolicznościowo wspomniane. A zatem nie jest prawdą, aby ta bulla miała wprowadzić procesy o czary.[2])

W kilka lat później (1489) ukazała się książka „*Malleus maleficarum*," „Młot na czarownice," przez dwóch ówczesnych inkwizytorów dla Niemiec, Dominikanów Sprengera i Institora napisana, a papiezką i cesarską approbatą zaopatrzona.[3]) Traktuje ona w trzech częściach o istocie czarnoksięztwa, o zwyczajach czarownic i o kościelnych środkach zaradczych przeciw czarnoksięztwu, wreszcie o postępowaniu prawnem przeciw czarownicom. „Młot na czarownice," zarówno jak ci, co go napisali i aprobowali, stał się później przedmiotem najgwałtowniejszych napaści. Zapewne, nie chcemy się narzucać na obrońców smutnej tej książki, aleć to chyba rzecz nie dość sprawiedliwa, sądzić ją ze stanowiska pojęć XIX wieku. Trzeba raczej zważyć, że ona była napisana wyłącznie pod wpływem ówczesnej wiary ludu, i, jak to sami jej autorowie przyznają, w całości zaczerpnięta z dawnych pisarzy, a zatem treścią swą stara i tylko w zestawieniu oddzielnych uwag nowa.[4]) Również zapominać nie należy, iż autorowie jej najlepszemi byli ożywieni chęciami, że, jakkolwiek książka ta wywarła wielki wpływ na ówczesną praktykę sądową, w gruncie rzeczy jednak podstawę sądowego postępowania, podanego przez „Młot na czarownice," stanowiły zasady ówczesnego — bardzo surowego wprawdzie — prawa kryminalnego zarówno w Niemczech jak indziej.[5]) Sprawiedliwą i uzasadnioną ocenę „Młota na czarownice" podaje Görres (*Mystik*. IV. 2, 585), nazywając ją „książką czystą i w swych dążnościach nienaganną, ale na niedostatecznem doświadczeniu opartą, nie zawsze krytyczną i dla tego często przechylającą się do rygoryzmu." Jak więc „Młota na czarownice" nie można czynić odpowiedzialnym za okrutne wykonywanie przez poszczególnych sędziów zasad karnych powszechnie wówczas przyjętych, tak samo, a nawet mniej jeszcze, czynić można winną papiezką i cesarską approbatę tej książki za szczegóły postępowania sądowego, na „Młocie" opartego, lub też za okrucieństwa, spełniane w ogóle przy procesach czarownic,[6])

---

[1]) Ob. *X. Nowodworski.* Encykl. Kośc. t. III. *Czarodziejstwo w Polsce.*

[2]) Prw. pouczające pisemko *Dr. Sautera, Die Hexenbulle 1484.* Die Hexerei mit besonderer Berücksichtigung Oberschwabens, Eine kulturhistorische Studie. Ulm. 1884.

[3]) Przełożył ją na język polski pod powyższym tytułem Stanisław Ząbkowicz. 1614.

[4]) *Soldan.* Gesch. d. Hexenprocesse. str. 214.

[5]) Prw. Sachsenspiegel. II. 13 § 7 (Feuertod), oraz Karola V Halsgerichtsordnung, art. 109

[6]) Prw. *Diesenbach.* Der Hexenwahn vor und nach der Glaubenspaltung in Deutschland. Mainz. 1886. str. 222 nst.

To wszystko dowodzi, że *nie Średnie Wieki, nie papieże, nie Kościół katolicki* wprowadził i popierał procesy przeciw czarownicom, i co za tem idzie, że nie jego też czynić trzeba odpowiedzialnym za okrucieństwa, dokonywane w późniejszych czasach. Na poparcie powyższego twierdzenia przytoczymy jeszcze *pewne fakta*, które przeciwnicy nasi zazwyczaj chętnie pomijają. Hergenröther dowiódł [1]), że wiara w czary szerzyła się nie tylko na Zachodzie, ale także i na Wschodzie, a kary za czarnoksięztwo i tam były w użyciu. Jeżeli zaś z jednej strony zwierzchnicy kościelni pod powolnem działaniem ducha czasu stawali się winnymi ciężkich wykroczeń, to z drugiej strony nie należy zapominać, że także wielu księży padło ofiarą tego ludowego zabobonu, że wszędzie i zawsze bywali gorliwi dusz pasterze, którzy wielu obronili od podejrzenia i oskarżenia o czary, którzy towarzyszyli i pociech religijnych udzielali ofiarom, prowadzonym na stosy i na tortury, którzy z całą siłą powstawali przeciw samym nawet procesom o czary; pamiętać trzeba dalej, że w r. 1657, kiedy zabobon ten był jeszcze w pełnym rozkwicie, *instrukcya papiezka*, rozpoznając błędną procedurę sądową, wprowadziła do niej pewne złagodzenia i sprawiedliwszy przebieg jej nadała [2]), że wreszcie w Rzymie nigdy żaden kacerz nie był prawodawczą powagą papieża śmiercią ukarany i ani jedna czarownica nie była spalona. [3]) I dla tego to Görres ma zupełną słuszność, gdy mówi, że papieże „zwykle umiarkowanie i łagodnie postępowali."

4. ***„Reformacya" sama przez się ani nie zwalczyła procesów o czary, ani nawet drogi nie utorowała do ich złagodzenia lub zaniechania.*** — Przyznaje to wspomniany wyżej protestancki historyk Kościoła Kurtz *(Kircheng.* str. 282): „Reformacya XVI w. niestety żadnej nie zaprowadziła zmiany w tem strasznem postępowaniu, które raczej w XVII w. dopiero dosięgło najwyższego rozwoju." Podobnież mówi Soldan, najznaczniejsza w tej sprawie protestancka powaga: „Nawet reformacya nie złamała tej choroby. Luter, Zwingli, Kalwin, Henryk VIII walczyli przeciw większym i mniejszym narośłom (!) księżostwa (Pfaffenthums); najdziwaczniejszej z nich i najkrwawszej — procesów o czary *żaden reformator* zdemaskować nie potrafił, owszem protestanci z katolikami szli w zawody w tej bezmyślnej prześladowczej zaciekłości" [4]). Rozmaicie też usiłowano wytłómaczyć fakta, wyraźnie przytoczone przez protestanta *Thomasius'a*, dowodzące, że obawa czarów i prześladowanie czarownic srożyło się właśnie najwięcej i trwało najdłużej w czasach reformacyi i przeważnie w protestanckich okolicach. Jedni przyczynę tego dopatrują w antychrześcijańskich dążnościach renesansu i reformacyi, szczególnie zaś w zgubnym wpływie surowego prawa rzymskiego *(Hergenröth. Kirchengesch.* II. str. 653), skutkiem którego

---

[1]) Kath. Kirche u. christl. Staat. N. Ausg. str. 445.

[2]) Z polecenia Flor. Kaz. Czartoryskiego, biskupa kujawskiego r. 1682 w Gdańsku przedrukowana i listem pasterskim tegoż bpa przeciw procesom czarownic zaopatrzona. (Ob. *X. Nowodw.* Enc. Kośc. *Czar. w Pol.* t. III.

[3]) Prw. *Spedallieri.* Analisi dell'esame critico etc. cap. 10. art. 9. § 5.

[4]) *Baumgarten.* Die Deutschen Hexenprocesse. str. 23.

[5]) Thes. de crim. mag. § 2, 6, 46, 47.

ludność odwykła od znajomości praw ojczystych, procesy wykrętami przedłużano w nieskończoność, upowszechniono okrutną torturę i na miejsce ducha chrześcijańskiego niepostrzeżenie wprowadzono ducha pogańskiego; przedstawiciele zaś tego ostatniego, rzymscy juryści, trzymając się ściśle postanowień *de maleficiis* i, z barbarzyńską surowością stosując je do czarownic, okazywali się nieskończenie bardziej od teologów zaślepionymi, bezwzględnymi, upartymi i wytrwałymi.“ [1]) Nie chcemy tu dalej dochodzić, o ile uzasadnione jest zdanie samych protestanckich pisarzy, (Prw. *Aschbach.* op. cit. II. str. 259), że reformacya sama przez się wiarą swą w materyalną siłę dyabła nad ludźmi i nad światem wzmocniła podstawę procesów przeciw czarownicom, a twarde teorye protestanckiego systemu religijnego znakomitym były zasiłkiem dla dalszego rozszerzania się zabobonu. W każdym jednak razie zasługują na uwagę zdania innych uczonych o osobistem stanowisku i wpływie reformatorów na tę sprawę. Odsyłamy tu czytelników do niektórych pisarzy protestanckich, jak *Mentzel* (Neuere Geschichte d. Deutschen, III. str. 65). *Lecky*, (Gesch. d. Ursprungs n. Einflusses der Aufklärung in Europa), *Walter-Scott*, (Demonologie and Witcheraft), *Pitcairn*, (Criminal Trials of Scotland), jak również do cytowanych już wyżej autorów Soldana i Horsta.

Przedewszystkiem o samym *Lutrze* wiadomo, że niesłychanie lekkomyślnie wierzył w dzieci i podrzutki dyabelskie, które, jego zdaniem, topić należało, [2]), oraz w stosunki czarownic z dyabłem; wiadomo, że Luter z całą stanowczością żądał karania czarownic, które gotów był, jak mówił, *własną ręką podpalać* [3]). O *Kalwinie* i *Kalwinach* powiada wyraźnie Walter-Scott (L. c. Letter 8), że oni „najbardziej ze wszystkich niewzruszenie wierzyli w istnienie czarów.“ *Beza* nawet wyrzucał parlamentowi francuskiemu, że jest zanadto opieszały w prześladowaniu czarownic. — Możemy zatem śmiało wierzyć temu, co utrzymuje tenże katolicki pisarz, że im więcej się szerzył kalwinizm w Anglii, tem bardziej wzrastała ilość procesów przeciw czarownicom.

Że z reformacyą w Niemczech wzrosły zabobony, czarnoksięztwo i gusła, dowodzi między innymi protestant Thomasius [4]). W ostatnich czasach dowodził tego Döllinger [5]), który między innemi rzeczami także opowiada (str. 137), jak pastor protestancki Naogeorgus w r. 1562 uznał trzy kobiety w Esslingen za czarownice i wymógł na władzy, że wzięte zostały na tortury. Był to ten sam pastor, który w ohydny sposób napadał na Kościół katolicki w swoich satyrycznych poezyach, zwłaszcza w swojem „*Papistisches Reich*“ (królestwo papiezkie), gdzie w sposób po części nudny, ale patryotycznym sosem przyprawiony, przedstawia stary Kościół i Stolicę Apostolską, jako kałużę wszelkich możliwych zbrodni, oszustw i głupoty. Często bywali księża katoliccy przed-

---

[1]) *Kurtz.* Kirchengesch. str. 282. — O zabobonnych lekarzach ob. *Gerson.* Opp. I. 203 — 210.

[2]) *Tischreden.* Alt. Ausg. 210 — 213.

[3]) Prw. Histor-Polit-Blötter. t. 72. str. 133, oraz Lutter und d. Zauberwesen. t. 47, str. 890 — 918.

[4]) Prw. *Rotteck* u. *Welcker.* Staatslexicon. VII. str. 5.

[5]) Gesch. d. Reformation. II. str. 413, 644.

stawiani przez protestantów za czarnoksiężników i sojuszników szatana [1]), jak np. ksiądz Joachim Niebuhr w Rostocku [2]).

Łatwo pojąć, że przy wielkiej religijnej powadze, jakiej tak długo zażywał Luter i inni reformatorowie u swoich współwierców, opór przeciw tej epidemii procesów o czary łatwiej się zdarzał po stronie Kościoła katolickiego, aniżeli w protestantyzmie. Wielu tych katolickich prawdziwych przyjaciół ludzkości nawet z nazwiska nie znamy; mamy jednak wielu głośnych katolickich obrońców uciśnionych: *Spina*, franciszkanin, *(Fortalitium fidei)*, włoch *Vignato (De haeresi)*, kanonista *Molitor* albo *Müller* w Konstancyi, który r. 1489 Zygmuntowi księciu Tyrolskiemu dedykował swe dzieło, zwalczające wiarę w czary; następnie tacy, jak włoch *Ponzinibio*, teolog hiszpański *Marcin Arelateński*, i innych wielu. W 1563 r. wielkim głosem powstał przeciw zabobonom katolik Dr. med. *Jan Weyer*, lekarz nadworny księcia Cleve, w głośnem swem piśmie *De praestigiis daemonum* [3]). Następnie powstał w *katolickich* Niemczech w Trewirze, odważny na tem polu bojownik, wygnany przez protestantów *ksiądz Kornel Loos* († w Moguncyi r. 1593), w znanem swem piśmie *De vera et falsa magica*. Obaj ci mężowie doznawali złośliwych przeszkód i gorzkich udręczeń zarówno ze strony katolickiej jak protestanckiej. Rychło jednak znaleźli w dwóch Jezuitach odważnych towarzyszów walki i następców w szlachetnej tej pracy, którzy, jak mówi Menzel, mieli odwagę przy ogólnem milczeniu podnieść głos przeciw głupocie i nieludzkim uczuciom współczesnych. Pierwszym był wielki katolicki polemik *Adam Tanner* († 1632), drugim — znany *Fryderyk v. Spee* (ur. 1595 † 1635 w Trewirze); „ten wielki mąż," jak go nazywa Leibnitz (Theodicea. I. n-o 97), przez długie lata pełnił obowiązki spowiednika na stosy prowadzonych ofiar; na własnem przeto po części doświadczeniu oparty, z nieubłaganą surowością odsłonił w znakomitem swem dziele *Cautio criminalis* (Rinteln. 1631) po wielekroć wydawanem i na różne języki tłómaczonem, całą przewrotną i niesprawiedliwą ówczesną procedurę sądową.

Następujący ustęp wspomnianej książki może służyć za charakterystykę autora i jego dzieła. „Więcej dziś zajmuje umysły myśl o dyable, aniżeli myśl o Bogu. Zdarzy się gdzieś jakie nieszczęście: długie deszcze panują, nieurodzaj, susza, pomór na bydło, choroby, nagłej śmierci wypadki, pożary i t. p. rzeczy,—zaraz się to nazywa: czarownice temu winny! Zwykłym biegiem rzeczy dojdzie ktoś do majątku—czarodziejstwo. Będzie ktoś pobożny, gorliwie odmówi różaniec, pilnie do kościoła uczęszcza,—zaraz się mówi: dyabeł spokoju mu nie daje! Im gwałtowniej i natarczywiej sędzia jaki wnika w sprawę o czary, tem więcej wychwalają jego

---

[1]) *Döllinger*. Dz. cyt. str. 418.

[2]) *Schröder*. Meclenburg Kirch. histor. I. str. 225.

[3]) Prw. *Binz*. Dr. Joh. Weyer ein rheinischer Artzt der erste Bekämpfer des Hexenwahns. Bonn. 1885. — *Eschbach*. Dr. med. Joh. Weyer. w *Beitr. zur Gesch. d. Niederrheins*. I. 1886. str. 57 — 174. Eschbach słusznie zbija bezpodstawne zdanie Binza, jakoby Dr. Weyer przeszedł w późniejszych latach na protestantyzm.

[4]) Prw. Histor. Pol. Blätter. t. 68. — *Diel*, Frid. v. Spee. Freibg. 1872. — *H. Cardaun*. Frid. v. Spee. Frankf. 1884.

zapał dla sprawiedliwości; każe aresztować jaką pierwszą lepszą niewiastę, — najczęściej bogatą jaką wdowę, na którą z głupoty albo ze złości puszczono jaką plotkę: jeżeli życie jej było naganne, mówi się wtedy: jedna złość chodzi w parze z drugą (i uważa się ją za czarownicę); jeżeli była bez zarzutu, to się powiada: pod płaszczykiem uczciwości chce ukryć swe stosunki z szatanem (i uważa się ją także za czarownicę); przeczy, — daje się ją na tortury, aby ją do przyznania się zmusić. Nie ma ona — naturalnie — żadnego obrońcy, bo niktby się nie odważył jej bronić, ściągnąłby bowiem na się podejrzenie o czary. Jeżeli przy pierwszem użyciu tortury przyzna się do winy, będzie spalona, — nie przyzna się, męczarnie będą zwiększone. Jeżeli, szalejąc z bólu, uczyni jakie zeznanie, pytają się natychmiast o wspólników dyabelskich jej czynności! Tych zaraz pociągają i w ten sam sposób męczą. Bywało, że w miejscach kaźni ogień nigdy nie wygasał. Nie bronił żaden stan, ani płeć, ani wiek. Zarówno lekkomyślnie skazywano na stosy siedmio- lub dziewięcioletnie dzieci, jak starców, na progu wieczności stojących. Tak rosła liczba nieszczęśliwych uznanych winnymi, że całe wsie, całe okolice opustoszały.“

Ale szał ten epidemiczny prześladowania czarownic dopiero po „reformacyi“ wybuchł w takich rozmiarach, w jakich go przedstawia v. Spee.

Rozumie się, że niemożliwą było rzeczą, aby anonimowo ogłoszone dzieło Fryderyka Spee, jakkolwiek śmiałe, jasne i zwycięzkie ono było, mogło za jednem zamachem usunąć ze świata tak szeroko i głęboko zakorzeniony przesąd ludowy. Przecież jednak przerwało ono tę tajemniczą klątwę, wiszącą nad t. zw. czarownicami, szerszym kołom wskazało konieczność odwrotu i środki po temu, dało wreszcie podstawę i sposobność do daleko idących na tej drodze powątpiewań, narad i dalszych pism polemicznych o prześladowaniu czarownic. Ale oprócz tego moralnego zysku sprowadziła ta książka już wówczas znakomite praktyczne następstwo, gdy zaufany przyjaciel jej autora, Filip von Schönborn, późniejszy biskup Würzburski a następnie arcybiskup i Kurfürst Moguncki, polecił wstrzymać w swoich dzielnicach dotychczasowe postępowanie przeciw czarownicom.

Wślad za nim poszedł, jak przyznaje Leibnitz, książe Brunświcki i większość książąt niemieckich. Na podstawie tej książki księdza Spee, anonimowy jakiś autor, niewątpliwie duchowny, ogłosił w połowie XVII w. w Polsce książkę bardzo zajmująco napisaną: *Czarownica powołana*, gdzie zręcznie a gorliwie potępia nadużycia sędziów (w ówczesnej Polsce przeważnie ludzi świeckich) w procesach o czary. Rychło po tem biskup Czartoryski, znany z łagodności, żarliwości i miłości kraju, podniósł wymowny głos oburzenia i potępienia przeciw procesom o czary. (Ob. List paster. przy *Instr. Rom.* wyż. cyt.).

We Francyi katolicki Ludwik XIV złagodził surowe prawo przeciw czarownicom, zakazując karać je śmiercią (w r. 1675), pomimo opozycyi ze strony parlamentu w Rouen. W Polsce zaś dopiero Stanisław August na sejmie w r. 1776 zniósł tortury i śmierć za czary. (*Vol. Leg.* VII, 882, *Konwikcye...*).

Do powyższych katolickich przeciwników procesów o czary można dodać jeszcze innych niektórych: *Herman Löher* i *Dr. Andrzej Schweygel* w Reinbach około Bonn, koloński dominikanin *Jan Freylink*, którzy razem z innymi w prowincyi nadreńskiej odważnie wystąpili przeciw temu przesądowi. *Michał Stapirius* prob. w Hirschberg w księstwie Westfalskiem [1]).

Tymczasem, współczesny Fryderykowi Spee, znany protestancki kryminalista *Benedykt Carpzov* († 1666 r.) w piśmie swem „*Practica rerum criminalium*“ najzupełniej uznawał wiarę w czary, a nawet samo przeczenie możliwości stosunków dyabła z człowiekiem uważał za wykroczenie wysoce karygodne. Ten Carpzov, mąż z Biblią obznajmiony, który 55 albo 56 razy Biblię przeczytał, miał approbować 20,000 wyroków śmierci (*Brockhaus'a Convers.-Lexic.* III, 214). Inny znów protestant, *Henryk Pott* w Jena, napisał nawet uczone dzieło o stosunkach czarownic z dyabłem *(De nefando lamiarum cum diabolo coitu)*.

Dopiero pod koniec XVII w., gdy przesąd ten dosięgnął najwyższego rozwoju i od dwustu lat był zwalczany przez katolickich księży i katolickich uczonych, w Niderlandach gwałtownie wystąpił przeciw niemu protestancki teolog *Bekker* w książce swej: „*De betooverde Weereld.*“ Amst. 1691, ale z powodu swych kartezyańskich poglądów o duchach i dyabłach został ostro napadnięty przez niderlandzkich protestanckich teologów i pozbawiony urzędu. W początkach XVIII w. przeciw temu przesądowi o czarownicach powstał *Chrystyan Thomasius*, jurysta w Halle [2]). Doczekał się on spełnionego zadosyćuczynienia — powolnego zaniechania tortur i procesów o czary w Brandeburskich Prusach, dzięki poprzednim skutecznym działaniom ze strony katolickiej. To też dowcipnie mówiono o nim: że Thomasius kobietom ponownie wywalczył prawo pozostania staremi. Zresztą, — rzecz charakterystyczna — przesąd o czarownicach zaczął się w *Marchii Brandenburskiej* właśnie w czasie wprowadzenia tam protestantyzmu, a następnie w tejże marchii doszedł do największego rozkwitu. Tak o tem pisze historyk v. Raumer *(Märk. Forsch. Berlin, 1841.* I B. str. 238): „Najstarsza źródłowa wiadomość o czarach (i o karach na czarownice w Marchii pochodzi z czasów Kurfürsta Joachima II, który pierwszy z książąt Brandenburskich przyjął protestantyzm r. 1539). W roku 1545 pewna kobieta we wsi Rhinow około Friesack gotowała ropuchę, ziemię z jakiejś mogiły i t. d., wylała to wszystko na drogę, którędy miał ktoś inny przechodzić i t. d.“ Siostra tego księcia, Anna księżna Meklemburska, również protestantka, z całem namaszczeniem wierzyła, że jej jakaś czarownica w póstaci czarnego kota zaszkodzić miała, i uprosiła swego brata, żeby kazał pod zarzutem zbrodni kryminalnej przesłuchać inną czarownicę, która tej księżniczce miała kawał koszuli odkroić, niem czarować i księżnę samą w chorobę wpędzić; podczas tego procesu sama księżna osobiście była na sądach obecna. W 1554 r. kobieta jakaś została spalona

---

[1]) Prw. *Junkmann.* Kathol. Stimmen gegen d. Hexenprocesse w „Kath. Magazin“. III, 589, IV, 297. Münster. 1847–8.

[2]) Theses de crimine magiae. 1701; Kürtze Lehrsätze von dem Laster d. Zauberei mit dem Hexenprocesse, 1704.

w Angermunde za to, że komuś truciznę przed drzwi wylała.“ W 1563 r. pochwycono sławną czarownicę w Blankkow w okolicach Wittstock; początkowo ją uwolniono, później jednak wzięto ją na tortury. W 1565 r. w Perlebergu prowadziły czary dwie czarownice: *Didesche* i *Marmasche*, a wiele innych było spalonych w Priegnitz. I tak szło dalej, a jeszcze w r. 1728, pomimo Thomasiusa, w Berlinie oskarżono dziewczynę „*pacti* z dyabłem“ i przez sąd kryminalny skazano na karę ognia lub miecza“ [1]).

Wreszcie wiara w czary i w czarownice coraz bardziej chwiała się w ciągu XVIII wieku,—naprzód między uczonymi i w oświeconych kołach społeczeństwa, następnie także między ludem tak, że w połowie tego wieku zaniechano wogóle nawet procesów o czary. Spalenie podprzełożonej klasztoru Unterzell w Würtzburgu w roku 1749 wskazują jako ostatni podobny wypadek w krajach katolickich [2]). Na terytoryach zaś protestanckich panował ten przesąd jeszcze dłużej. Tak np. w 1750 r. w Kwedlinburgu uduszono jakąś kobietę z powodu czarów, a następnie ją spalono; w 1776 roku w Suffolk w Anglii skazano jakiegoś konowała na próbę wody, w 1783 r. w protestanckim Glarus stracono jakąś dziewczynę jako czarownicę [3]). Wreszcie w Delden w Hollandyi jeszcze w r. 1823 przeprowadzono jakąś starą kobietę przez próbę czarów [4]).

Na podstawie tego, cośmy dotąd powiedzieli, możemy twierdzić kategorycznie: *Ani chrystyanizm, ani papieże lub księża, ani Kościół katolicki, ani nawet średnie wieki nie są odpowiedzialne za przesąd czarodziejstwa i za okrucieństwa w sprawach o czary. Twierdzenie temu przeciwne byłoby niemądre i śmieszne.*

Naszem zdaniem, żaden system religijny, żaden stan, żaden nawet okres czasu nie może za ten przesąd specyalnej ponosić odpowiedzialności. Dobrze się wyraża w tym względzie *De Maistre* [5]) gdy mówi, że przesąd o czarownicach należy do tego rodzaju zarzutów, które czynić trzeba *albo całemu rodzajowi ludzkiemu, albo nikomu.* Ciekawy także w tym przedmiocie szczegół przytacza massońska „*Gartenlaube*“ (1887. N. 6, str. 100) „*Procesy czarownic w Afryce Zachodniej.*“ Reinhold Buchholz, którego podróże po zachodniej Afryce nabrały najwyższego znaczenia odkąd państwowa flaga niemiecka powiewa w Kamerunie, podaje, że u niektórych szczepów Negrów afrykańskich, jak u szczepu Bakhari i Dualla, procesy przeciw czarownicom są w powszechnem użyciu.

Skoro kto zachoruje lub umrze u plemion rzeczonych, musi to być bezwarunkowo skutkiem czarów, albo zaczarowane musiały być przez kogoś zwierzęta, węże, krokodyle, leopardy, które śmierć komuś innemu spowodowały...

Teologowie tedy i juryści z okresu reformacyi, którzy sami ściągnęli na się hańbę takich procesów, znajdują teraz współtowa-

---

[1]) Prw. gruntowną i źródłową rozprawę *Müllera.* Aberglaube u. Reformation in d. Mark. str. 24—87 w berlińskim Bonifacius-Kalender za r. 1875.

[2]) W Polsce niestety znacznie później, bo jeszcze w r. 1775 odegrał się krwawy dramat spalenia 14 czarownic we wsi Doruchowie, w ziemi Wieluńskiej na rozkaz miejscowego dziedzica, mimo gwałtownego oporu ze strony proboszcza.

[3]) Ob *Schlözer* Staatsanzeiger. II. 273—277.

[4]) Gesch. d. Hexenprocesse door Scheltema. Haarlem, 1828.

[5]) Lettres de l'Inquisition espagnole. Lettre II, p. 53.

rzyszów w kacykach czarnej ludności. *A więc zabobon, z którego powstały procesy czarownic, nie ma nic wspólnego z chrystyanizmem i z jego nauką o dyable;* zdaje się on wypływać z samej natury ludzkiej, z jej słabości i braków; inaczej bowiem nie istniałby, tak jak jest faktycznie, we wszystkich strefach kuli ziemskiej. Jeżeli kto, to my dzieci XIX wieku, najmniej podobno mamy prawa do podnoszenia żalów na przeszłość. Czyż taki fenianizm, socyalizm, nihilizm, magnetyzm, spirytyzm i t. p. nie są przesądem bardziej niż tamten rozpowszechnionym i niebezpiecznym, którego nawet ostatnie wyniki nie są jeszcze znane?! Tylko, że tu oskarżać i pod pręgierz stawiać trzeba tych, co psują i osłabiają religię i wiarę, a wobec słabszych stronniczą okazują przemoc. Albowiem poucza rozum i historya, że tam, gdzie zapanuje niewiara lub zabobon, największy nierozum się przyjmie, a okrucieństwo i huć prześladowcza najpłodniejszą znajdzie dla siebie rolę.

(Ob. „Geschichtslügen.“ 9 Ausg. Poderborn. 1889.— „Das Zauber und Hexenwesen.“ — *Hertslet:* „Der Treppenwitz der Weltgeschichte,“ 3 wydanie. Berlin 1886. (Świadectwo badacza-racyonalisty. — *Jaugey:* „Dict. apolog.“ art. *Sorcellerie*). *X. W. S.*

CZŁOWIEK. — Na innem miejscu omawiamy pytanie o *dawności* człowieka. Tu zaś mamy mówić o jego *naturze* i *pochodzeniu.*

I. **Natura człowieka.** — Kościół naucza, że człowiek jest stworzeniem razumnem, złożonem z ciała i duszy, uczynionej na obraz boży, a zatem — wolnej, odpowiedzialnej i nieśmiertelnej. Orzeczeniu temu nie sprzeciwia się nauka, owszem nawet je popiera, gdy stwierdza, że człowiek, zjawiwszy się na ziemi po wszystkich innych stworzeniach, jest stworzeniem najdoskonalszem ze wszystkich. Atoli pierzcha ta zgodność nauki z wiarą, skoro idzie o dokładne oznaczenie miary tej wyższości człowieka. Dotychczas przypuszczano powszechnie, że człowiek, sam jeden ze wszystkich stworzeń wolny i odpowiedzialny, zajmuje w całej naturze stanowisko niezależne, i że od zwierząt, najwyżej nawet stojących w szeregu tworów zoologicznych, dzieli go niczem niezapełniona przepaść. Natura jego, powiada Buffon, jest „tak dalece wyższa od natury zwierząt, iż trzebaby być równie ciemnym jak one, aby je można z nim brać za jedno.“

Wszystko to wszakże zmieniła nowa szkoła antropologii. Jej zdaniem, pomiędzy człowiekiem a zwierzętami zachodzi tylko różnica stopnia. Tak rzecz tę pojmują i tak nauczają Topinard i Mortillet we Francyi, Huxley i Lubbock w Anglii, Virchow w Niemczech, Karol Vogt w Szwajcaryi i t. d. Według tych nowych mistrzów zmateryalizowanej wiedzy człowiek byłby tylko pierwszem stworzeniem w szeregu stworzeń, *primus inter pares*, zawsze wprawdzie jeszcze stanowiący odrębny *rodzaj*, ale w gruncie rzeczy mniej oddalony od małpy człekokształtnej, np. od goryla, aniżeli ten ostatni od małp niższego rzędu.

Nie wiemy, jaką przyjemność mogą mieć ci panowie w takiem rozmyślnem obniżaniu wyższości człowieka, ale zaprzeczyć się nie da, że wszystkie ich usiłowania zmierzają ku temu celowi. Obniżać człowieka, dopatrując w nim uporczywie tylko stronę cielesną i prawdziwie zwierzęcą, a przeciwnie, nadmiernie wynosić inteligen-

cyę i inne właściwości zwierząt,—oto zadanie, jakie stawia sobie zwykle większość tych antropologów.

Oczywiście, stronność ta nie u wszystkich się ujawnia. Niektórzy z nich, z chwilą gdy wychodzą na uczonych naturalistów, szczerze sobie wyobrażają, że aby określić stanowisko człowieka w szeregu stworzeń, wystarczy mieć przed oczyma tylko fizyczne jego właściwości. Stąd pochodzi owa krańcowa rozmaitość poglądów na jego rzeczywistą naturę i na dział przynależny mu w klasyfikacyi stworzeń.

Niema ani jednego stopnia w tej klasyfikacyi, któregoby człowiekowi nie przypisywano. Zdaniem Arystotelesa w starożytności, a obu Geofroy i Quatrefages'a w naszych czasach, człowiek stanowi *królestwo* odrębne, tak różne od królestwa zwierząt, jak to ostatnie jest różne od królestwa roślin. Inni znów czynili zeń kolejno już to nową *gałęź* nauki, już to nową *klasę*, nowy *dział*, *pod-dział*, *rodzinę*. Linneusz sprowadził go jeszcze niżej. W jednem z dzieł swoich zrobił z człowieka oddzielny *rodzaj*, a w innem — nowy *gatunek*, *homo sapiens*, który zaliczył do szympansów.

Nie łatwą może się wydawać rzeczą odszukać prawdę pośród tylu najrozmaitszych opinii. Nie jest to jednak rzeczą niemożliwą. Ponieważ przyczyną tej niezgodności jest pomieszanie fizycznych i psychicznych właściwości, odróżniających człowieka od reszty istot stworzonych, przeto zbadajmy kolejno obie te grupy właściwości człowieka, utrzymując się zawsze na stanowisku, które nas najwięcej zajmuje.

1. *Fizyczne właściwości człowieka.* — Cechy, stanowiące wyłączną własność człowieka, są następujące: postawa prostopadła, istnienie dwóch rąk tylko, forma systemu zębowego, częściowa nagość skóry, budowa czaszki i wreszcie ogólne ukształtowanie głowy.

Wszystkie te cechy nie są jednakowego znaczenia. Przekonamy się o tem z krótkiego objaśnienia, jakie o każdej z nich podamy.

Postawa pionowa jest rzeczywiście cechą właściwą człowiekowi, aczkolwiek wątpili o tem Linneusz i Buffon. Sądzono bowiem za ich czasów, że pewne małpy człekokształtne chodziły również wyprostowane jak człowiek. Atoli sprawdzało się to tylko na oswojonych orangach, których jedynie znano podówczas; od czasu wszakże, kiedy zaczęto badać te zwierzęta w stanie natury po lasach żyjące, uznano, że postawa pionowa nie była ich postawą normalną. W rzeczywistości bowiem, postawa ich nie jest ani pionowa ani pozioma, lecz pochyła, a to skutkiem nadmiernej długości przednich kończyn. Bez względu na to, czy to będą orangi, goryle, czy szympansy i gibbony, budowa tych małp przeznaczona jest do wspinania się, a nie do chodzenia. Jest to tak dalece prawdą, że nawet oswojone małpy w życiu domowem muszą się wspierać na kiju, aby się utrzymać prosto.

Człowiek zaś, przeciwnie, jest zbudowany dla postawy pionowej. Oczywistym tego dowodem jest sposób, w jaki łączy się głowa ze słupem pacierzowym, a jeszcze lepiej, — kształt stopy.

Druga z wymienionych cech, właściwa człowiekowi, jest bardziej niepewna. Jeśli to prawda bowiem, że charakterystyczną cechą ręki jest jej zdolność przeciwstawienia wielkiego palca innym palcom, to

trzeba będzie wnioskować przeciw przyjętemu powszechnie zdaniu, że pewne pokolenia małp mają tylko dwie ręce, a wielu ludzi ma ich cztery. Amerykańskie małpy naprzykład na przednich kończynach nie mają wcale wielkiego palca, lub jeśli go mają, nie mogą przeciwstawić go innym palcom. Natomiast tuziemcy pewnych krajów nie znający zastosowania obuwia, używają nóg na ten sposób, jak my rąk używamy. Aby zatem usprawiedliwić klasyfikacyę Cuvier'a, który małpy nazywał stworzeniami *czwororęcznemi*, a ludzi *dwuręcznemi*, trzebaby zmienić określenie ręki i powiedzieć np. z Izydorem Geoffroy Saint-Hilaire, że charakterystyczną jej właściwość stanowią palce wydłużone, głęboko poprzedzielane, bardzo ruchliwe i bardzo giętkie. W takim razie sam tylko człowiek pozostanie stworzeniem *dwurącznem*, i ściśle się w ten sposób odgraniczy od wszystkich zwierząt, tworząc przynajmniej odrębny rodzaj.

Zęby stanowią nową znamienną właściwość człowieczeństwa. Chociaż jednakowa jest ilość zębów u człowieka i u małpy, to jednak kły przednie u tej ostatniej są daleko dłuższe. Stanowią one prawdziwą obronę i od reszty zębów są oddzielone przedziałem, który dozwala kłom wyższym za zbliżeniem obu szczęk ku sobie zachodzić na kły niższe.

Nagość skóry jest również charakterystyczną właściwością człowieka. Nie jest ona właściwością lokalną lub klimatyczną, gdyż dostrzegamy ją zarówno u Eskimosów, wystawionych na ustawiczną zimę, jak u mieszkańców stref podzwrotnikowych. Nie można jej przypisywać użyciu ubrania, gdyż nie mniej jest ona zupełna u człowieka dzikiego, chodzącego nago, jak u człowieka cywilizowanego. Jedną tylko warto zaznaczyć różnicę, t. j., że okolica grzbietowa u człowieka jest najzupełniej obrana z włosów, podczas gdy u wszystkich zwierząt, nie wyłączając wielkich małp, jest ona najbardziej włosem porośnięta. Okoliczność to bardzo kłopotliwa do wytłómaczenia dla zwolenników małpiego pochodzenia człowieka.

Podobnegoż kłopotu nabawia ich fakt zniknięcia włosianego pokrycia, w jakie przybrany był wspólny praojciec ludzkości; to bowiem pokrycie przydałoby się człowiekowi do uchronienia go od przykrych zmian powierza. Otóż jeśli darwinistowska doktryna chce wytłómaczyć rozwój jestestw selekcyą czyli doborem naturalnym, to nie będzie ona zdolna wytłómaczyć tego zjawiska. Logicznie sądząc, powinniby transformiści wyprowadzić raczej małpę od człowieka, aniżeli człowieka od małpy.

Porównawcze badania *encephalu* czyli półkul mózgowych u człowieka i u małpy nie przedstawia nam na korzyść człowieka zupełnie nowych danych anatomicznych; dostrzega się tam tylko różnice stopnia, różnice jednak dość znaczne, by mogły tworzyć cechy rodzajowe. Objętość mózgu ludzkiego względnie do wielkości ciała jest znacznie większa, aniżeli objętość mózgu małp; jest on prawie trzy razy większy od mózgu małp człekokształtnych. Prócz tego przedstawia on głębokie i liczne bróżdy, które bywają daleko mniej widoczne u małp wyższego rzędu, a znikają zupełnie u małp niższego rzędu. Szczegół przytem bardzo znaczący, że bróżdy te rozwijają się u człowieka w odwrotnym porządku, aniżeli u małpy. U człowieka ukazują się one naprzód w przedniej (czołowej) części

mózgu, podczas gdy odwrotnie się dzieje u małp człekokształtnych, u których brózdy występują naprzód w tylnej okolicy półkul mózgu wielkiego. W tem mamy bardzo ważny argument przeciwko małpiemu pochodzeniu człowieka.

Nadto jeszcze bardzo znamienne właściwości grupy ludzkiej upatrują antropologowie w budowie głowy. Najbardziej godnym uwagi jest *kąt twarzowy*, utworzony, podług Campera, z przecięcia dwóch linii, z których jedna wychodzi od najbardziej wydatnej części czoła, druga od otworu usznego do przedniego otworu nozdrzy. Kąt ten, który u człowieka rasy białej czyli kaukazkiej sięga przecięciowo 80 stopni, a u negra conajmniej 70°, spada raptownie do 40 a nawet do 35 stopni u orangutanga, goryla i szympansa, czyli u trzech gatunków małp, które ogółem swych właściwości zbliżają się najbardziej do człowieka.

Czoło i *podbródek* były również uważane jako charakterystyczne przymioty człowieczeństwa; lecz cechy te nie posiadają tej samej doniosłości, co poprzedzające, ze względu na to, że wielkie małpy nie są zupełnie pozbawione czoła, i że koścista wypukłość, stanowiąca podbródek, znika u niektórych ras ludzkich o szczękach bardzo wydatnych.

Rysem bardziej jeszcze godnym uwagi w ustroju człowieka jest ilość i układ jego kręgów pacierzowych. Posiada on ich 24, czyli o jeden więcej, aniżeli goryl i orangutang. Tęż samą ich ilość, co prawda, posiada szympans, lecz u niego 13 z tych kręgów jest grzbietowych; tym sposobem szympans, podobnie jak goryl, posiada jedną parę więcej żeber, aniżeli człowiek.

Widzimy więc, że ze stanowiska czysto anatomicznego dzielą człowieka od zwierzęcia bardzo wyraźne różnice; czy wszakże wystarczają one na to, aby zaliczać człowieka do odrębnego królestwa stworzeń? Wcale nie.

Królestwo znamionuje ogół właściwości, nie znajdujących się w żadnym stopniu u istot niższego rzędu. Roślinność naprzykład stanowi odrębne królestwo, bo jest obdarzona życiem, jakiego nie posiadają minerały. Zwierzęta tworzą inne znów królestwo, gdyż posiadają uczucie i chcenie, — dwie właściwości, których nie spotykamy u roślin. Otóż, anatomiczne a nawet i fizyologiczne badanie człowieka nie odsłania nam w nim żadnego pierwiastku, ani też żadnego takiego zjawiska, któreby pomiędzy nim a istotami niższego rzędu zaznaczało przepaść podobną do tej, jaka dzieli minerały od roślinności, a roślinność od zwierząt.

Z tego przeto punktu widzenia, nie może człowiek stanowić odrębnego królestwa. Już i tak wiele, jeśli się wślad za Cuvier'em zrobi zeń oddzielny *rząd*, albowiem chociaż nie łatwa to rzecz orzec dokładnie, co to jest *rząd* w zakresie nazw rzeczy, to jednak każdy rozumie, że pomiędzy człowiekiem a małpami wyższego rzędu mniejsza jest różnica zewnętrzna i dostrzegalna, aniżeli pomiędzy dwoma następującymi po sobie, a dobrze znanymi rzędami zwierząt, między czwororęcznemi naprzykład a bezręcznemi, między mięsożernemi a owadożernemi. Z drugiej strony, tak wydatne znów cechy, jakie stanowią system zębów człowieka, postawa jego pionowa i nagość jego skóry, okazują, że nie ma tu mowy nietylko już o odrębnym *gatunku*, ale ani nawet o *rodzaju*.

Naturaliści, nawet najbardziej gorliwi w zmniejszaniu przedziału, dzielącego człowieka od małpy, uznają, że pomiędzy temi ostatniemi większy zachodzi przedział, aniżeli pomiędzy dwoma następującymi po sobie rodzajami, jak np. między wilkiem i hyeną, między wielbłądem a peruańskiem zwierzęciem, lamą. Są oni zdania, że z człowieka, anatomicznie uważanego, trzeba zrobić oddzielną *rodzinę;* to zaś już znaczy to samo, co uznać doniosłość znamiennych cech, które go pod względem anatomicznym wyróżniają od reszty stworzeń.

2. *Psychiczne właściwości człowieka.* — Nietylko anatomii i fizyologii trzeba pytać o znamienne właściwości człowieka i o miejsce, jakie mu wyznaczyć należy w rzędzie stworzeń. Fizyczna jego budowa nie stanowi jeszcze o jego prawdziwej wyższości. Pod tym względem porównanie z otaczającemi go zwierzętami wypadałoby na jego niekorzyść, albowiem silne kły, którymi zwierzęta bywają obdarzone, i szerść więcej lub mniej gęsta, którą bywają pokryte, daje im możność obrony przeciw innym zwierzętom, oraz przeciw wszelkim zmianom temperatury. Na szczęście, dla zapełnienia tych braków w budowie swego ciała posiada człowiek rozum, i to właśnie stanowi o jego olbrzymiej nad zwierzętami wyższości.

Intellektualna i moralna ta wyższość człowieka jest tak dalece widoczna, że naturaliści nie mogli jej w zupełności nie uznać. Wszyscy też przyznają, że rozumem wynosimy się nieskończenie wyżej ponad zwierzęta; większość jednak tych uczonych utrzymuje, albo że badanie intellektualnej strony człowieka, jako należącej do porządku czysto filozoficznego, nie jest rzeczą naturalisty, albo też, że inteligencya w człowieku stanowi tylko różnicę stopnia na jego korzyść, — różnicę wcale niewystarczającą do utworzenia z niej odrębnego *królestwa*.

W tem właśnie leży podwójny błąd, który w następnem rozumowaniu odeprzeć nam przyjdzie.

Naprzód tedy zapytujemy, dla czegoby intellektualne i moralne właściwości człowieka pozostać miały obcemi historyi naturalnej, gdy przecież ta historya stosuje się do naszego gatunku ludzkiego i zwie się antropologią?

Człowiek stanowi cząstkę natury stworzonej, i to — zarówno swemi właściwościami w porządku psychicznym, jak swemi organicznemi fukcyami, zarówno swemi przymiotami moralnymi, jak zjawiskami fizyologicznemi, których jest podmiotem. Jeśli anatomowi lub fizyologowi wolno abstrahować intellektualne i moralne właściwości człowieka, to naturalista, chcący być w swych badaniach dokładnym, naturalista klasyfikator zwłaszcza, który pragnie oznaczyć stanowisko człowieka w naturze, powinien brać na uwagę całość jego właściwości znamiennych.

I nie trzeba sądzić, aby to być miało wdzieraniem się w dziedzinę filozofii. Jakaż bowiem potrzeba wykluczać wszelką filozofię z zakresu nauk przyrodniczych? Wszak niepodobna kroku postawić w badaniu natury, żeby się nie spotkać zarówno z najpodnioślejszemi jak z najważniejszemi kwestyami, jakie tylko umysł ludzki może nam postawić.

Historya naturalna i filozofia nietylko się nawzajem nie wykluczają, ale przeciwnie, są one dwiema naukami ściśle ze sobą złą-

czonemi, których wspólną odroślą jest psychologia. Jedna drugą uzupełnia, a historya naturalna nie mniej godna jest filozofa, jak filozofia — naturalisty. Chcieć je rozłączyć, znaczyłoby tyle, co chcieć przerwać wszelki poważny postęp zarówno w jednej z nich jak w drugiej. To też w ten sposób pojmowali te nauki ci naturaliści, którzy przypuszczali istnienie *królestwa* człowieczego, począwszy od Arystotelesa, a skończywszy na uczonym de Quatrefages.

Nie wolno również powtarzać za Cuvier'em, że o znamiennych cechach każdego królestwa wnioskować trzeba z budowy jednostek, że cechy te powinny się opierać na faktach i podpadać pod zmysły. Gdyby tak było, toby królestwo zwierząt nie istniało. W istocie bowiem, widzieliśmy poprzednio, że zwierzęta różnią się od roślin nie cechami anatomicznemi, tylko czuciem i miejscozmiennością, to jest właściwościami ogólnemi, które, uważane same w sobie, uchylają się z pod obserwacyi zmysłów. (Ob. art. *Zwierzęcość).* Królestwa tego nie znamionuje żadna organiczna różnica, gdyż systemu nerwowego, ze wszystkich organów jednak najbardziej stałego, nie dostrzeżono jeszcze u pierwotworów. Nielogicznością byłoby zatem nie chcieć przyjąć zjawisk intellektualnych za podstawę nowego królestwa, jeśli, jak mniemamy, znajdują się między temi zjawiskami takie, które istotnie znamionują człowieka, a nie istnieją w żadnym stopniu u istot niższego rzędu.

Nieprawdą jest, jakeśmy rzekli, aby pomiędzy intellektualnymi przymiotami człowieka, a takimiż przymiotami zwierzęcia zachodziła tylko różnica stopnia. Nie chcemy przeczyć, aby niektóre z tych przymiotów, jak uczucie naprzykład, nie były nam wspólne ze zwierzętami. Zarówno u zwierzęcia jak u człowieka bywają wrażenia i uczucia, uczucie przyjemności i przykrości, radości i smutku, pragnienia i wstrętu, miłości i nienawiści, nadziei i strachu; tylko że u człowieka uczucia te bywają często dyktowane przez pobudki szlachetniejszej natury, a to skutkiem zetknięcia się tych uczuć z przymiotami wyższego porządku. Tu więc, w porządku uczucia, zachodzi rzeczywiście podobieństwo pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem.

Widoczna jest wszakże różnica odnośnie do woli. U samego tylko człowieka wola jest prawdziwie wolna tą wolnością moralną, będącą zasadą wszelkiej odpowiedzialności, która przypuszcza w człowieku zdolność wyboru pomiędzy dobrem a złem, i bez której nie można byłoby spełniać czynów zasługujących. Zwierzę ma tylko pojęcie zmysłowe i konkretne; pobudki jego działania z konieczności są tej samej również natury; obce mu jest czysto abstrakcyjne pojęcie obowiązku; nie może więc ono przypisywać czynom swoim żadnej wartości moralnej, żadnego pojęcia zasługi lub kary. Spełnia swe czynności dla tego, że sprawiają mu one przyjemność; pomija je, bo wywołują mu uczucia nieprzyjemne, bo pamięć może mu przypomina, że po takich czynnościach następowała kara; ale mało je to obchodzi, czy te czynności są lub nie są zgodne z prawami, ktorych nie zna, i które tem samem nie mogą być pobudką jego postępowania. Człowiek przeciwnie, wie, ze istnieje prawo, pod które jest poddany, wie, że prawo ma powagę, że jeśli je złamie, ściągnie na się karę, że, przeciwnie, jeśli zechce zgadzać

z niem swe czyny, zasłuży na nagrodę. Słowem, sam tylko człowiek obdarzony jest zmysłem moralnym i religijnym.

Są jeszcze przymioty w porządku intellektualnym, które nam dostarczą prawdziwej linii demarkacyjnej pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Bo dotychczas jeszcze bądź-co-bądź znajdujemy w sobie przymioty wspólne ze zwierzętami. Do rzędu takich przymiotów naprzykład należą wrażenia zewnętrzne, pewien rodzaj sumienia, instynkt jakiś pod najpierwotniejszemi postaciami, pamięć, przywiązująca się do rzeczy zmysłowych, assocyacya tych samych pojęć, prowadząca do jakichś pozorów sądu, objawiająca się w snach bierna jakaś wyobraźnia i t. p. Ale jest pewien przymiot intellektualny, ze wszystkich najdonioślejszy, który stanowi wyłączną własność człowieka, a mianowicie *rozum*, czyli ta władza umysłu, której zawdzięczamy poznanie prawd koniecznych i wiecznych, poznanie prawdy, dobra, sprawiedliwości, oraz wogóle wszystkie pojęcia abstrakcyjne.

Zwierzę bezwarunkowo nie posiada rozumu i pojęć abstrakcyjnych. Nie jest-to czczy frazes, niczem nie udowodniony, — to prawda, którą łatwo stwierdzić przez uważne przypatrzenie się czynnościom zwierzęcym. Żadna z nich nie wymaga współdziałania rozumu. Co więcej, wszystkie czyny, które u człowieka najwidoczniej zależą od tej najwyższej zdolności, znikają u istot niższego rzędu. Mamy tego uderzający dowód na mowie ludzkiej.

Nie chcemy tu mówić, rozumie się, o mowie *naturalnej*, polegającej na prostem wyrażeniu uczuć lub pojęć za pomocą krzyku albo gestów, podyktowanych potrzebą; tego rodzaju mowa, czysto instynktowna, istnieje w różnym stopniu u istot ożywionych. Ale jest inna mowa, zwana *sztuczną*, bo składa się ze znaków umówionych, mniej lub więcej dowolnie wybranych, celem przekazania myśli lub wyrażenia uczucia. Otóż ta właśnie mowa jest istotnem znamieniem człowieka, zważywszy, że istnieje ona u wszystkich ludzi i nigdzie więcej.

Znaczy to, że urobienie mowy jest czynnością ze wszystkich czynności intellektualnych najbardziej abstrakcyjną, to jest taką, która najbardziej stanowczo wymaga współudziału rozumu. Można zwierzę nauczyć wymawiać wyrazy, (papugę np.), ale nikt nie dokona tego, aby to zwierzę, ta papuga odnosiła do tych wyrazów pojęcia ogólne i abstrakcyjne.

Quatrefages nie dobrze pojął tę istotną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy naszą mową a mową zwierząt. Ta ostatnia, powiada on, „jest co prawda bardzo pierwotna; składa się w istocie swej z samych wykrzykników i haseł, nie mniej wszakże stanowi ona zjawisko, które co do swej natury nie zmienia się wcale, gdy się udoskonala w człowieku.“

Błąd to wielki takie rozumowanie. Wielka bowiem i istotna istnieje różnica pomiędzy mową naszą a mową zwierząt Gdyby zwierzęta, jak utrzymują niektórzy, miały organizacyę intellektualną podobną do naszej, prawdziwie byłoby dziwnem, że żadne z nich nie doszło — jeśli już nie do wynalezienia jakiej mowy, to przynajmniej do wyuczenia się mowy naszej, a wślad za tem, do wejścia z nami w stosunki i wymianę pojęć.

I niech nikt nie mówi, że zwierzę najbardziej nawet wyposażone od natury, jak małpa naprzykład, nie jest fizycznie uformowane do urabiania (artykulowania) tonów; jest-to inna mowa, aniżeli mowa ludzka; jest-to mowa czynna, ta zaś pod względem materyalnym stoi na wysokości zadania. Wszak i głuchoniemy nie ma możności posługiwania się wyrazami; jest-on nawet pod względem czysto organicznym w gorszem położeniu, aniżeli małpy, gdyż jest pozbawiony zmysłu słuchu; a przecież jakaż olbrzymia różnica pomiędzy nim a owem zwierzęciem pod względem intellektualnym! Głuchoniemi umieją wynajdywać znaki, przy pomocy których mogą wzajemnie wymieniać swe myśli, a jeśli jeszcze wykształcenie przyjdzie im z pomocą, mogą dojść do najwyższego stopnia umysłowego rozwoju.

Spróbójcie natomiast kształcić małpę nawet najwyżej stojącą w szeregu zwierząt; postarajcie się naprzykład wyuczyć ją pisać. Śmiech bierze człowieka na samą myśl podobnego usiłowania, a jednak, gdyby to zwierzę, jak utrzymują niektórzy, dzieliło razem z nami wszystkie władze umysłowe, powinnoby conajmniej być podatne do tegoż samego wykształcenia co głuchoniemy, skąpiej od małpy pod względem fizycznym obdarzony przez naturę. Skądże więc pochodzi ta olbrzymia różnica, jaką dostrzegamy i w jednym i w drugim wypadku, jeśli nie stąd, że człowiek posiada zdolność nieznaną zupełnie u istot niższego rzędu? Odmienność skutków jest znakiem odmienności przyczyn. Skoro więc widzimy w człowieku pewien porządek zjawisk nowych, u innych istot nieznanych, to znaczy, że człowiek jest obdarzony odrębną zdolnością, do której te zjawiska się odnoszą, a tą zdolnością jest rozum.

Nie sama jednak mowa, uważana jako wyrażenie pojęć, zwłaszcza pojęć abstrakcyjnych, za pomocą umówionych znaków, jest zjawiskiem, które bezspornie przypisać trzeba rozumowi. Wszystko, co supponuje abstrakcyę, nie da się czemu innemu przypisać tylko rozumowi. Czemuż naprzykład sam tylko człowiek jest zdolny do postępu? Czemże się to dzieje, że wszystkie inne stworzenia, jakkolwiekby się wydawały inteligentnemi, zamiast udoskonalać się jak człowiek, pozostają na miejscu? Otóż dla tego właśnie, że aby wynajdywać, aby naprzód postępować, trzeba rozumować; jakoż niemasz rozumowania, któreby się nie opierało na pojęciu ogólnem i oderwanem, a wiadomo, że źródłem takich pojęć, jest tylko sam rozum.

A poczucie moralności i religijności, jakie stwierdzono we wszystkich społeczeństwach ludzkich, a jakich istnienia, przeciwnie, nic nie wykazuje u zwierząt, czyż nie jest jawnym dowodem, że w nas istnieje pewna zdolność wyższego porządku, u reszty stworzeń nieznana?

Uczony Quatrefages zgadza się z nami, że podwójna ta cecha, którą on nazywa cechą *moralności* i cechą *religijności*, jest cechą znamienną ludzkości, której wyznacza odrębny dział w przyrodzie. W tem jednem tylko się myli, że w rzeczach tych nie chce uznać skutków rozumu, którym sam tylko człowiek jest obdarzony. W ścisłem znaczeniu moralność i religijność nie są zdolnościami, lecz prostemi skutkami wyższej jakiejś zdolności. Drogą rozumowania doszedł człowiek do przeświadczenia o istnieniu Boga i o obowiązku służenia temuż Bogu. Wiara ta nie jest mu wrodzona. —

Jest ona skutkiem rozumu, ale bynajmniej nie skutkiem *koniecznym*. Mogłoby się przeto zdarzyć, że jakieś odosobnione od innych plemiona byłyby, jak to utrzymywano, pozbawione wszelkiego uczucia religijnego. Fakt taki, niewygodny dla systemu Quatrefages'a, dla nas wcale nie byłby niewygodny, gdyż można być obdarzonym rozumem, a jednak odpowiednio zeń nie korzystać. Jedno tylko, co ma dla nas znaczenie, — a tojest dostatecznie udowodnione, jest to, że zwierzętom brak zupełny poczucia moralności i religijności.

Powiedzieliśmy wyżej, że dla utworzenia nowego *królestwa* trzeba pewnego porządku odrębnych zjawisk, pochodzących z przyczyny nieznanej królestwom niższego rzędu.

Co do tych zjawisk, tośmy je znaleźli w mowie człowieka, w cechującej ją zdolności udoskonalania się, jak również w pojęciach moralnych i religijnych; co zaś do owej przyczyny nowej, tośmy ją również odnaleźli w rozumie, pierwszorzędnem źródle wszystkich tych zjawisk. Mamy zatem większe prawo, aniżeli Quatrefages przyznać grupie ludzkiej znaczenie *królestwa*. Znakomity bowiem ten naturalista widzi w człowieku tylko charakterystyczne zjawiska zmysłu moralności i religijności, my zaś uznajemy w nim nadto mowę i zdolność udoskonalania się; on uważa wszystkie władze umysłowe jako w pewnym tylko stopniu różne od takichże władz zwierzęcia, a myśmy widzieli, że u tego ostatniego wszystko zdaje się sprowadzać do wrażeń zewnętrznych, połączonych z pamięcią i z assocyacyą pojęć zmysłowych; wreszcie, Quatrefages jako przyczynę zmysłu moralnego i religijnego uznaje tylko duszę ludzką, którą tym sposobem zestawia z duszą zwierzęcą, pierwiastkiem innych objawów życiowych, a my za przyczynę rzeczoną uznajemy najwyższą władzę umysłową, której współistnienie z pierwiastkiem życia zwierzęcego wszyscy przypuścić mogą bez obawy sprzeczności z pojęciami przyjętemi w psychologii. (Ob. w tym przedmiocie art. *Dusza ludzka*, *Dusza zwierzęca*).

Wniosek zaś z tego jest taki, że chociaż człowiek pod względem czysto fizycznym dostatecznie zbliża się do zwierzęcia, aby mógł w jego *królestwie* stanowić odrębną *rodzinę*, to jednak istotnie i zasadniczo różni się on od zwierzęcia, skoro się weźmie na uwagę, jak się to czynić powinno, właściwości jego psychiczne, to jest władze jego umysłowe i moralne. Uważany zatem ze stanowiska *psychicznego*, człowiek stanowi odrębne *królestwo*, tak samo różne od dwóch innych królestw organicznych, jak te są różne od królestwa minerałów.

(Czytaj: *Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire:* „Histoire naturelle générale des régnes organiques," t. II; *De Quatrefages*, „L'espéce humaine," liv. X.—*Martin*: „Philosophie spiritualiste de la nature," t. II; *Flourens:* „De l'instinct et de l'intelligence des animaux;" *L'abbé Pesnelle:* „La science contemporaine et le dogme de la création," p. 255. *Reusch.* Biblia i natura," rozdział XXVII; *R. P. Carbonnelle:* „Les confins de la science et de la philosophie," t. II, p. 145. — *Duilhé de Saint-Projet:* „Apologie scientifique de la foi chrétienne," p. 320—395; — *L'abbé Hamard:* „La place de l'homme dans la création," w *Revue des questiens scientifiques*, Lipiec, 1878.

II. **Pochodzenie człowieka.** — Wiara nas uczy, że wszyscy ludzie obecnie istniejący pochodzą od jednej pary pierwszych rodziców, którzy byli bezpośrednio stworzeni przez Boga.

Cokolwiekby o tem mówiono, nie myślimy, aby jaki teolog katolicki żywił pod tym względem jakiekolwiek wątpliwości. *Poligenizm* (ob. odnośny artykuł) czyli doktryna o wielości rodzajów ludzkich nie zdaje się zgadzać z prawowiernością, albowiem, gdyby nie wszyscy ludzie w żyłach swych mieli krew Adama, nie wszyscyby odziedziczyli grzech pierworodny, a Kościół niesłusznieby od wszystkich wymagał sakramentu chrztu św.

Co się tyczy samego stworzenia Adama i Ewy, jest ono w tak jasnych opowiedziane w wyrazach na czele Ksiąg Świętych, że niepodobna zeń usunąć bezpośredniego współdziałania Stwórcy.

Odnośnie do tych dwóch zarówno jak do innych prawd religijnych wiedza pozytywna wcale nie sprzeciwia się nauce wiary. Jeden z najbardziej uprawnionych przedstawicieli nauki, świeżo zmarły uczony de Quatrefages, wypowiada otwarcie i niezbitemi argumentami dowodzi jedności pochodzenia wszystkich ludzi czyli monogenizmu. Po nad to wszakże nie śmie się on posunąć. Sposób, w jaki się pierwszy człowiek zjawił na ziemi, usuwa się z pod badań antropologa. „Tym, którzy mi stawiają zagadnienie o naszem pochodzeniu, powiada Quatrefages, nie waham sie w imię nauki odpowiedzieć: nie wiem.“

Na nieszczęście nie wszyscy przedstawiciele antropologii mają otwartość i skromność Quatrefages'a. Młoda szkoła antropologów dzisiejszych zanadto jest pewna siebie, aby mogła pokornie wyznać swą niemoc w rozwiązaniu tak doniosłego zagadnienia, a ponieważ jako zasadę i cel zarazem postawiła sobie wykluczyć z nauki, pierwiastek nadprzyrodzony, nie waha się przeto głosić zwierzęcego pochodzenia człowieka, nie dając na to najmniejszego dowodu. Do główniejszych przedstawicieli tej szkoły należą: we Francyi Mortillet, prawodawca wiedzy przedhistorycznej, w Anglii — Darwin, który imienia swego udzielił bardzo wziętemu dziś systemowi transformistycznemu; w Niemczech—Haeckel najwięcej znany i najgorliwszy ze zwolenników Darwina, w Szwajcaryi Karol Vogt, który się wiecznie ugania za pierwszeństwem w bezbożności.

Wszyscy ci transformiści, aczkolwiek zgodni w przeczeniu kreacyi czyli interwencyi bożej w ukazaniu się człowieka na ziemi, ostro przeciw sobie występują, gdy zaczną mówić o granicach, stanowiących genealogię ludzką. Oczywistość zmusza ich do przyznania, że bezpośrednim praojcem człowieka nie mogła być żadna małpa z gatunku małp obecnie żyjących; a przecież jednozgodnie twierdzą, że była to inna jakaś małpa z gatunku dziś już nieistniejącego. W następstwie zaś tego, nadali tej przypuszczalnej istocie, mającej być rzekomo łącznikiem pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, nazwę *antropopitekusa* albo *pitekantropa* (małpoluda).

Przytoczymy własne ich słowa:

„Nagromadzenie małpich właściwości w plemieniu Neanderthal (jedno z mniemanych plemion ludzkich kopalnych), powiada Mortillet, wyraźnie dowodzi, że człowiek pierwotny zbliża się do małpy. Jeśli się nie łączy bezpośrednio z dzisiejszemi małpami człekokształtnemi, to jedynie skutkiem tego, że między niemi a nim brak szczebli rozwoju. Człowiek pochodzi napewno od pośredniego kształtu czyli typu. Mamy więc przed sobą antropopitekusa, którego

istnienia dowiodłem (przy sposobności krzemienia trzeciorzędowego). Wystarcza otworzyć oczy i patrzeć, by go zobaczyć!“ *(Le Prehistorique*, 1883, p. 248).

Z tego antropopitekusa czyli małpoluda, ktory w epoce trzeciorzędowej był poprzednikiem człowieka w właściwem słowa znaczeniu, Mortillet nie waha się zrobić trzech oddzielnych gatunków, nazwanych przezeń gatunkami Bourgeois'a, Rames'a i Ribeiro'a, którzy odkryli mniemane narzędzia w Thenay (Loir-et-Cher), w Aurillac (Cantal) i w Otta około Lizbony, w Purtugalii. (Ob. art. *Człowiek trzeciorzędowy).*

Nawet tak bogata wyobraźnia, jak Mortillet'a, nie powiedziała mu co znaczy naprawdę antropopitekus. Przedstawia on go nam tylko jako małpę rozmiarami mniejszą od dzisiejszych człekokształtnych, a to z tego względu, że miemane narzędzia, odnalezione w Thenay, są nadzwyczaj małe. Dokładniejszy w tym razie jest Darwin. „Człowiek, powiada on, pochodzi od ssaka włochatego, zaopatrzonego w ogon i w spiczaste uszy, który prawdopodobnie żył na drzewach i zamieszkiwał świat starożytny. Naturalista, któryby zbadał budowę ciała tej istoty, zaliczyłby ją do czwororęcznych.“ *(La Descendance de l'homme*, ch. IV).

Tęż samą zasadę znajdujemy jaśniej jeszcze wyłożoną przez jenajskiego profesora Haeckel'a. „Człowiek jest zwierzęciem ssącem, różnem od ssaków niższego rzędu, ale tegoż samego co one pochodzenia. To prawda, że człowiek nie pochodzi od żadnej z dzisiejszych małp człekokształtnych, lecz chociaż nie pochodzi on od żadnej z małp człekokształtnych, niemniej wszakże ma wspólnych z niemi przodków. Jest on tylko gałązką grupy małp wązkonosych, które opisuje Darwin, a każdy zoolog zaliczy człowieka do tego samego rzędu, co dawniejszego odeń wspólnego praojca małp Starego i Nowego Świata.“

Haeckel'owi nie wystarcza twierdzenie, że człowiek pochodzi od antropopitekusa: pochlebia on sobie, że nam okaże sposób, w jaki ten ostatni wywodzi się od samoistnie powstałych *moner*, tych jestestw najpierwotniejszych, które w wyobraźni tego autora wiążą świat organiczny z nieorganicznym. (Ob. art. *Monizm).* Podług Haeckel'a przejście od moner do człowieka dokonało się przez szereg 21 ogniw, których Haeckel podaje nam dokładny wykaz, a z których wszystkie są reprezentowane przez jakąś istotę żyjącą lub kopalną, rzeczywistą lub imaginacyjną. Do tej ostatniej kategoryi istot zaliczyć trzeba prócz moner, będących punktem wyjścia rzeczonego rozwoju stworzeń, nadto *sozury*, — płazy ogoniaste, które tylko w młodym swym wieku miały być zaopatrzone w skrzela, a które zaliczają się do 14 szczebla tej genealogii; *protammnia*, zwiarzątka budową ciała zajmujące pośrednie miejsce między salamandrą a jaszczurką, i *promammalia*, pierwotne ssące, które w tym rozwoju zajmują dwa następne szczeble i rozpoczynają przemianę ryb w zwierzęta ssące; wreszcie na 21 stopniu tej drabiny stoi sam małpolud, bezpośredni praojciec dzisiejszego człowieka.

Aby nic nie brakło do całości systemu, Haeckel zadaje sobie trud wykazania, której z epok geologicznych odpowiada każdy z tych mniej lub więcej imaginacyjnych typów. Pokorne i bardzo hypotetyczne monery, „nasi jednokomórkowi przodkowie,“ jak się wy-

raża Haeckel, pochodzą z epoki loransyeńskiej. Następnie idą: po robakach, pierwszy kręgowiec, *amphioxus*, przedstawiający dziewiąte ogniwo w tym transformistycznym łańcuchu, ryby „nasi sylurscy przodkowie," jak je nazywa uczony autor; *marsupialia*, workowate, występują w epoce jurassycznej i zajmują 17 stopień w rzeczonym szeregu; zwierzątka lemuryjskie, zajmujące 18 stopień w tym szeregu, przypadają na początki epoki trzeciorzędowej i zapożyczają swą nazwę od fikcyjnego stałego lądu, Lemuryą zwanego, którego pozostałościami mają być: Madagaskar, Ceylon i wyspy Sondzkie. Następnie na 19 szczeblu tej genealogicznej drabiny mamy *pitekusa* czyli małpę ogoniastą; na 20 stopniu, t. j. około połowy epoki trzeciorzędowej — małpę bezogoniastą, czyli człekokształtną, tę samą prawdopodobnie, która obrabiała i używała sławnych krzemieni w Thenay; na 21 szczeblu mamy już *pitekantropa* czyli małpoluda; wreszcie na 22 stopniu w początkach epoki czwartorzędowej — człowiek, obdarzony mową i głównymi przymiotami, które go dziś wyróżniają od zwierząt, aczkolwiek był jeszcze wówczas w stanie względnie do dzisiejszego niższym.

Trzeba wiedzieć, że Haeckel nie troszczy się o dostarczenie dowodów na to, co mówi. Całe jego rozumowanie sprowadza się, jak sam widzi się zmuszonym wyznać, do teoretycznego rozważania, do prostego względu na to wymaganie przyzwoitości, nakazującej racyonaliście uwolnić się od cudowności w stworzeniu. Oto co nam podają ci ludzie w imię wiedzy doświadczalnej!

W każdym razie trzeba przyznać, że Haeckel'a surowo osądzili właśni jego współwiercy. Jeden z najgorliwszych, Karol Vogt z Genewy, zdając sprawę z *Antropologii* Haeckela, którą nazywa „grubą książką," darwinizm jego nazywa przesadnym, i dodaje: „Podczas, gdy Quatrefages mówi zanadto skromnie: nie wiem, Haeckel przeciwnie wie o wszystkiem. Niemasz dlań nic niejasnego; wszystko najwidoczniej udowodnione,— począwszy od bezkształtnej i nieorganicznej monery, a skończywszy na człowieku obdarzonym mową; określa on przez indukcyę wszystkie stopnie rozwoju, których naliczył od 20 do 22, i wszystkie te przejściowe fazy porozmieszczał w odpowiednich geologicznych epokach. Niczego tu nie brak. Na nieszczęście, to tak bardzo dokładne drzewo geologiczne posiada jedną bardzo słabą stronę: najzupełniejszy brak rzeczywistości. Wszystkie te stopnie są oznaczone istotami fikcyjnemi, których śladów nie znajdowano nigdy, które jednak mają być uważane za najzupełniej rzeczywiste. Jeśli ich dotąd nieznaleziono, znajdą się może później, albo też może były one tak zbudowane, że nie mogły się przechować w pokładach ziemi." („*Revue scientifique*," 1877, p. 1059).

Mądre to słowa Vogt'a, ale czy własny jego system więcej wart od systemu przezeń krytykowanego?

Podług Vogt'a bowiem, człowiek ma pochodzić od annelidów czyli od robaków, i nie miał przechodzić przez ogniwa ascydyów (żachwowatych) i amphioxów (lancetników), jak to utrzymuje jenajski profesor. Vogt idzie dalej jeszcze i w nagrodzonym przez paryskie Towarzystwo Antropologiczne memoryale przeczy, aby można było jakikowiek gatunek dzisiejszych małp uważać za przedstawiciela którejkolwiek z faz, przez które przechodziła ludzkość

w drodze swego formowania się. Jego zdaniem, trzeba wyżej sięgnąć, aby znaleść wspólnego praojca *prymatow*, rodziny, do której zalicza on człowieka.

Kategoryczne to wyznanie bynajmniej nie przeszkadza genewskiemu profesorowi wysławiać przy każdej sposobności małpie pochodzenie człowieka, i, co ważniejsza, chełpić się z tego, że „lepiej być małpą udoskonaloną, aniżeli Adamem zwyrodniałym.“ *(Leçons sur l'homme.* 1878. *ad finem).*

Jakkolwiek polygenista, Vogt zapytuje wszakże, jakżeby jaki zwolennik systemu ewolucyi, czyby nie można było „od małp amerykańskich wyprowadzić ludzkie rasy Ameryki; od małp afrykańskich — negrów, a od małp azyatyckich — negrytosów.“ — Znaczy to tyle, co zostawać ze sobą w podwójnej sprzeczności, gdyż w innem swem studyum przeczy Vogt pochodzeniu naszemu od małpy dziś żyjącej, a posuwając zmienność typów aż do ostatecznych granic, jako transformista, może on mniej, aniżeli ktokolwiek za niemożliwe uznawać przejście z jednej rasy ludzkiej do następnej sąsiedniej. Atoli wszystkie sprzeczności zdaje się usprawiedliwiać zysk, jaki się odnosi z zerwania na wszystkich punktach z zasadami katolickiej prawowierności!

Gwałtowność mowy tego naturalisty jest tak wielka, jak śmiałość jego idei. Odwagi nam nie starcza na powtórzenie tych bezbożnych słów, jakie on z lubością wypowiada.

Na innych miejscach wypowiada Vogt tę samą myśl stylem mniej bluźnierczym: „Podobnie jak wszystkie istniejące dziś na ziemi organizmy, człowiek nie może być skutkiem odosobnionego aktu twórczego. Typ człowieka przeszedł transformistyczne objawy podobne do tych, jakim podlegały owe organizmy i przodkowie człowieka, pogrzebani w pokładach ziemi, a tak różni odeń układem ciała. Człowiek urabiał się powoli, rozwijał się częściowo, kolejno zdobywał sobie właściwości wyróżniające go od zwierzęcia i czyniące zeń *człowieka*; przekazał on i jeszcze przekazuje te właściwości swoim następcom, którzy znów mają takowe rozwinąć i przekazać swoim spadkobiercom. Badając dawne czaszki, bywamy uderzeni pewnemi ich właściwościami, jak rozwojem łuku brwiowego, wydatnością szczęk i t. d., będącemi wspólną własnością *wszystkich* (!) tych czaszek; widzimy, jak właściwości rzeczone powoli znikają, czoło się podnosi, czaszka staje się szerszą i więcej wypukłą, podczas gdy twarz wchodzi pod tę rozszerzoną wypukłość. Słowem widzimy, jak powoli znikają jedne za drugiemi rzeczone cechy niższości, a na ich miejsce występują piękne kształty idealnego ludzkiego typu.“ [1])

Karol Vogt porusza tu bardzo ważny argument, na który chętnie powołuje się szkoła ewolucyonistowska dla poparcia teoryi o małpiem *pochodzeniu* człowieka. Przypatrzmy się tym wywodom przez chwilę.

Gdyby fakta były takie, jak Vogt je przedstawia, musielibyśmy

---

[1]) *Ch. Vogt.* Materiaux pour l'histoire de l'homme. t. VI. p. 15.

pochylić głowę, i zamilknąć. Ale na szczęście pomimo wszelkich pozorów tak nie jest. Powiadamy „pomimo pozorów,“ albowiem, gdybyśmy o faktach rzeczonych sądzili z większości naszych zbiorów kraniologicznych, możnaby uwierzyć w rozwój progressywny, zaznaczany przez Karola Vogt'a. Zbiory te bowiem zależały od przesądów, jakie wpływały na ich klassyfikacyę. Zgadzano się mianowicie w zasadzie na to, że każda czaszka dawna powinna nosić na sobie cechy niższości. Odważył się to wypowiedzieć pewien antropolog, cieszący się wielką powagą w Niemczech: „Czaszka, która nie nosi na sobie śladów niższej organizacyi, nie może być uważana za pochodzącą od człowieka pierwotnego, chociażby ją znaleziono pomiędzy kośćmi kopalnemi zaginionych gatunków.“

Przy takich zasadach łatwo się pozbywać faktów, niewygodnych dla teoryi *pochodzenia*, jak również nie trudno zrozumieć, dla czego rzeczona teorya znajduje potwierdzenie w progressywnym zwykle rozkładzie czaszek, zebranych po naszych muzeach. Lecz w takim rozumowaniu każdy widzi najoczywistszą *petitio principii*, która z góry uważa za udowodnione to, coby właśnie dopiero dowieść należało, a mianowicie, małpie kształty czaszek starożytnych.

Pod wpływem powyższego przesądu, Mortillet, którego pojęcia zbyt często stanowią prawo w przedmiocie archeologii przedhistorycznej, odrzucił pod pozorem niedostatecznej autentyczności większość szczątków ludzkich, znalezionych w pokładach czwartorzędowych często razem ze szczątkami kopalnych gatunków zwierzęcych. Tym sposobem z paleontologii ludzkiej zostały wykluczone kości, znalezione w Solutré (Saône-et-Loire), w Grenelle (w pobliżu Paryża), w Louverné (blisko Laval), w Aurignac (Haute-Garonne), w Denise (niedaleko Puy-en-Velay), w Cro-Magnon (Dordogne), w Bruniquel (Tarn-et-Garonne) i nieskończone mnóstwo innych kości, aż do sławnej owej szczęki z Moulin-Quignon (niedaleko Abbeville), która się nam zawsze wydaje być najdawniejszym szczątkiem rodzaju ludzkiego, lecz która w oczach archeologów ma ten wielki brak, że niczem nie przypomina małpiego pochodzenia człowieka.

Mortillet całą swą ufność pokłada w następujących pięciu przedmiotach, które zdają mu się najlepiej przypadać do jego teoryi, a mianowicie: czaszki z doliny Neander i z Olmo, szczęki z Naulette i z Arcy, oraz skielet z Laugerie-Basse. Ponieważ czyni on im ten zaszczyt, że zwraca na nie uczoną swą uwagę, przeto rzućmy i my na nie okiem na chwilę.

Czaszka, zwana Neanderthal, znaleziona w 1846 r. w miejscowości tegoż imienia, niedaleko Düsseldorfu, na 18 metrów po nad poziomem rzeczki, przepływającej rzeczoną dolinę, narobiła wiele wrzawy w świecie transformistów, którzy sądzili, że w niej znaleźli potwierdzenie swego ulubionego systemu. Podłużne jej kształty *(dolicocephalne)*, mała jej wypukłość, a nadewszystko olbrzymia wydatność łuków brwiowych, olbrzymio rzeczywiście się różni od zwykłego typu czaszki, lecz te szczególne jej właściwości, jak to zauważyli niepodejrzani antropologowie, nie wykluczają bynaj-

mniej rozwiniętej intelligencyi. Takie same właściwości zauważono na czaszkach, należących do osobistości historycznych i do ludzi wykształconych, takich jak Robert Bruce, bohater szkocki, św. Manswed, biskup Toul w IV w., Kay-Lykke, osobistość duńska, która przed paru wiekami odegrała pewną rolę polityczną w swym kraju, zmarły nie zbyt dawno syn marszałka Gruchy, i doktór Buffalini jeden z głośnych lekarzy włoskich.

Dodajmy nadto, że starożytność czaszki Neanderthal bynajmniej nie jest udowodniona. Pod tym względem możliwe są wszelkie przypuszczenia, począwszy od zdania prof. Fuhlrotta, który czaszce rzeczonej przypisuje dwieście lub trzysta tysięcy lat, a skończywszy na doktorze Mayerze z Bonn, który upatruje w niej czaszkę kozaka, zabitego w 1814 r. Ciało, do którego należała ta czaszka, znaleziono ułożone prawidłowo na głębokości dwóch stóp zaledwie pod powierzchnią ziemi, jak ciało człowieka zwykłym sposobem pogrzebanego. Okoliczność-to z pewnością nie zbyt korzystna dla wysokiej starożytności czaszki. Aby jej nadać pewną starożytność, podnoszono szczegół, że w odległości sześciu kilometrów stamtąd w gruncie tej samej natury, co ten, w którym się znajdował osławiony skielet, znaleziono kości gatunków zwierząt zaginionych, jak np. mammuta. Zapomniano wszakże dodać, że w innem miejscu w takiej samej glinie znaleziono przedmioty z kamienia szlifowanego, co kazałoby odnosić ten pokład do epoki obecnej, gdyż podług ogólnego zdania prahistoryków, człowiek epoki czwartorzędowej nie umiał szlifować kamienia.

Na wieku rzeczonej czaszki wcale nam nie zależy, skoro prawdopodobnie mamy tu do czynienia ze skieletem, pogrzebanym sposobem zwykłym, a nie przypadkowo ziemią zasypanym, skoro dół został wykopany celem złożenia w nim trupa. Każdy grzebie swoich umarłych w warstwie ziemi dla siebie dostępnej, bez względu na to, czy to warstwa pierwotna lub nie pierwotna. Coby naprzykład pomyślano o przyszłym geologu, któryby, natrafiwszy w swych poszukiwaniach na grób ze złożonym od wieków skieletem kogoś ze współczesnych nam osób, wnioskował stąd, że człowiek jest tak dawny jak ziemia, gdyż on znalazł skielet ludzki w pierwotnych formacyach ziemi?

Do jakiejkolwiek zresztą należałaby epoki czaszka z doliny Neander, nie wyklucza ona bynajmniej zwykłej intelligencyi ludzkiej. — Gdyby nawet nie dało się stwierdzić podobieństwa jej z czaszkami osób, o których mówiliśmy wyżej, to jeszcze sama jej pojemność dowodziłaby możliwości intelligencyi. Pojemność ta bowiem czyli objętość jej nie jest mniejsza od średniej pojemności dzisiejszych czaszek kobiecych, a równa się pojemności czaszek Hindusów i Australczyków. Tego zaś wystarcza, aby nie módz upatrywać w tej czaszce istoty pośredniej pomiędzy człowiekiem a małpą. A więc trzeba uznać z Quatrefages'em, że osobnik, do którego należała rzeczona czaszka, mógł posiadać wszystkie moralne i umysłowe przymioty, względnie do swego społecznego stanowiska. (*L'Espèce humaine*. str. 231).

Inną czaszką, która zbliżona jest do poprzedniej, a której autentyczność tj. pochodzenie z epoki czwartorzędowej jest mniej od tamtej wątpliwe, jest czaszka, którą Cocchi znalazł w okopach Olmo, w po-

bliżu m. Arezzo we Włoszech, na 15 metrów pod powierzchnią ziemi. Pokrywający ją gruby pokład alluwialny, oraz obecność kła słoniowego o trzy metry od miejsca, gdzie leżała czaszka, najzupełniej stwierdzają jej starożytność. Otóż, cokolwiekby o tem mówiono, można zapytać, czy posiada ona choć jedną z tych właściwości, któreśmy zaznaczyli na czaszce z Neanderthal. Naprzód, zamiast formy podłużnej, ma ona przeciwnie formę *krótką (brachycephale)*, tak dalece, że Hamy uważał ją za przypadkowo zdefigurowaną po śmierci. Lecz przypuszczenie to odrzucają Cocchi i Vogt. Jeśli się bowiem wolno uciekać do przypuszczenia pośmiertnej defiguracyi, gdy mowa o czaszce mniej lub więcej przypominającej dzisiejszą czaszkę, to czemużby nie wolno było stawiać tegoż samego przypuszczenia, gdy idzie o czaszki, odstępujące od form dzisiejszych przez pewne znaki pozornej niższości?

Jakkolwiek byłoby zresztą z długogłowością czaszki z Olmo, różni się ona innemi, zdaniem Hamy'ego, właściwościami od typu czaszki z Neanderthal. Część jej czołowa nie tylko nie jest spłaszczona, i jak gdyby zanikająca, ale przeciwnie, jest względnie wyniosła. Czoło szerokie, łuki brwiowe ledwie zaznaczone. Sam Vogt nazywa ją „piękną czaską.“ Niesłusznie zatem odwołuje się do niej Mortillet dla poparcia swojej teoryi.

Nie moglibyśmy tego powiedzieć o szczęce z Naulette. Znaleziona w 1875 r. w jaskini tegoż imienia w pobliżu Dinant w Belgii, szczęka ta nie mniejszego nabrała rozgłosu i niemniej przyjazne znalazła przyjęcie w obozie transformistów, jak czaszka z Neanderthal. Leżała ona na głębokości czterech metrów pod pokładem dziesięciu warstw gliny i stalagmitu naprzemian, w okolicznościach bardzo poważnie przemawiających za jej odległą starożytnością, gdyż w otoczeniu jej znajdowały się wszystkie szczątki zwierzęce epoki czwartorzędowej, mammuta, renifera, nosorożca i t. d.

Szczęka owa była jedną ze szczęk najbardziej niekształtnych: był to ułamek szczęki bez zębów i bez owej okrągławej kościstej wydatności dolnej części twarzy, oddzielonej od wargi dolnej poprzecznem zagłębieniem. Pomimo to wszakże, w odłamie tym dopatrzono cechy małpie. Podbródka wcale nie było, tak jak u małp go niema, co musiało pociągnąć za sobą bardzo wyraźny prognatyzm, czyli pewne wydłużenie szczęk ku przodowi o wyglądzie zupełnie zwierzęcym. Z drugiej znów strony, jak można wnioskować z osady zębów w szczęce, kły jej były olbrzymie, a zęby trzonowe, zamiast się zmniejszać kolejno, począwszy od pierwszego aż do ostatniego, jak się to dzieje u człowieka, przeciwnie zwiększały swą objętość od przodu ku tyłowi, jak się to widzi u małpy.

Co więcej, zauważono, że okazowi z Naulette brak kościstej wydatności, umieszczonej na wewnętrznej stronie szczęki, w którą to wydatność wchodzą muskuły językowe, a stąd skwapliwie zawnioskowano, że rasa, do której należał człowiek z Naulette, nie posiadała mowy artykułowanej, albo przynajmniej posiadała ją w stopniu bardzo pierwotnym.

Atoli uważne badania omawianej szczęki wykazały, że mylili się pierwsi jej badacze. Poważny i o stronność niepodejrzany antropolog, Dr. Topinard, przyznał istnienie rzeczonej kościstej wy-

datności na szczęce. Jeśli jej zaś później nie widziano, to dla tego, że jak mówi Topinard, „z wielkiem poszanowaniem zachowano na niej ziemię, zasłaniającą blaszki kości szczękowej, rowki i małe wydrążenia.“ *(Revue d'anthropologie.* Lipiec, 1886).

Nie byłoby też dokładniej powiedzieć, że szczęce tej brak było podbródka. Jest on słabo wprawdzie zarysowany, ale jest rzeczywiście, podczas gdy małpy całkowicie są go pozbawione. Co się zaś tyczy zębów trzonowych, które grubieją w miarę posuwania się od przodu ku tyłowi, niczego to nie dowodzi, zważywszy, że nawet u samej małpy „stanowi to wyjątek.“ A zatem trzeba w tem widzieć cechę przypadkową, jakąś niedokładność w fizycznym rozwoju ciała, anomalię jakąś raczej, aniżeli cofnięcie w tymże rozwoju.

„Tym sposobem, powiada Topinard, upada cała sztuczna budowa, od dwudziestu lat z takim mozołem wznoszona.“

Dawno już przed temi ostatniemi, a bardzo płodnemi w następstwa poszukiwaniami uważał Pruner-Bey, że zabytek z Naulette nic nie przedstawiał takiego, coby kazało stawiać tę ludzką istotę, do której ten zabytek należał, poniżej Australczyków lub Buszmanów. Tem bardziej więc dziś nie należy w tym zabytku przeszłości upatrywać cech wygórowanej niższości, jakie niektórym podobało się mu przypisywać.

Inna znów szczęka, którą Mortillet wyprowadza z epoki czwartorzędowej, znaleziona została w grocie Fees w Arcy - sur - Cure (Yonne), pod dwiema czy trzema warstwami ziemi pewnej grubości. Starożytność jej zdają się w rzeczywistości zapewniać znalezione na tym samym poziomie kości mammuta, nosorożca, wielkiego niedźwiedzia i innych zwierząt ostatniej epoki geologicznej.

W okazie tym cechy niższości są bardziej sporne. Mortillet pierwszy przyznaje, że szczęka ta jest znacznie wyższego rzędu, aniżeli szczęka w Naulette. Kość mniej gruba i mniej pękata; podbródek więcej wydatny, zęby trzonowe równo rozwinięte, a kość wystająca dobrze zaznaczona. To też Mortillet, aby pozostać wiernym swej ewolucyonistowskiej doktrynie, nie chce uważać tej szczęki za równie starożytną, jak szczęka z Naulette. Ta ostatnia należała, jego zdaniem, do epoki *szeleeńskiej*, t. j. do początków epoki czwartorzędowej, szczęka zaś z Arcy sięgała ledwie końca tejże epoki czwartorzędowej, czyli epoki *magdaleńskiej.*

W tem wszystkiem zaś prawdą jest to, że jeśli o szczękach tych sądzić będziemy z warunków pokładów ziemi, starożytność obu tych szczęk będzie najdokładniej jednakowa. Obie miały obok siebie, jeśmy rzekli, kości słoniów i nosorożców, — zwierząt, które zdaniem samego przywódcy szkoły przedhistorycznej, znamionują nie epokę *szeleeńską* lub *magdaleńską*, lecz rzekomą epokę pośrednią, którą on sam nazywał epoką *musterieńską.* Jeśli zaś Mortillet dodaje wieku jednej, a odmładza drugą, czyni to jedynie dla tego, że idzie tu o jego ulubioną teoryę, o małpie pochodzenie człowieka. Nie mógł on przypuścić, aby były współczesne dwa zabytki, tak bardzo do siebie niepodobne. Takie to są skutki przesądu i stronniczego ducha tych, co najgłośniej się chełpią z wiedzy czysto pozytywnej i doświadczalnej!

Jednym z równie rzadkich okazów, którego odległą starożytność podnosi Mortillet, jest skielet, znaleziony w 1872 r. przez

Massénat'a w miejscowości, zwanej Laugerie-Basse (Dordogne) we Francyi. W starożytność tego skieletu wierzymy tem chętniej, że nie przedstawia on żadnego znaku niższości. Podnoszono wprawdzie jego siłę muskularną, ale pominąwszy to, że ten szczegół nie powinien dziwić nikogo w myśliwym epoki czwartorzędowej, łączy się on z oznakami conajmniej średniej inteligencyi. Głowa na nieszczęście strzaskana po części, „zdaje się zbliżać, jak mówi Mortillet, do głowy z grobowca w Cro-Magnon.“ Otóż czaszki z Cro-Magnon (Dordogne) w niczem nie ustępują zwykłym czaszkom dzisiejszym, a pojemnością swą nawet je przewyższają.

Tak tedy starożytność owych pięciu omawianych powyżej archeologicznych zabytków, jest, według słów Mortillet'a, najpewniejsza. Przeczyć temu twierdzeniu Mortillet'a nie mamy potrzeby, gdyż jakeśmy sami widzieli, napróżno w nich szukać małpich właściwości, któreby, zgodnie ze zdaniem pewnej szkoły, świadczyły o zwierzęcem pochodzeniu rodu ludzkiego.

Prawda, że szkoła ta powołuje się na inne jeszcze dane. Lubi przytaczać między innemi, oprócz czaszki Neanderthal, jeszcze czaszki z Kanstadt (Würtemberg), z jaskini Engis (Belgia), czaszkę z pod Brux w Czechach i z Eguisheim w Alzacyi; ale przytaczane te części dawnych skieletów ludzkich, nie mniej jak poprzednio przez nas omawiane, nie posiadają albo dostatecznej autentyczności, albo też tych charakterystycznych rysów, jakie im przypisują. Odkrycie czaszki Kanstadt sięga prawie dwustu lat czasu (1700 r.), i zdaniem Hoelder'a i Virchowa, pochodzenie jej nie daje dostatecznych rękojmi pewności. Niesłusznie zatem uważano ją za typ najdawniejszej rasy kopalnej.

Więcej może pewną jest czaszka z jaskini Engis, znaleziona w r. 1833 o trzy kilometry od Liége, nad brzegami Meuzy; atoli jakby na złość nie przedstawia ona, pomimo swej wązkości, żadnego znaku niższości pochodzenia. „Jest to, ogółem biorąc, powiada Huxley, piękny typ średni, który zarówno mógł być czaszką filozofa, jak służyć za przytułek dla nieokrzesanej myśli jakiego dzikiego człowieka.“

Co się tyczy czaszek z Brux i z Eguisheim, wiek ich nie jest ściśle określony. Nie powiedziano, żeby w pobliżu pierwszej z tych czaszek znaleziono jaką kość z epoki prawdziwie czwartorzędowej, a gdyby drugą z tych czaszek znaleziono razem z takiemi kośćmi, to jeszcze pewne wskazówki upoważniałyby do zapytania, czy przypadkiem osobnik, do którego należała rzeczona czaszka, nie został zwykłym sposobem pogrzebany w ziemi. Zresztą ani jedna ani druga z tych czaszek nie posiada wyraźnych i pewnych rysów niższości swego pochodzenia.

Wspomniane w tym krótkim przeglądzie szczątki człowiecze szkoła ewelucyonistowska uznaje wogóle za kopalne, mniema bowiem, że one w swym całokształcie popierają jej doktrynę. Ale ileż to jest innych jeszcze zabytków tego samego rodzaju, o których szkoła ta starannie milczy, chociaż podług wszelkich wskazówek nie są one mniej dawne od przytoczonych powyżej! Skądże to tajemnicze milczenie, jeśli nie stąd, że zabytki te idą na przekór ich ulubionej teoryi? A przecież, aby mieć jakiekiekolwiek dokładne

pojęcie o pierwotnym typie ludzkim, trzeba całość mieć przed oczyma, a nie jakieś dowolnie powybierane odłamki.

Jakkolwiek pożyteczne jest studyum niniejsze, nie możemy wszakże wychodzić w niem po za dozwolone nam ramy w niniejszym „Słowniku.“ Powiedzmy więc tylko, że kości ludzkie, które kolejno uważano za kopalne, to jest, za sięgające conajmniej epoki czwartorzędowej, są na tyle liczne, że Quatrefages mógł z nich ułożyć, trochę dowolnie — co prawda, aż sześć rozmaitych plemion ludzkich, a mianowicie, plemię Kanstadt, Cro-Magnon, Grenelle, Truchére i dwa plemiona Furfooz (Belgia). Otóż z sześciu tych plemion jedno tylko, i to nie najliczniejsze, — pierwsze z wyż wymienionych, przedstawia cechy niższości pochodzenia. Jeśli zaś cechy te dostrzegać się dają u innych plemion, to są one otoczone tak wyraźnemi cechami szlachetności i inteligencyi, że całość ich można bez obawy porównać z dzisiejszym typem człowieka. Jedno z tych plemion, zwane Cro-Magnon, z powodu że głównie ta miejscowość (Dordogne) je reprezentuje, odznacza się szczególnie swemi fizycznemi właściwościami, jak również ilością należących doń skieletów. Postawę u tego plemienia widzimy wyniosłą, podbródek wystający, wydatność łuku brwiowego prawie żadna, czoło szerokie i proste, a pojemność czaszkowa w ogólności większa, aniżeli u średniej czaszki dzisiejszej. Pojemność ta u starca z Cro-Magnon wynosi 1580 centymetrów kubicznych, czyli więcej niż o 30 centymetrów wyższą od średniej czaszki dzisiejszych Paryżan. „Tak więc, powiada uczony Quatrefages, u tego dzikiego człowieka czwartorzędowej epoki, który kamienną bronią staczał walki z mammutami, znajdujemy wszystkie cechy kraniologiczne, uważane w ogóle jako znamiona wielkiego umysłowego rozwoju.“

Jakoż, to właśnie plemię z Cro-Magnon, zdaje się, odegrało znaczniejszą rolę w epoce czwartorzędowej, przynajmniej w południowo-zachodniej części dzisiejszej Francyi, do tego bowiem plemienia należy większość kopalnych kości ludzkich, znalezionych w tym kraju, szczególnie nad brzegami Vezery.

Napróżno zatem powołują sie archeologowie na dane paleontologii ludzkiej celem wykazania zwierzęcego pochodzenia rodu człowieczego. Dane te, gdy się je rozważa w ich całości i bez uprzedzenia, odsłaniają nam w człowieku pierwotnym istotę podobną do naszej, oddaną bez wątpienia zajęciom więcej grubym, niż nasze, i zaopatrzoną w mniej doskonałe niż nasze narzędzia, ale będącą człowiekiem w całem znaczeniu tego wyrazu, nie posiadającym w sobie nic, coby znamionowało małpie pochodzenie, jakie mu chcą na wszelkie sposoby przypisać.

Nawet jego przemysł, aczkolwiek bardzo pierwotny, nie przemawia wcale na korzyść sprawy transformistów. Przemysł ten u człowieka pierwotnego naszych zachodnich krajów zdradza pewną wprawę w ręku, możemy nawet powiedzieć — pewien smak artystyczny, odsłaniający w nim istotę wyższą nietylko już od najbardziej intelligentnego zwierzęcia, ale nawet od współczesnych nam dzikich ludzi. Rzeczywiście, na terytoryach starożytnej Galii znaleziono różne rzeźby na kości słoniowej i na kości zwykłej, pochodzące z epoki czwartorzędowej, które wykazują u swych twórców rzeczywiste i wielkie zdolności.

Co do właściwie zwanych narzędzi, to trudno zaprzeczyć, że początkowo były one więcej niekształtne i grube, i że powoli dopiero się udoskonaliły. Po kamieniu poprostu łupanym, nastąpił kamień szlifowany czyli gładzony, a po tym zaś poszły metale: naprzód bronz, potem żelazo. Ale wypada tu przypomnieć, że człowiekiem w ten sposób się udoskonalającym był człowiek zachodnich europejskich krajów, który sam jeden dotychczas stanowił przedmiot badań naszych antropologów; ten zaś nie jest, właściwie mówiąc, człowiekiem pierwotnym.

Fakt to stwierdzony zarówno przez tradycyę jak przez wszystkie gałęzie wiedzy ludzkiej, że jedyną kolebką rodzaju ludzkiego była Azya, i prawdopodobnie owo środkowe płaskowzgórze, leżące pomiędzy Altajem a Himalayą, gdzie się spotykają, jak mówi Quatrefages, wszystkie języki i wszystkie typy. Jeśli więc kto pragnie znaleść się wobec oryginalnego typu i wobec prawdziwie pierwotnego przemysłu ludzkiego, tam niech kopie i poszukuje, a nie w naszych krajach, których najdawniejsza ludność, jakkolwiekby daleko sięgała w zamierzchłą przeszłość, miała dosyć na to czasu, by w ciągu swych długich i uciążliwych wędrówek zatracić swą pierwotną kulturę i zmienić właściwe jej cechy.

Nie ma wątpliwości, że poszukiwania, mające za przedmiot europejskiego człowieka kopalnego są bardzo ciekawe, a ciekawe pod względem historyi lokalnej, do której dorzucają nieoczekiwaną stronnicę, atoli poszukiwania te nie wyjaśniają nawet początków ludzkości.

Pod tym względem żaden kraj nie przedstawia ciekawszego pola do badań geologicznych jak Azya. Na nieszczęście, obszerne te przestrzenie są prawie nietknięte przez archeologów. Co nam powiedzą przyszłe poszukiwania na tej ziemi, prawie nietkniętej jeszcze rydlem archeologa—nie wiemy, ale to wiemy, że dokonane już nieliczne poszukiwania są bardzo wymowne.

W sławnych wykopaliskach dokonanych w Hissarliku, na przypuszczalnem miejscu istnienia starożytnej Troi, zmarły niedawno Schliemann odkrył wiele następujących po sobie cywilizacyi. Otóż cywilizacye te zamiast postępować od dołu ku górze, jak tego wymaga teorya ewolucyonistów, wykazują prawie nieustanny powolny upadek. Kamień, bardzo rzadki w najniższym pokładzie, ukazuje się obficie na wyższym poziomie. Fakt zaś podobny odnośnie do pierwotnej historyi rodzaju ludzkiego posiada sam w sobie więcej znaczenia, aniżeli wszystkie nasze odkrycia z dziedziny archeologii przedhistorycznej.

Ci co rozumieją, w czem różni się natura człowieka od natury zwierzęcia, uważają zapewne, żeśmy się zadługo zatrzymali nad odpieraniem dowodów, przytaczanych przez zwolenników małpiego pochodzenia człowieka. I mają słuszność. Z chwilą, kiedy człowiek, uważany, jak to być powinno, w całości swych władz umysłowych i fizycznych, tworzyć zaczyna odrębne królestwo, staje się rzeczą najzupełniej zbyteczną dowodzić, jaka przepaść go dzieli od zwierzęcia, przepaść zarówno nieprzebyta jak ta, która dzieli zwierzę od rośliny, a roślinę od istoty nieorganicznej.

Nie trzeba więc obszernych dowodów na to, by zrozumieć, że bez przypuszczenia współdziałania Stwórcy nie można wytłómaczyć zjawienia się człowieka na ziemi.

Dzieła do porady: *De Quatrefages:* „L'Espéce humaine," liv, II, III i VIII; l'abbé *Lecomte*, „Le Darvinisme et l'Origine de l'homme; *Valroger*, „La Genése des espéces," p. 103 ss.; abbé *Duilhé de Saint-Projet*, „Apologie scientifiques de la foi chretienne," str. 385—409; *Pozzi*, „La Terre et le recit biblique," str. 373—394; *Moigno*, „Les Splendeur de la foi," 351 ss.; *Haté*, „L'homme singe et nos savants" w czasop. *Controverse*, t. I, (1880—81); *Hamard*, L'Age de la pierre et l'homme primitif." *Dr. Platz (Jurkiewicz)*, „Człowiek," Warszawa, 1891. *(H.).*

X. W. S.

CZŁOWIEK TRZECIORZĘDOWY. — Wierzyć w człowieka trzeciorzędowego znaczy w zwykłym języku geologów i prahistoryków wierzyć w istnienie rodzaju ludzkiego w tak zwanej trzeciorzędowej epoce geologicznej.

Wiadomo, że dzieje globu naszego od chwili ukazania się na nim życia, dzielą się w ogólności na cztery epoki, co do trwania nierówne i coraz krótsze, zwane: epoką *pierwszorzędową, drugorzędową, trzeciorzędową i czwartorzędową.* Dwie pierwsze, które były bez porównania od dwóch następnych dłuższe, z pewnością poprzedziły ukazanie się człowieka na ziemi. Nikt nie myśli poważnie twierdzić, aby w formacyach ziemi tych epok znalazł choćby najmniejsze szczątki skieletu człowieczego, lub choćby najmniejsze ślady przemysłu ludzkiego. Ponieważ żaden z dzisiejszych gatunków zwierzęcych nie sięga owych odległych czasów, byłoby dziwne, żeby człowiek w nich żył i działał.

Inaczej się rzecz ma z epoką czwartorzędową, najpóźniejszą i ze wszystkich epok najkrótszą. Rzecz to pewna, że człowiek istnieje razem z niektórymi przynajmniej zwierzęcymi gatunkami, znamionującymi rzeczoną epokę w Europie zachodniej, jak naprzykład ze słoniem, zwanym mammutem, ze zwykłym jego towarzyszem nosorożcem o przedzielonych nozdrzach (*Rhin. tichorrhinus*), i z reniferem. Ale przypuszczać istnienie człowieka w epoce czwartorzędowej nie znaczy to bynajmniej, naszem zdaniem, przekraczać granice tradycyjnej chronologii. Czwartorzędowa epoka, taka jaką pojmują geologowie, przeciągała się aż do najbliższych nam czasów, może nawet aż do naszej ery chrześcijańskiej, gdyż znamionujące ją zwierzęta, jak renifer naprzykład, zdają się za czasów Cezara żyć w lesie Hercyńskim, nad brzegami Renu (ob. art. *Dawność człowieka*).

Ważniejsze następstwa pociągnęłoby za sobą istnienie człowieka w epoce trzeciorzędowej. Gdyby bowiem fakt ten był należycie udowodniony, byłby zdaniem wszystkich geologów jawnie przeciwny chronologii tradycyjnej. Prawda, że sprzeczność taka nie pociągnęłaby za sobą żadnych następstw dla wiary religijnej, bo Kościół nie nakazuje nam bynajmniej wierzyć w tak zwaną chronologię biblijną. Znakomici katolicy, nie chcąc powtarzać za Le Hir'em, że Kościół „waha się, nie będąc pewnym," i że ustalenie chronologii należy do wiedzy ludzkiej, sądzą, że chronologię biblijną można przedłużyć bez żadnych ograniczeń, gdyż inaczej byłyby przerwy w genealogiach biblijnych, na których się opiera chronologia świata.

Inni poszli jeszcze dalej; poruszyli mianowicie myśl, że człowiek, mający jakoby żyć w epoce trzeciorzędowej, nie należał wcale

do pokolenia Adamowego. Jakoż w rzeczy samej, jeśli wiara w rzeczywiste istnienie jednej lub wielu ras ludzkich, nie pochodzących od Adama, stanowczo się sprzeciwia nauce katolickiej, to nie tak się rzecz ma odnośnie do opinii, według której inny jakiś rodzaj ludzi miał by poprzedzać dzisiejszy nasz rodzaj ludzki, i ten miał jakoby zostawić po sobie w łonie ziemi kości i wyroby swego przemysłu.

Dziwnie się przeto mylą uczeni niedowiarkowie, którzy z człowieka trzeciorzędowego kują broń przeciw chrystyanizmowi; zamachy ich nie dosięgną zasad religijnych. — Nie mniej wszakże pozostaje prawdą, że przenosząc początek człowieka na setki tysięcy lat w przeszłość, rzeczeni antropologowie sprzeciwiają się powszechnemu przekonaniu, przypisującemu człowiekowi datę niedawną,— przekonaniu, które geologia dotychczas najzupełniej stwierdzała. Wprowadzają oni nowe pomysły w rzeczy bardzo poważnej, a każdy z nas w imię samej nawet nauki ma prawo, jeśli już nie obowiązek, roztrząsać prawdziwość ich twierdzeń; nie wolno bowiem umysłowi poważnemu bez silnych pobudek zgadzać się na jakąś nową teoryę naukową, której ani czas ani doświadczenie uświęcić jeszcze nie zdołały.

Zobaczmy więc pokrótce, jakie dowody stoją po stronie opinii. odnoszącej aż do epoki trzeciorzędowej zjawienie się na ziemi człowieka, lub też mniemanego jego małpiego poprzednika, owego *antropopitekusa* (ob. ten artyk.), który zdaniem pewnej szkoły miał istnieć w rzędzie naszych praojców i łączyć rodzaj nasz z rodzajem małpim.

W ciągu jakich dwudziestu lat czasu przytoczono może jakie dwadzieścia odkryć, mających udowodnić istnienie człowieka w epoce trzeciorzędowej. Dużo mówiono o krzemieniu łupanym, o kościach nacinanych albo przedziurawionych, a nawet o całych skieletach ludzkich, odnoszących się do połowy lub do końca wspomnianej epoki, do tak zwanych *miocenowych* i *pliocenowych* periodów geologicznych.

Większość tych odkryć nie mogła się ostać wobec poważnego badania. Jak wyznaje sam Mortillet, który po śmierci księdza Bourgeois, (1878), stał się patronem i jedyną prawie podporą człowieka albo raczej antropopitekusa trzeciorzędowego, żaden z omawianych skieletów nie jest prawdziwy i autentyczny. Co się tyczy kości nacinanych lub przedziurawionych, to obrabiał je w ten sposób nie człowiek żaden ani mniemany jego poprzednik, lecz zęby wielkich ryb morskich, których szczątki znajdują się w tych samych pokładach ziemi [1]). Nie ma potrzeby przeto zatrzymywać się nad tego rodzaju dowodami.

Pozostaje wspomnieć o krzemieniu, obrabianym przez człowieka, albo przez jakąś „istotę rozumną," od której ma pochodzić. Zdaniem Mortillet'a, rzecz to daleko ważniejsza.

Krzemienia rzeczonego dostarczyły trzy miejscowości: gmina Thenay (Loir-et-Cher), Pui Courny, miejscowość położona w pobliżu Aurillac (Cantal), i Otta, w okolicach Lizbony.

---

[1]) *Mortillet.* Le préhistorique. p. 34—74.

Ponieważ kształty tych krzemieni różnią się między sobą, — co nie powinno dziwić nikogo, i co pochodzić może zarówno od przypadku, jak od natury samego krzemienia, który się zmienia względnie do okolicy — przeto przywódca szkoły przedhistorycznej pośpieszył zawnioskować, że owa „istota rozumna," która tych krzemieni rzekomo używała, należała do trzech różnych gatunków antropopitekusa, którym nadał nazwy trzech ich wynalazców: Bourgeois'a, Rames'a i Ribeiro'a...

Zbadajmy po kolei te trzy odkrycia.

I. **Krzemienie trzeciorzędowe portugalskie.** — Krzemienie te odnalazł Ribeiro w Otta, nad brzegami Tagu na wyżynach Lizbony. Przedstawione w roku 1872 na kongresie archeologicznym w Brukselli i w 1878 na takimże kongresie w Paryżu, nie doznały żadnego powodzenia. W 1880 r. odbył się nowy kongres archeologiczny w samej Lizbonie, który umożliwił gruntowne zbadanie rzeczonych krzemieni [1]).

Odnośnie do nich trzy powstają pytania: czy formacye ziemi, z których te krzemienie pochodzą, są trzeciorzędowe? czy te krzemienie są prawdziwe i autentyczne? czy są one łupane umyślnie?

Na pierwsze pytanie odpowiedzieli członkowie kongresu Lizbońskiego twierdząco. Musimy tu jednak zaznaczyć, że pewien wielkiej naukowej powagi geolog hiszpański, Villanova, oświadczył wobec kongresu, iż jego zdaniem, omawiana formacya ziemi jest raczej czwartorzędowa, niż trzeciorzędowa, gdyż podobne do tej formacye w Hiszpanii należą do epoki czwartorzędowej.

I rzeczywiście, niema żadnego poważnego powodu odnoszenia tych krzemieni do epoki trzeciorzędowej. Początkowo sam Ribeiro powątpiewał o tem. Znaleziono wprawdzie w tej samej formacyi *hipparionа*, gruboskórca, pokrewnego koniowi, lecz było to o wiele kilometrów od miejsca, z którego pochodzą krzemienie. Zresztą, któż może twierdzić, że hipparion nie przeżył epoki trzeciorzędowej w jakimś odosobnionym zakątku ziemi?

Przypuśćmy atoli na chwilę, że te formacye należą istotnie do epoki trzeciorzędowej, to czyż dla tego już mamy toż samo powiedzieć o krzemieniach? Kto zapewni, że one się nie dostały później do tej starożytnej formacyi.

Pod tym względem najpoważniejsi członkowie kongresu, o kompetencyi których ani na chwilę wątpić nie można, poczynili najformalniejsze zastrzeżenia. „Co do mnie, powiada Cotteau, były prezes Towarzystwa geologicznego francuskiego, nie wydaje mi się być rzeczą dowiedzioną, aby te krzemienie były współczesne formacyi trzeciorzędowej, i przy dzisiejszym stanie badań naukowych wydaje mi się rzeczą bardziej naturalną uważać je za czwartorzędowe" [2]).

Też same zastrzeżenia poczynił anglik, Evans, znany autor poważnego dzieła o archeologii przedhistorycznej. Rzecz to oczywista, powiada on, że było tam jakieś potężne obnażenie gruntu, które się

---

[1]) Bardzo ciekawe sprawozdanie o tym kongresie podał prof. Adolf Pawiński p. t. „Portugalia" w *Tygod. Illustr.* r. 1880, Nr. 252 nst.

[2]) Materiaux pour l'histoire de l'homme, 1880, p. 521.

nie mogło dokonać samymi czynnikami atmosferycznymi. „Trzeba przypuścić działanie napływów wody słodkiej i prądów morskich, a wtedy w zwierzchnich pokładach gruntu doskonale można będzie odnaleść ślady epok, w których dokonało się to obnażenie powierzchni gruntu.“ *(Tamże).*

Więcej spornem aniżeli autentyczność krzemieni i kwarcytów lizbońskich przedstawia się ich obrabianie; to też początkowo nikt w nie wierzyć nie chciał. Nawet na kongresie lizbońskim podzielone były zdania uczonych. Przeciw rzeczonemu obrabianiu oświadczył się Evans, który w tej kwestyi używa powszechnie niezaprzeczonej powagi. Prawda, mówi on, że istnieją znaki uderzeń (konkoidy), czyli guzy, jakie wytwarza na powierzchni krzemienia uderzenie, które go rozłupuje, ale wszystko to może być naturalne, może pochodzić od przypadkowego uderzenia. Nawet liczniejsze konkoidy, na jednym krzemieniu widziane, nie dowodzą jeszcze umyślnych uderzeń. Aby udowodnić fakt tak doniosłego znaczenia, jak istnienie człowieka w epoce trzeciorzędowej, trzeba, wnioskuje ten uczony, „poważniejszych dowodów, aniżeli znaki uderzeń.“

Bardziej jeszcze kategorycznym okazał się Virchow, prof. na Uniw. Berlińskim. „Trzeba się wyrzec, powiada on, guzów albo konkoidów uderzeń. Ma swe konkoidy każda substancya, która pęka, jak szkło np., obsydiana, krzemień i inne ciała mineralne... Oddawna wiadomo, że te substancye przedstawiają na swej powierzchni konkoidalne złamanie nawet wtedy, gdy żadnemu nie uległy gwałtownemu naciskowi; takiem jest naprzykład pęknięcie, pochodzące od działania promieni słonecznych, które dosyć raptownie rozszerzają zewnętrzne części ciała i sprowadzają tym sposobem oddzielenie się ich od niższych słojów tegoż ciała. Bywają pęknięcia zupełnie naturalne, które wszakże mają rodzaj takich samych guzów od uderzeń. A więc jakim sposobem orzec można, czy dana konkoida była uczyniona przez uderzenie gwałtowne, czy też przez ruch molekularny?“

Zdanie profesora Virchowa zostało przyjęte i guz perkusyjny, uważany niegdyś za niezaprzeczoną właściwość działania istoty rozumnej, dziś nawet uwagi na siebie nie zwraca. Otóż ten guz perkusyjny był ostatecznie jedyną rękojmią sztucznego pochodzenia krzemieni z porzecza Tagu. I w rzeczywistości, na krzemieniach tych nie widać,—jakeśmy to sami osobiście stwierdzili w Lizbonie— szczegółów łupania, które bardziej niż inne właściwości przemawiać mają za robotą ludzką. Cały więc punkt ciężkości spoczywa na owych guzach perkusyjnych, t. j. na cechach, które straciły swe naukowe znaczenie.

Widzimy więc, na czem się opiera wynaleziony przez Mortillet'a *Antropopithecus Ribeiroii.* Aby można było poważnie traktować nie już tę istotę fikcyjną, która zawsze pozostanie więcej niż wątpliwą, lecz samo odkrycie Ribeiro'a, trzebaby trzech warunków: 1-o aby krzemienie były łupane; 2-o aby były najniezawodniej współczesne pokładom, którym są przypisywane; 3-o aby te pokłady były trzeciorzędowe. Otóż, jakeśmy widzieli, każdy z tych trzech punktów budzi najpoważniejsze wątpliwości. W krzemieniach tych wszystko wątpliwe: wiek ich, pochodzenie, łupanie. A wobec tego czy rozumną będzie rzeczą na

tak kruchej podstawie opierać istotę przypuszczalną, za której rzeczywistem istnieniem dotychczas nic nie przemawia?

II. Krzemienie z Cantal. — Antropopitekus czyli małpolud portugalski, został przynajmniej poddany próbie publicznej dyskusyi i liczył więcej niż jednego zwolennika. Ale pobratymiec jego z Cantal'u *(Anthropopithecus Ramesii)* nie miał nigdy, o ile wiemy, innej podpory nad przybranego swego ojca, Mortillet'a, i odkrywcę swego, aptekarza z Aurillac, Rames'a. Ciało naukowe prahistoryków nie zdążyło nań jeszcze zwrócić uwagi.

Sam nawet Mortillet mówi o nim bardzo ostrożnie, poświęcając mu ledwie pół stronicy w swem dziele *Préhistorique* (str. 56); to też nie małe ogarnia czytelnika zdziwienie, gdy nieco dalej (str. 105) rzeczony autor z wielką pewnością siebie powołuje się na swego antropopitekusa i na równi go stawia z pobratymcami jego z Thenay i z Portugalii. Zdaje się, iż nie zasługiwał on na tak zaszczytne uwzględnienie.

W kilku wyrazach zamknąć możemy wszystko, co o nim wiemy.

W 1878 r. spodobało się niejakiemu Rames'owi posłać na Wystawę Paryską kilka krzemieni, znalezionych, jak nas zapewnia, w gliniasto-piaskowych przypuszczalnie trzeciorzędowych pokładach ziemi, znajdujących się w pobliżu zamieszkiwanej przez się małej mieściny. Pomiędzy uczonymi znalazł się Mortillet, który na jednym z tych krzemieni i to *jednym tylko*, dostrzegł ślady rozmyślnego i celowego działania, a ponieważ zarzucano temu uczonemu, iż na poparcie swego antropopitekusa posiada jeden tylko fakt, a mianowicie odkrycie w Thenay, był on przeto nadmiernie uszczęśliwiony, że w obecnym wypadku znajduje fakt drugi. Ogłosił go też natychmiast w *Revue d'anthropologie* (Styczeń 1879), a w końcu umieścił go w swej książce *Préhistorique*, którą przeznaczał na podręcznik dla swojej szkoły.

A przecież, przytoczony przed chwilą wypadek opiera się na bardzo niedostatecznych dowodach. Nie ma się dostatecznych rękojmi ani co do autentyczności krzemienia, ani co do wieku pokładów, którym go przypisują, ani nawet co do jego obrobienia; nie wiadomo nawet, na jakiej głębokości go odnaleziono. Można słusznie zapytać, czy owe piaskowe pokłady, którym rzeczony krzemień przypisują, nie były przypadkiem namuliskami czwartorzędowemi, które zapożyczyły swoje pierwiastki — piasek, glinę i materyały kopalne od warstw poprzednio istniejących. Wreszcie, wolno także powątpiewać o obrobieniu krzemienia, tembardziej, że zdaniem wszystkich należy ono do najbardziej pierwotnych i grubych. Powołuje się Mortillet na t. zw. guz perkusyjny, ale, jakeśmy to powyżej widzieli, guz perkusyjny stracił wszelkie znaczenie z chwilą, gdy uznano, że mógł on być skutkiem przypadkowego uderzenia albo też naturalnego pęknięcia.

Możemy przeto, nie tracąc dalej czasu, przejść do odkrycia w Thenay, jedynego rzeczywiście, które — z powodu rozgłosu, jaki osiągnęło, i z powodu znaczenia, jakie mu nadawano, więcej aniżeli zasługiwało, — warto tu wziąć pod szczególną uwagę.

III. Krzemienie z Thenay *(Loir-et-Cher)*. — Pewien geolog, którego imię pozostanie na zawsze w dziejach nauki przedhistorycznej, ksiądz Bourgeois, dyrektor kolegium w Pontlevoy (Loir-

et-Cher), w błotnistych trzeciorzędowych wapieniach w Thenay, na kilka wiorst od swego mieszkania, odnalazł w 1863 r. jakieś krzemienie, które wydawały mu się obrobionymi ręką ludzką. Niektóre z nich miały po brzegach ślady jakoby od uderzenia rylcem, i oznaczały, zdaniem Bourgeois'a, działanie rozmyślne. Inne znów w większej ilości będące, były popękane, to jest popaczone, jak gdyby przeszły przez działanie ognia.

Przedstawione na kongresie zwolenników archeologii przedhistorycznej, zebranym w 1867 r. w Paryżu, krzemienie z Thenay były nieledwie lekceważone. Dwóch tylko czy trzech członków kongresu uznawało w nich ślady rozmyślnej i celowej roboty.

Większego dopiero doczekały się uznania na kongresie, zebranym w pięć lat potem w Brukselli; tym razem większość uczonych, porwana wymową odkrywców krzemieni, oświadczyła się za sztucznem ich pochodzeniem, a zatem rozmyślnie uczynionem przez jakąś istotę.

Czyżby takie orzeczenie należało przypisać chęci podobania się księdzu Bourgeois'owi? Bardzo być może, gdyż niebawem po śmierci tego znakomitego księdza, zaszłej w r. 1878, ilość zwolenników człowieka trzeciorzędowego raptownie zmalała. Większość dawnych jego zwolenników zamilkła, a ci co dotąd wątpili, śmiało przeciw niemu występować zaczęli. Ostatni cios zadał mu kongres naukowy, zebrany w 1884 r. w Blois. Po długich rozprawach i po zwiedzeniu miejscowości w Thenay, sekcya antropologiczna tego kongresu, złożona z jakich czterdziestu najpoważniejszych i najmniej podejrzanych uczonych, z wyjątkiem jednego głosu' oświadczyła, iż nie ma dostatecznych dowodów na poparcie teoryi księdza Bourgeois'a.

Wyłóżmy pokrótce dowody przeciwne tej teoryi.

Ze względu na odkrycie w Thenay nasuwają się dwa pytania: czy zebrane tam krzemienie są rzeczywiście trzeciorzędowe? i czy to prawda, że te krzemienie noszą na sobie ślady rozmyślnego obrabiania.

Na pierwsze z tych pytań, dotyczące autentyczności rzeczonych krzemieni, trzeba odpowiedzieć twierdząco. Bezwątpienia, mógł ksiądz Bourgeois być w błąd wprowadzony, jak się to nam samym zdarzyło. Ludzie, użyci do rozkopywania ziemi a wynagradzani w miarę pomyślnych rezultatów swej pracy, mogli bądź to krzemienie późniejszej daty przedstawić uczonemu poszukiwaczowi za krzemienie trzeciorzędowe, bądź też mogli sami nadawać krzemieniom, w które obfitują pokłady iłowate, dowolne kształty i nacięcia. Ale tego rodzaju wypadki mogły się zdarzyć tylko wyjątkowo.

Z drugiej jednak strony, ktokolwiek widział miejscowość, o której mowa, nie może zaprzeczyć, aby tam nie było pokładu trzeciorzędowego. Warstwa, która dostarczyła krzemienia, jest dosyć obszerna. Z jednej strony pokrywa ją warstwa piasku, naniesionego przez wody rzeczne, z drugiej — osad wapienny z kośćmi *halitherium* i innymi przedmiotami kopalnymi, właściwymi okresowi zwanemu muszlowym. Jeśli te pokłady nie są trzeciorzędowe, to niemasz innych, któreby zasługiwały na tę nazwę, gdyż nie znamy

pokładów bardziej pod tym względem znamiennych z podwójnego względu — paleontologicznego i stratygraficznego.

Dziś nawet stawiają sobie — i nie bez przyczyny — pytanie, czyby nie należało ten ił gliniasty, który dotychczas odnoszono do pokładów *miocenowych*, czyli trzeciorzędowych środkowych, odnieść do rzędu pokładów *eocenowych* czyli trzeciorzędowych niższych. To pewna, że gdzieindziej tej natury warstwy ziemi są uważane za eocenowe, i że nawet w samym Thenay spoczywają one bezpośrednio na warstwie kredy, to znaczy na pokładach drugorzędowych. Stąd wynika, że gdyby autorem rozrzuconych w tym pokładzie krzemieni był rzeczywiście człowiek, to przeciw wszelkiemu prawdopodobieństwu trzebaby było odnieść jego istnienie do epoki trzeciorzędowej.

Atoli mniemane rozmyślne obrabianie tych krzemieni staje się rzeczą coraz bardziej wątpliwą. Dziwić się trzeba doprawdy, jak można było dopatrywać narzędzi w tych niezgrabnych kamieniach o kształtach nieokreślonych, a najczęściej owalnych, z których najlepsze nawet okazy, jak to dowodnie stwierdzono, nie mogłyby służyć za rylce lub noże. Przy pomocy zwykłej trzaski, zwykłego cienkiego krzemienia możnaby przynajmniej cośkolwiek w potrzebie ukroić, i pojmujemy dobrze, iż człowiek, pozbawiony narzędzi doskonalszych, takich krzemieni używał, by krajać naprzykład mięso zwierzęcia, które służyło mu za pożywienie; ale krzemienie z Thenay, chociaż z setek tysięcy wybrane, nawet tej nie mają zasługi. Zdaje się, iż nie można było zrobić nieszczęśliwszego wyboru dla poparcia tak nieprawdopodobnej w samej sobie teoryi o człowieku trzeciorzędowym.

Wiemy i to, również, że owalny nieco kształt krzemieni z Thenay ma w sobie coś nieprawidłowego: nie w ten to sposób pękają zazwyczaj krzemienie; ale stwierdzono, że ta nieprawidłowość należy do właściwości krzemienia tej miejscowości. Konserwatorowi muzeum w Saint-Germain-en-Laye, Alexandrowi Bertrandowi, przyszło na myśl poddać kawałki krzemienia, pochodzącego z Thenay, działaniu dosyć gwałtownej zmiany temperatury. Szczęśliwa ta próba wykazała pęknięcia na powierzchni krzemieni zupełnie podobne do tych, które nam podają za niezaprzeczone jakoby ślady pracy rąk ludzkich.

Próba ta tłómaczy nam prawdziwe pochodzenie krzemieni trzeciorzędowych: przyczyną ich była zmiana temperatury, a te zmiany temperatury łatwo pojąć bez uciekania się do interwencyi człowieka. Słońce, następujące raptownie po nocnym chłodzie, codzień przyczynia się do pękania krzemienia. Też same skutki sprowadza działanie chemiczne. Przypuśćmy, że tego rodzaju kombinacye odbywają się przy działaniu gorąca w łonie wapiennych lub kredowych pokładów, tak bogatych w środkowej Francyi w kawałki krzemienia; krzemień pod ich działaniem pękać musi, a jego odłamki, unoszone pierwszym lepszym napływem wód, ułożą się na innych miejscach w nową warstwę osadową. Rzecz bardzo prawdopodobna, iż tak samo działo się w Thenay. Tym sposobem najłatwiej dałoby się wytłómaczyć i rozrzucenie tych krzemieni, i warunki ich położenia, a nawet ślad działania ognia, który znajdowano jakoby na niektórych okazach.

To właśnie działanie ognia, objawiające się przez pewne wzdęcie i popękanie powierzchni, było przedmiotem długich i uczonych rozpraw na kongresie naukowym w Blois. Wynikiem tych rozpraw było orzeczenie, że tego rodzaju objawy mogą być naturalne, i że napewno są takie na krzemieniach z Thenay. A gdyby nawet ślady owe koniecznie musiały pochodzić od ognia rzeczywistego, to i tak ogień taki mógł być zapalony przypadkowo bądź od pioruna, bądź wskutek oksydowania się lub jakiejkolwiek fermentacyi. Zjawiska samodzielnego palenia się nie są rzadkie w naturze, a niezaprzeczenie musiały się one wytwarzać w czasach geologicznych. Ale pękanie krzemieni, zarówno jak ich łupanie się, może pochodzić ze zwykłej zmiany temperatury, która sama mogła sprowadzić ten skutek, jak powiadają Fuks i Cotteau, a także ze słonecznego skwaru, albo z działania chemicznego, albo z działania źródeł gorących, jakie widziano nieopodal stamtąd bijące w głębi jeziora w okolicach Châteaudun.

Nawet samo położenie popękanych krzemieni każe je przypisać naturalnej jakiejś i ogólnej przyczynie. Znajdują się one we wszystkich warstwach i na całej rozciągłości pokładu, obejmującego wiele kilometrów obszaru, a zatem zarówno wpośród pierwotnego jeziora jak na jego wybrzeżach. Gdyby to człowiek był sprawcą tych krzemieni, zdaje się, iż naówczas powinnyby się one znajdować tylko w pobliżu samych wybrzeży. Najbardziej ze wszystkich przekonywające wyjaśnienie jest takie, że większość tych krzemieni popękała albo w łonie warstw kredowych, gdzie pierwotnie leżały, albo przynajmniej w chwili, gdy pochwycił je prąd wody, unoszącej ich do jeziora razem z pokrywającą je kredą.

Jeśli potrzeba jeszcze innych dowodów na poparcie naturalnego pochodzenia popękanych krzemieni, to przypominamy, że Adryan Arcelin, i my razem z nim, zebraliśmy wielką ich ilość w eocenowych pokładach w Mâconnais. Rzecz bardzo ciekawa, — niektóre z tych znalezionych krzemieni posiadają kształty symetryczne i pewne pozory nacięć zewnętrznych, nie mniej znacznych od tych, które odnaleziono w Thenay. A jednak dotąd nie przyszło nikomu na myśl przypisywać je człowiekowi albo jakiejś małpie człekokształtnej. Czyż to nie dowód, że nazbyt pośpiesznie przypuszczono fakt rozmyślnego i celowego obrabiania krzemieni?

Z tego więc, co się wyżej powiedziało, i z wielu innych danych, w które zadługo byłoby wchodzić, wynika, że przeżyła się już teorya o człowieku albo małpoludzie trzeciorzędowym z Thenay. Już na kongresie w Blois wymownie zauważył Cotteau, że nie na takich to danych można opierać hypotezę tak bardzo doniosłą, tak nową, a pod względem geologicznym tak nieprawdopodobną, jak ta, która odnosi początek rodzaju ludzkiego czyli jego rozumnego praojca do początków epoki trzeciorzędowej. A przecież dane te są jeszcze najpoważniejsze ze wszystkich tych, jakieby można przytoczyć na poparcie tej hazardownej teoryi. Krzemienie z Thenay są najbardziej godne uwagi z pomiędzy tych, jakie zebrano w pokładach trzeciorzędowych. Cóż więc myśleć o systemie naukowym, który na swe poparcie ma podobne tylko dowody?

O człowieku trzeciorzędowym czytaj: *De Lubac.* La Question de l'homme tertiaire, w czasop. *Revue de France*, 31 Grudn. 1874; *De Nadaillac.* L'Homme tertiaire. 1885. *Bourgeois.* La Question de l'homme tertiaire, w czasop. *Revue des Quéstions scientifiques*, t. II. str. 561; — *Adrien Arcelin. Revue des questions scientifiques*, IX, 314. XVII, 262. XVIII, 280, i w *Materiaux pour l'histoire de l'homme* 1885, str. 193 i 303. *Hamard.* L'Homme tertiaire w czasop. *Revue des Questions scientifiques*, t. V. st. 36 i 361. Le Congrès de Blois et l'homme tertiaire w czasop. *Controverse.* Listop. i Grudz. 1884. L'Age de la pierre et l'homme primitif 1883. *(Hamard).*

X. W. S.

CZYŚCIEC. — I. Nazwą tą oznaczamy bądź miejsce bądź ogół bolesnych mąk, którym podlegają po śmierci dusze sprawiedliwych, przeznaczone do oglądania Boga, lecz bezpośrednio posiąść Go nie mogące w skutek nieodpokutowanych jeszcze tu na ziemi swych grzechów powszednich, lub też w skutek kar doczesnych, na jakie śmiertelnymi grzechami zasłużyły, grzechami, których całkowicie w życiu doczesnem nie odpokutowały. Czyściec przeto jest przeznaczony tylko dla osób dorosłych, zmarłych w stanie łaski, lecz niedostatecznie wobec Boga oczyszczonych. To też musi się on skończyć kiedyś koniecznie, już nietylko dla każdej duszy po szczególe, ale i dla wszystkich dusz w ogólności, ponieważ kary, których jest zbiornikiem, mają za przedmiot rzeczy skończone i ograniczone, a mianowicie grzechy powszednie i męki doczesne. Podług wszelkiego prawdopodobieństwa i podług wyraźnego zdania św. Augustyna *(De Civ. Dei XXI. 16)*, stanie się to w chwili sądu ostatecznego, w chwili *zagłady* wszelkiego stworzenia; czyściec wtedy przestanie być miejscem pośredniem między niebem a piekłem, miejscem nie dla wszystkich przeznaczonem, miejscem, do którego naprzykład nie wchodzą nigdy dzieci odrodzone przez łaskę a śmiercią zaskoczone zanim jeszcze doszły do używania rozumu. Dzieci, umierające bez łaski odrodzenia duchowego, idą nie do czyśca, lecz otrzymują miejsce kary, oznaczone w teologii nazwą otchłani, *limbus puerorum*, a graniczące z piekłem, do którego jest podobne męką nieoglądania Boga, nie zaś — mękami zmysłów.

II. Koncylium Trydenckie w ten sposób wypowiada naukę katolicką o czyścu. 1) Jest czyściec. 2) Bywają w nim zatrzymywane dusze zmarłych, gdy pozostając w stanie łaski uświęcającej, nie posiadają jeszcze zupełnej niewinności, albo też gdy mają jeszcze pełnić karę doczesną za jakiś grzech śmiertelny, sakramentalnie co do winy już przebaczony. 3) Te są właśnie dwie główne przeszkody wejścia do nieba. 4) Dusze czyścowe mogą być wspomagane ofiarą Mszy św., a także modlitwami, jałmużnami, pokutą członków Kościoła wojującego.

Tenże sam Sobór Trydencki oświadcza, że punkta powyższe są artykułami wiary, i że się zawierają w świętych źródłach objawienia t. j. w Biblii, w Tradycyi i w nauce Soborów powszechnych. Odnośnie do Biblii, usprawiedliwia ona orzeczenie Soboru Trydenckiego tem wszystkiem, co nam powiada o świętości i niedoścignionej czystości Boga, o naturze i następstwach grzechu, o warunkach koniecznych do bezpośredniego oglądania Boga; tem co nam powiada

o ofiarach, zarządzonych przez Judę Machabeusza za dusze żołnierzy, poległych na polu walki, a potwierdzonych przez samego Ducha Św. (*II Machab.* XII, 43 nst.) i tem wszystkiem w ogóle, co Duch Św. na wielu innych miejscach daje do zrozumienia, naprzykład w liście *I Kor.* III. 13 nst.

Co się tyczy Tradycyi, to nie masz nic pewniejszego nad modlitwy za umarłych, nakazywane przez starożytne liturgie, wyrażane na grobowcach z pierwszych wieków chrześcijaństwa, wspominane przez Tertuljana *(Coron. milit.* IV), przez św. Augustyna *(Confess.* IX, 13), przez św. Cyrylla Jerozolimskiego *(Catech. myst.* V, 9 ss.). Wreszcie, co do Soborów, to wystarczy przytoczyć tylko Sobór Florencki *(Decret: unionis)* i Sobór Trydencki (sess. VI, can. 30; sess. XXII, cap. 2: sess. XXV, decr.), — i jeden i drugi sobory ekumeniczne.

III. Przeciw tej nauce podniesiono z czasem wiele zarzutów. Wiele z nich nawet nie zasługuje na wzmiankę w poważnej książce; inne występują przeciw prostym opiniom teologicznym, odnoszącym się do danego przedmiotu, które mogą być więcej lub mniej ważne, lecz których obrony podejmować tu nie będziemy. Wspomnimy więc tylko o najpoważniejszych zarzutach:

1) Czyściec, powiadają, nie ma racyi bytu, grzech bowiem powszedni jest rzeczą tak mało znaczącą, iż Bóg nie może nań zwracać uwagi, a kara wieczna, grzechowi śmiertelnemu należna, została odpuszczona przez sakramentalne rozgrzeszenie; wszystko więc skończone.

2) Czyściec jest tylko czułostkowem i mitycznem tłómaczeniem wiary mniej lub więcej filozoficznej w pozagrobowe życie dusz ludzkich.

3) Żołnierze hebrajscy, za których Juda Machabeusz modlić się kazał, w ważnej rzeczy naruszyli prawo boże, a przeto w grzechu śmiertelnym zeszli z tego świata. Jeśli więc fakt ten dowodzi czegokolwiek, to dowodzi zadużo, a mianowicie, że nawet potępieńcy mogą korzystać z naszych modłów.

4) Co to za czyściec, którego nikt nie wie ani miejsca, ani istoty, ani okoliczności, ani nawet pewnego i dokładnego sposobu istnienia!

5) Ileż to w tym czyścu uderzających sprzeczności: ogień materyalny — pali istoty duchowe, przyjaciele Boga — oddani na męki, żyjący — wspomagają umarłych, ci zaś miłujący Boga — sami nie mogą się uwolnić od następstw swego grzechu!

6) Dogmat o czyścu jest jednym z tych, których Kościół Rzymski, sam jeden go wyznający, bardzo zręcznie nadużywa w tym celu, aby przerażać lud prosty, aby działać na pobożną jego wyobraźnię, aby podtrzymywać zabobon, aby otrzymywać ofiary i śmieszne a często źle nabywane fundacye.—Rozważmy te zarzuty.

IV. — 1. Cel czyśca jest najzupełniej rzeczywisty i realny. Naprzód bowiem, grzech powszedni, aczkolwiek nie tak jest ciężki jak grzech śmiertelny, nie mniej jednak jest pewną obrazą Boga i powinien być odpokutowany; skoro nie mógł być odpokutowany na tym świecie, musi być koniecznie odpokutowany na przyszłym; inaczej bowiem jakież byłoby jego znaczenie? Następnie, kary doczesne należą się nietylko za grzech powszedni, niemi samemi tylko karany, ale najczęściej za grzechy śmiertelne, w sakramencie po-

kuty co do winy już przebaczone. Zazwyczaj Pan Bóg człowiekowi ochrzczonemu, powtórnie w grzech upadającemu, nie udziela zupełnego odpuszczenia całkowitej kary, lecz nakłada nań karę doczesną, którą spełnić powinien w tem lub w przyszłem życiu. Ten jest dwojaki cel czyśca; a że nie wierzy weń dawny lub nowoczesny racyonalizm, to nie dowód, abyśmy i my weń nie wierzyli.

2. Dogmat o czyścu nie tylko stwierdza rzeczywistość życia dusz po za grobem: twierdzi on również o możliwości, a nawet rzeczywistości oczyszczających kar doczesnych dla pewnej ilości dusz schodzących z tego świata. A o rzeczywistości istnienia czyśca przekonywa nas nie samo tylko uczucie, jak chcą przeciwnicy, lecz rozum, nie mit żaden, lecz—chrześcijańskie objawienie.

3. Żołnierze, za dusze których Juda Machabeusz kazał odprawiać uroczyste modły, w poprzedniej z nieprzyjacielem potyczce zabrali ofiarowane bożyszczom pogańskim wartościowe przedmioty, i przeciw danemu niegdyś przez Mojżesza zakazowi prawa, przedmioty te zachowali przy sobie. Ale następnie zginęli na polu walki w obronie tegoż samego prawa bożego, które niegdyś złamali, a Juda z resztkami swej armii był przekonany, że śmierć ich była karą za nieposłuszeństwo prawu.—Otóż, kto nam zaręczy, że grzech ich był grzechem śmiertelnym i że nawet dobrej wiary na ich usprawiedliwienie przypuszczać w nich nie można? Któż nam zaręczy, że ci żołnierze za grzech swój nie żałowali i że go nie zgładzili swą bohaterską wiernością dla sprawy Jeruzalem i Jehowy? Tak właśnie myślał Juda Machabeusz i uważał, iż żołnierze owi *pobożnie byli zasnęli;* co więcej, myślał, że ofiary i modlitwy wielką przyniosą im korzyść, a to przekonanie wodza podzielali kapłani, Duch Św. zaś potwierdził je, mówiąc: *„święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłe, aby byli od grzechów rozwiązani.“*

4. Przypuszczają powszechnie, że czyściec nie zbyt jest oddalony od piekła, że ogień, smutek, wyrzuty sumienia, pragnienie i t.d. stanowią w nim mniej lub więcej straszną męczarnię, że trwanie czyśca może być albo bardzo długie, albo bardzo krótkie. Z drugiej znów strony nie ma wątpliwości, że czyścem ukarane dusze są na szczęście niezdolne do dalszego grzeszenia i zabezpieczone od wszelkiego zwątpienia i rozpaczy. Lecz choćby nawet pewne szczegóły w danym przedmiocie były niejasne, to cóż może znaczyć ta niejasność wobec rzeczywistości tego, czego nas uczy Kościół? Sam on na Soborze Trydenckim *(Sess. XXI)* zabrania w kazaniach ludowych podnosić pewnych zanadto trudnych i zanadto subtelnych zagadnień, dla sprawy zbudowania wiernych i dla ich pobożności bezużytecznych; zakazuje ogłaszać i na kazaniach wypowiadać rzeczy niepewnych albo z pozoru błędnych. Chce, abyśmy się ograniczali na *zdrowej nauce;* uczyńmy więc w tym razie, jak chce i jak czyni Kościół.

5. Co sądzić o owym ogniu w życiu przyszłem, powiemy w art. *Piekło.*

Nie trzeba się dziwić, gdy się widzi przyjaciół Boga w czyścu: wszak nieskończenie dobry Bóg nie jest mniej nieskończenie sprawiedliwy i święty. Zwykłe stosunki pomiędzy ludźmi a duszami czyścowemi odbywają się za pośrednictwem Boga, który do dusz tych w odpowiedniej mierze stosuje modlitwy ludzkie; bezpo-

średnie zaś stosunki pomiędzy nami a temi duszami są tylko nadzwyczajne, cudowne, bardzo rzadkie, odbywające się dzięki wszechmocności Boga, któremu przecież nie można odmówić właściwej po temu siły. (Ob. art. *Objawienia).* Niezdolność nasza do uwolnienia się od następstw grzechu, a zatem i od czyśca, pochodzi z ogólnego prawa, o którem mówić będziemy w artykule *Zbawienie*, a które śmiercią zamyka czas próby i doświadczenia, kiedy człowiek z pożytkiem pracować może nad przygotowaniem swej wiecznej przyszłości; po przejściu tego czasu, może on już tylko albo zażywać nagrody, albo pokutować za grzechy — bądź w czyścu bądź w piekle.

6. Nie sam tylko Kościół rzymski przypuszcza dogmat o czyścu. Wierzą weń również chrześcijańskie Kościoły wschodnie, nawet te, które się odłączyły około V w. po Chr., a tem samem służą za dowód wielkiej starożytności tego dogmatu. Jeśli zaś nowoczesny hellenizm, utrzymując w swej wierze pojęcie kar pozagrobowych, odrzuca pojęcie o oczyszczeniu duszy przez te kary, znaczy to tylko, że wielcy Doktorowie pierwotnego Kościoła greckiego nie zupełnie się w tym przedmiocie zgadzali z Kościołem łacińskim. Ten zaś Kościół, nietylko omawianego dogmatu nie nadużywał, lecz przeciwnie, na Soborze Trydenckim *(loc. cit.)* zakazał „wszystkiego, coby trąciło ciekawością, zabobonem, bezwstydnym zyskiem: wszystkiego, coby mogło gorszyć lub obrażać wiernych.“ Polecił dalej tenże Sobór biskupom, aby nakazali „pobożnie, układnie i poważnie, prawidłowo, pilnie i starannie“ *(ibid).* spełniać to wszystko, czego dusze zmarłych mają prawo oczekiwać od braci swych na ziemi pozostałych, czy to na zasadzie legatów i fundacyi, czy też innych jakichkolwiek przyczyn. Jeśli tedy odnośnie do tego dogmatu wcisnęły się kiedy lub wciskały jakie nadużycia, trzeba winę tego przypisywać duchowi ludzi i duchowi świata, nigdy zaś duchowi Kościoła, który temuż duchowi świata jest kategorycznie przeciwny.

(Prw. *Oswald*, „Eschatologie;“ *Perrone*, „Praelectiones theologicae;“ Kard. *Mazzellâ*, „De Deo Creatore;“ art. *Fegfeuer* we fryburskim Kirchenlexicon; *X. Nowodworski*, „Encyklopedya Kościelna,“ t. 3. *(Dr. J. D.)*

X. Z. S.

D.

DAN. *(Świątynia w D.).* — Księga Sędziów w rozdziałach XVII i XVIII wspomina o szczególnym wypadku, który pochwycili racyonaliści dla udowodnienia, że wbrew twierdzeniom Biblii, Żydzi— przynajmniej przed niewolą babilońską — posiadali nie jedną, lecz wiele świątyń. (Ob. art. *Świątynia. Jedność* Ś'i). Pewien hebrajczyk z pokolenia Efraima, imieniem Michas, zapragnął mieć obraz Jehowy i własną domową świątynię, w której kapłanem ustanowił naprzód swego syna, a potem pewnego lewitę Jonatana, pochodzącego z rodziny Mojżesza.

Otóż, Danici (izraelici z pokolenia Dan) — w drodze do miasta (Lais), które mieli zająć i w nim się osiedlić, przechodzili około domu Michasa i zabrali mu kapłana i posąg Jehowy, który umieścili w zdobytem przez się mieście Lais, zwanem odtąd miastem Dan. — Na tym wypadku racyonaliści zbudowali cały odrębny system: widzą oni w tem mianowicie dowód istnienia *legalnej* świątyni w Dan, jednocześnie ze świątynią Jerozolimską i z mniemanemi świątyniami w Betel, Galgal i t. d., i to nieprzerwanie aż do czasów niewoli; stąd czynią wniosek, że Pentateuch nie jest autentyczny, albowiem przypuszcza istnienie tylko jednej świątyni dla wszystkich Żydów.

Nie trudno jednak wykazać, że krytycy racyonalistowscy fałszują charakter biblijnego opowiadania i że przybytek w Dan nigdy nie był ani *legalny*, ani *stały*.

I. Samo opowiadanie, na które powołują się racyonaliści, ubocznie wprawdzie lecz bardzo wyraźnie świadczy o nielegalności świątyni w Dan. Pisarz święty trzykrotnie (XVII, 6; XVIII, 1, 31) kładzie nacisk na to, że wówczas gdy się to stało, nie było jeszcze króla w Izraelu. W jakim celu robi tę uwagę? W tym celu, aby czyn Michasa i Danitów wyjaśnić brakiem dozoru, mogącego zapobiedz podobnemu wykroczeniu. Wyraźnie mówi o tem autor księgi świętej: „w one dni nie było króla w Izraelu, ale każdy co się mu zdało dobrego czynił.“ Toż samo się okazuje z postępowania Michasa: człowiek ten nie bardzo, widać, bojaźliwego sumienia, skoro zaczął od kradzieży, jakkolwiekby wielką była jego nieświadomość, wiedział dobrze, iż postępował w brew prawu: ponieważ potrzebował kapłana do wzniesionej przez się świątyni, przeznaczył syna swego do spełniania funkcyi kapłańskich, lecz skoro zjawił się jakiś lewita, zatrzymuje go natychmiast i stawia na miejsce wła-

snego syna, chociaż musiało go nie mało kosztować ubranie, utrzymanie i pieniężne wynagrodzenie cudzoziemca. I w jakim celu czyni on to wszystko? Aby w części przynajmniej naprawić nielegalność swego czynu; sam wyznaje, że się czuje szczęśliwym z posiadania w swej świątyni kapłana z pokolenia Lewi. Nie dobrze to świadczy o świątyni, gdy zawdzięcza ona swe pochodzenie osobistości tak mało skrupulatnej pod względem prawa zarówno naturalnego jak pozytywnego.

II. Choćby nawet *nieprawna* ta świątynia istniała po przez całe dzieje Izraela, nie można byłoby stąd jeszcze wyprowadzać wniosków przeciwnych legalnej jedności jedynej tylko świątyni żydowskiej — świątyni Jerozolimskiej. Ale w rzeczywistości, świątynia w Dan nie długo istniała; pisarz święty, wyjaśniając jej istnienie brakiem króla w Izraelu, wyraźnie daje do zrozumienia, że za nadejściem panowania królów świątynia w Dan istnieć przestała; skądinąd znów Biblia wskazuje dokładnie czas jej trwania: *„I został u nich bałwan Michów przez wszystek czas, póki był dom Boży w Silo.“* Zdanie to, postawione na końcu całego opowiadania, daje nam dwie bardzo cenne wskazówki: prawie ustala datę trwania świątyni w Dan, i powtóre oświadcza, że dom Boży, że prawdziwa świątynia znajdowała się nie w Dan lecz w Silo.

Na zakończenie uprzedzamy racyonalistów w postawieniu takiego jeszcze zarzutu: skoro powiedziano, że kapłani jeszcze w czasie niewoli obsługiwali świątynię w Dan, to znaczy, że Jeroboam zarówno w Bethel (III Reg. XII, 29), jak i w Dan wzniósł świątynie w celu politycznym, aby Izraelitom, oderwanym od pokolenia Judy, przeszkodzić składać ofiary w Jerozolimie. Atoli i to drugie przeznaczenie świątyni w Dan było tak samo nieprawne, jak pierwsze; w każdym razie ołtarz w Dan był nieprawnie wzniesiony, z powodu którego możnaby powtórzyć za świętym Pawłem: *Oportet haereses esse.* Skoro chrystyanizm nie miał być od tego wolny, to czemużby miał być wolny od herezyi judaizm? Owszem, dla każdego, kto historycznie zna charakter ludu żydowskiego, tego rodzaju odszczepieństwa nie przedstawiają nic zadziwiającego. *(Duplessy).*

X. F. P.

DANIEL. *(Proroctwo o siedmdziesięciu tygodniach).* — Daniel, ten prorok w niewoli, wychowany na dworze Babilońskim i przez współczesnego mu proroka Ezechiela zaliczony razem z Noem i Hiobem do mężów sprawiedliwych Starego Testamentu, wytłómaczył naprzód proroczy sen Nabuchodonozorowi. W śnie tym widział rzeczony monarcha pod postacią olbrzymiego posągu, którego głowa była ze złota, piersi i ramiona ze srebra, brzuch i uda z miedzi, golenie z żelaza, nogi częścią z żelaza a częścią z gliny, — następstwo czterech wielkich monarchii Chaldejczyków, Medo-Persów, Greków i Rzymian aż do ustanowienia duchowego królestwa Jezusa Chrystusa. To ostatnie w widzeniu onem zostało przedstawione pod postacią kamienia, który, oderwawszy się od góry bez pomocy ręki ludzkiej, uderzył o gliniane nogi kolosu, zdruzgotał je i spowodował upadek całego posągu, a następnie rozszerzył się po wszystkiej ziemi. Później w osobnem objawieniu widział Daniel liczbę lat, jakie miały upłynąć od owej chwili aż do zało-

żenia przez Zbawiciela królestwa duchowego. To widzenie siedmdziesięciu tygodni stanowi jedno z najważniejszych, a zarazem najbardziej przez racyonalistów napadanych proroctw Starego Testamentu.

Zanim przystąpimy do rozbioru tego widzenia, musimy zrobić uwagę, że Księga Daniela aż do ostatnich czasów cieszyła się niezaprzeczoną i bezsporną powagą.

Przed racyonalistami nikt, wyjąwszy Porfiryusza, nie ośmielił się występować przeciw Księdze Daniela. I słusznie, gdyż rzadko która z książek posiada tak pewny jak ta Księga początek. Gdyby ci, co występują przeciw tej księdze, byli również surowymi krytykami względem Herodota, Xenofonta, Diodora Sycylijskiego i innych historyków greckich i łacińskich, z pism tych pisarzy nie wieleby podobno zostało. W historycznej części proroctwa Daniela fakta opisane są tak szczegółowo, że z pierwszego wejrzenia widać, iż opisujący je pisarz był naocznym ich świadkiem; widać, że znał obyczaje i prawa babilońskie, czuć, że żył w Babilonie. Nic na tem nie zależy, czy autor napisał tę księgę odrazu pod koniec swego życia, czy też zapisywał i notował wypadki w miarę jak się spełniały, a dopiero potem notatki te połączył w jedną całość, troszcząc się tylko o to, aby nam dać poznać główniejsze wydarzenia, w których sam brał udział. Możemy się nawet i na to zgodzić, że przełożeni synagogi, którzy zebrali w jedno tę księgę, dodali tę lub ową historyczną notatę, lub zmienili porządek tego lub owego urywku. Wszystko to byłoby małego znaczenia. Nie mniej wszakże pozostaje prawdą, że księga ta jest dziełem Daniela. Pisarz w trzy wieki po tych wypadkach żyjący w Palestynie, nie posiadałby ani stylu, ani tej drobiazgowej znajomości spraw babilońskich. Nie mieszałby, jak to czyni Daniel, wyrazów hebrajskich z wyrazami chaldejskimi. Daniel opisuje wypadki, najściślej złączone z historyą monarchii chaldejskiej, wypadki, które wywarły głęboki wpływ na losy tej monarchii. Mówi o faktach publicznych jako świadek prawdomówny, nie obawiający się zaprzeczenia i zarzutu kłamstwa. Prorok ten nie jest osobistością nieznaną, na której mogłaby być osnuta jakaś legenda. Zajmował on najwyższe godności państwowe przy wielu królach i brał udział w nadzwyczaj ważnych wypadkach. On to wytłómaczył Nabuchodonozorowi sen, przepowiadający mu pomieszanie zmysłów; on właśnie był przy Baltazarze onej nocy, kiedy monarcha ten został pozbawiony tronu i życia.

Prorockiej części księgi Daniela nie da się oddzielić od części historycznej. Nie można również oddzielić widzenia, jakie miał prorok o czterech wielkich monarchiach, od snu Nabuchodonozora o tym samym przedmiocie. Księga ta tworzy całość, której części tak ściśle się ze sobą łączą, iż sami nawet przeciwnicy uznają jej jedność. Sam Daniel wielokrotnie twierdzi, że on sam napisał widzenia, w jego księdze zawarte (Dan. VII, 1; VIII. 1; XII). Ezechiel znał Daniela, znał jego cnotę, jego sprawiedliwość, mądrość i dar proroctwa, który mu objawił boskie tajemnice, dotyczące losu Nabuchodonozora; czyni bowiem królowi Tyru następujący zarzut: „*Otoś ty mędrszy od Daniela: żadna tajemnica nie jest zakryta od ciebie.* (Ezech. XXVIII, 3). Za czasu Machabeuszów historya

Daniela była tak doskonale Żydom znana, że starzec Matatiasz, podając swym synom przykłady odwagi i wierności w zakonie bożym, stawia Daniela obok Abrahama, Józefa, Dawida i Eliasza. Patrzcie, mówi do nich, „*Ananiasz i Azaryasz i Mizael, wierząc, z płomienia są wybawieni. Daniel w swej prostocie wybawion jest z paszczęki lwów.*“ (1 Machab. II, 59, 60). Widać, iż Matatiasz powołuje się przedewszystkiem na fakta, najbardziej uderzające współczesną mu niewiarę. Żaden żyd za czasów Matatiasza nie wątpił o cudownych wydarzeniach, jakie się zdarzyły Abrahamowi, Józefowi, Dawidowi i Eliaszowi; tem bardziej nie wątpiono o historyi Daniela. Jakże więc można przypuszczać, aby widzenia tego wielkiego proroka, stanowiące jedno z jego historyą, powstały dopiero za czasów Machabeuszów? Historyk Józef Flawiusz, na którego zazwyczaj lubią się powoływać nasi przeciwnicy, powiada, (*Antiquit*, XI, 8, 4) że arcykapłan Jaddus wprowadziwszy Aleksandra Wielkiego do świątyni, pokazał mu księgę Daniela i jego proroctwo, iż monarcha grecki zburzy państwo Persów. Proroctwo to tak bardzo przejęło Alexandra, że nadzwyczaj dobrotliwie obchodził się z żydami.

Stanowcze wszakże świadectwo posiadamy w słowach Zbawiciela. Chrystus Pan w przemowie, zapowiadającej upadek Jerozolimy i koniec czasów, powołuje się na proroctwo o siedmdziesięciu tygodniach lat, które właśnie mamy tu wyjaśniać. — „*Gdy tedy ujrzycie brzydkość spustoszenia, która jest opowiedziana przez Daniela proroka.*“ (Mat. XXIV, 15). Wobec tego świadectwa ustają wszelkie rozprawy. Nic to nie znaczy, że w panegirykach XLIX rozdz. Ekklezyastyka pominięto proroka Daniela. Wszak Ekklezyastyk pomija również Ezdrasza, Mardocheusza i prawie wszystkich sędziów żydowskich. Skoro więc pominięcie to nie świadczy przeciw Ezdraszowi, czemużby miało świadczyć przeciw Danielowi?

Nie będziemy odpierali wszystkich po szczególe zarzutów, jakie przeciw Danielowi wymyślił racyonalizm; za dalekoby nas to zaprowadziło. Niektóre z tych zarzutów same przez się upadają wobec tego, cośmy wyżej powiedzieli; inne nie zdołałyby przeważyć podanych przez nas ogólnych dowodów. Przystąpimy więc odrazu do proroctwa o siedmdziesięciu tygodniach lat.

Podczas gdy Daniel w poście, włosiennicy i popiele gorąco się modlił o wypełnienie się boskich przepowiedni, które oznaczały zakończenie siedmdziesięcioletniej niewoli, przerwał mu modlitwę archanioł Gabryel, który już innym razem ukazał się mu był pod postacią człowieka: „*Gdym ja jeszcze mówił w modlitwie*, powiada prorok, *oto mąż Gabryel, któregom widział w widzeniu z początku, prędko lecący, dotknął się mnie czasu ofiary wieczornej.*“ (Daniel IX, 21). Prorok używa wyrazu „lecieć“ i zdaje się tym sposobem przypisywać skrzydła aniołowi. Ezechiel daje również skrzydła cherubinom. Przedtem jeszcze Izajasz w objawieniu symbolicznem widział serafinów skrzydlatych. Cherubiny skrzydłami swemi przykrywały arkę przymierza. Skrzydła doskonale uzmysłowiają szybkość, z jaką aniołowie, ci boscy posłannicy, wypełniają rozkazy Boga. Podanie to zdają się zachowywać Assyryjczycy w skrzydlatych geniuszach, którymi przyozdabiają swe pomniki. Według Reuss'a, serafini w widzeniu Ezechiela nie są aniołami. Więc czemże

są oni? — Daniel tak mówi dalej (pójdziemy za tekstem hebrajskim, któremu racyonaliści biblijni przyznają pierwszeństwo): „*Anioł nauczył mnie, przemówił do mnie i rzekł mi: Danielu teraz przyszedłem, abym cię nauczył i abyś zrozumiał. Od początku twych modlitw wyrocznia wyszła z ust Boga i ja przyszedłem ci oznajmić, ponieważ rozkosząś ty.*“ [1]) Nic nie przemawia za tem, aby tu była mowa o wyroczni, danej Jeremiaszowi w czasie niewoli, jak twierdzi Kuenen i jego tłómacz. [2])

„*Bądź więc uważny na wyrocznią i zrozum widzenie. Siedmdziesiąt tygodni są obcięte na lud twój i na miasto święte twoje, aby, odjęta została apostazya i grzechom został położony koniec i aby zmazana została nieprawość* [3]) *i nastała wieczna sprawiedliwość i aby zostało opieczętowane widzenie i prorok, i aby był namaszczony Święty Świętych.*“ [4])

Zanim dalej pójdziemy, musimy rozwiązać pewne trudności dotyczące szczegółów. Myśmy przełożyli: „grzechom położyć koniec,“ Reuss zaś tłómaczy: „opieczętować grzech.“ Hebrajski tekst mówi: לַחְתֹּם opieczętować, lecz keri Mazoretów każe czytać לַחְתֵּם „znieść.“ Tego znaczenia wymaga bieg myśli czyli kontekst, gdyż bezpośrednio po tych wyrazach jest powiedziane „aby zmazana została nieprawość.“ Wszystkie te cztery wyrażenia jedne drugiemi wyjaśnić się dają, a oznaczają rzecz jednę i tę samą, a mianowicie: odpuszczenie grzechów. Wyrażenie „Sprawiedliwość wieczna“ jest nazwą abstrakcyjną, położoną zamiast nazwy konkretnej, czyli, jak doskonale powiada Teodoret, zamiast Chrystusa, który jest „wieczną sprawiedliwością.“ Wyrażenie „widzenie i prorok“ są użyte w liczbie pojedyńczej w formie zbiorowej i oznaczają „widzenia proroków.“

Zapytujemy teraz, co należy rozumieć przez namaszczenie Świętego Świętych, o jakiem tu mowa?

Tekst hebrajski dosłownie mówi: aby „namaścić Święte Świętych.“ Według Kuenena jest tu mowa o części świątyni zwanej „Święte Świętych.“ Prorok, jego zdaniem, wskazuje tu na ołtarz całopalenia, splugawiony przez Antyocha Epifanesa, który należałoby oczyścić i nanowo namaścić, by można było nadal składać na nim ofiary. Reuss mówi tak: Namaszczenie Świętego Świętych, jest to oczyszczenie ołtarza i świątyni przez Judę Makkabi. Wielki ołtarz całopalenia zarówno tu jak w samem prawie (*Wyjś.* XXIX, 37), nazywa się świętem świętych.“ [5]) W ten sam sposób tłóma-

---

[1]) U Wujka: „*I nauczył mię a mówił ze mną i rzekł: Danielu terazem wyszedł abych cię nauczył, a żebyś zrozumiał. Od początku modlitw twoich wyszła mowa: a jam przyszedł oznajmić tobie, boś mąż pożądania jest.*

[2]) *Hist. crit. de livres de l'Ancien Testament* franc. tłóm. p. Pierson. Paris 1879, t. II p. 542; nota.

[3]) Ob. Helbelynck, *De auctoritate Danielis.* Lovan. 1888.

[4]) U Wujka: *Ty tedy obacz mowę, a zrozumiej widzenie. Siedmdziesiąt tygodni ukrócone są na lud twój, i na miasto święte twoje, aby się dokonało przestępstwo, a grzech aby wziął koniec, ażeby nieprawość była zgładzona, a przywiedziona sprawiedliwość wieczna, i aby się spełniło widzenie i proroctwo, a był pomazany Święty Świętych.*

[5]) *La Bible, traduction nouvelle,* A. T. 7-e part. Daniel, p 259—260. Paris 1879.

czy to miejsce wielu uczonych racyonalistów. My wszakże tego tłómaczenia przyjąć nie możemy, naprzód dlatego, że proroctwo nie odnosi się ani do Antyocha Epifanesa, ani do jego czasów, następnie zaś sam tekst proroctwa nie ma tego znaczenia, jakie mu nadają Reuss i Kuenen. Użyte tu wyrażenie hebrajskie [1]) żadną miarą nie oznacza części świątyni albo przybytku, zwanej „święte świętych.“ Zbadałem starannie wszystkie miejsca Starego Testamentu, w których się spotyka to wyrażenie, i nigdzie nie oznacza ono najświętszego miejsca świątyni. Czytelnik może się o tem przekonać, czytając w oryginale hebrajskim miejsca, poniżej wskazane. [2]) W tych tylko miejscach znalazłem dwa powyższe wyrazy. W tych miejscach hebrajskie wyrażenie Święte Świętych znaczy tyle, co stopień najwyższy przymiotnika *święty*, a więc „najświętszy,“ i stosuje się zarówno do osób jak do rzeczy. Gdy pisarz biblijny chce oznaczyć część przybytku lub świątyni, zwaną „święte świętych,“ wtedy w tekście hebrajskim przed drugim z tych dwóch wyrazów stawia partykułę הַ [3]). Zatem hebrajskie wyrażenie „aby namaścić święte świętych“ znaczy „aby namaścić najświętszego,“ albo, jak tłómaczy Corluy, „aby namaścić tego, który jest najświętszy.“ W jakikolwiek wreszcie sposób rozumieć będziemy to wyrażenie, w każdym razie stosować je będziemy mogli tylko do Messyasza, o którym tu bezpośrednio jest mowa. Wulgata zatem dokładnie wypowiada to znaczenie, gdy podobnie jak Teodocyon mówi: „*Ungatur sanctus sanctorum.*“ Nie inaczej rozumiał to wyrażenie przekład syryjski, tłómacząc: „aby wypełnić widzenie i proroków i Messyasza świętego świętych.“ Pomimo niedokładności przekładu greckiego, święty Hippolit jednak zrozumiał, że tu jest mowa o Messyaszu; w *Komentarzu* bowiem swoim na to miejsce powiada: „Niemasz innego Świętego świętych prócz *jedynego Syna Bożego*, który, skoro tylko się ukazał, rzekł im: „Duch Boży jest na mnie i dla tego właśnie namaścił mnie.“ [4])

W tem samem znaczeniu św. Efrem wyłożył przekład syryjski, który zresztą sam przez się jest jasny: „*aby wypełniło się widzenie i prorocy*, albowiem Chrystus przez swe przyjście, przez swoją mękę i przez śmierć swoją, wypełnił wszystkie przepowiednie proroków, *a Chrystus święty świętych*, — toż to wynik proroctwa, boć On sam jest uświęcicielem świętych.“ [5]).

Z tego więc widać, że nowego tłómaczenia omawianych wyrazów nie znają i zgodnie z egzegezą odrzucają je zarówno Wulgata, tłómaczona przez św. Hieronima, któremu nikt odmówić nie może znajomości języka hebrajskiego, jak przekład grecki, wyja-

---

[1]) קֹדֶשׁ קָדָשִׁים

[2]) *Wyjś.*, XXIX, 37; XXX, 10, 16; *Lew.*, II, 3, 10; VI, 25; VII, 1, 6; X, 12, 17; XIV, 13; XXVII, 28; *Liczb.*, IV, 4; XVIII, 9; *I Paral.*, XXIII, 13; *Ezech.*, XLIII, 12; XLV, 3; XLVIII, 1. Ob. Hebbelynck, p. 296.

[3]) קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים *Wyjś.* XXVI, 33, 34, i w in. miejscach.

[4]) *Patrol. graec.*, X, 654.

[5]) Opp. syr. lat. II, 221. Romae 1740. Prawie wszyscy Ojcowie Kościoła wyrażenie „święty świętych“ rozumieją o Messyaszu.

śniony przez św. Hippolita i przekład syryjski, kommentowany przez św. Efrema, a zatem — pierwszorzędne powagi naukowe w starożytnych czasach chrześcijańskich na Wschodzie i na Zachodzie. Tygodnie zatem, o jakich mówi Anioł Gabryel, są tu dokładnie „oznaczone“ na przyjście tego, który jest wieczną sprawiedliwością, oraz na namaszczenie czyli na ukazanie się Messyasza, który jest „Święty Świętych.“

Dalej anioł mówi tak: „*I będziesz wiedział i zrozumiesz: Od wyjścia dekretu, aby przywrócić i odbudować Jerozolimę aż do Pomazania księcia, tygodni siedm i tygodni sześćdziesiąt dwa; wróci się i będzie odbudowana, plac i rów i w ciasności czasów.* [1])

Reuss inaczej te wyrazy tłómaczy: „wiedz zatem i zrozum: odtąd gdy zostało wyrzeczone słowo, aby odnowić i odbudować Jerozolimę, aż do pomazańca, księcia, jest siedm tygodni; a podczas sześćdziesięciu dwóch tygodni będzie powrócona i odbudowana ulica i mury, lecz w ciasności czasów.“ Ten sam sens odtwarza przekład Kuenena. Obaj ci pisarze racyonalistowscy oddzielają siedm tygodni od sześćdziesięciu dwóch i dodają przyimek „podczas,“ którego niema w oryginalnym tekście hebrajskim. — Skutkiem takiego podziału słów tekstu odnoszą oni siedm lat do przyjścia jakiegoś Chrystusa czyli jakiegoś nieznanego książęcia a sześćdziesiąt dwa tygodnie — do odbudowania Jerozolimy, co sprawia, że odbudowanie to musiałoby trwać aż czterysta trzydzieści cztery lata. To samo zaś już wystarcza, aby wykazać, jak niczem usprawiedliwić się nie da rzeczony podział jednolitego tekstu. Nadto zapominają rzeczeni racyonalistowscy pisarze, że wszystkie starożytne przekłady [2]) mają łącznik „i“ przed wyrazem „wróci,“ co żadną miarą nie dozwala oddzielać wyrazu *siedm* od *sześćdziesięciu dwóch*. Omawiany przeto tekst tak rozumieć należy: Do Chrystusa czyli księcia będzie siedm i sześćdziesiąt dwa tygodnie, co zaś do miasta — będzie ono odbudowane i t. d.

Archanioł mówi dalej: „*A po tygodniach sześćdziesięciu dwóch będzie zabity* [3]) *pomazaniec i nie jemu i miasto i świątynie zgubi naród wodza przychodzącego i koniec jego w wylewie i aż do końca wojna, postanowione spustoszenia. I wzmocni przymierze wielom tydzień jeden i środek tygodnia* [4]) *uczyni przestać ofiarę krwawą i niekrwawą, i na skrzydle obrzydliwości spustoszyciel i aż do wypełnie-*

---

[1]) Ostatnie wyrażenie oznacza: i będzie odbudowana Jerozolima obszerna (posiadająca place) i dobrze ufortyfikowana. U Wujka tekst brzmi: „*A tak wiedz a obacz: Od wyjścia mowy, aby zaś było zbudowane Jeruzalem aż do Chrystusa wodza tygodniów siedm, i tygodniów sześćdziesiąt i dwa będą: a znowu będzie zbudowana ulica, i mury w ciasności czasów.*“

[2]) *Vav* zostało opuszczone w kodeksie Masoretów. Nasi przeciwnicy skorzystali z *atnach*, położonego pod שבעה. Kategoryczną odpowiedź na tę trudność daje O. Corluy, który wykazuje, że ten akcent, który zresztą ma za sobą powagę li tylko samych Masoretów, nie zawsze posiada znaczenie rozdzielające.

[3]) יִכָּרֵת dosłownie „będzie ugodzony, zgładzony,“ mówi się zawsze o śmierci gwałtownej, nigdy zaś o naturalnej. Jest-to uwaga Puseya, Kesla, Rosenmüllera, Maurera, Langerke'a i wielu innych.

[4]) חֲצִי nie znaczy „połowa,“ jak chce Reus, lecz „środek.“ Nie jest-to „pół-tygodnia,“ lecz „punkt, który go dzieli na dwie części,“ środek. Patrz *Sędz.*, XVI. 3; II Król., X, 4.

nia i do stanowczo go postanowionego wyleje się na spustoszenie.“ [1]) Ostatnie zdanie jest ciemne. Wulgata je tak tłómaczy: „*I będzie w kościele obrzydłość spustoszenia, i aż do skończenia i końca będzie trwać spustoszenie.*“ W sławnej swej przepowiedni, którą podaje św. Mateusz, Zbawiciel Pan przytacza tę ostatnią część w znaczeniu, podanem przez Wulgatę i przez Siedmdziesięciu Tłómaczy. Zanim podamy ogólne znaczenie tego proroctwa, musimy naprzód wyjaśnić i uzasadnić niektóre szczegóły naszego tłómaczenia.

„A nie będzie ludem jego, który się go zaprze.“ Tekst hebrajski ma tak: „וְאֵין לוֹ *i nie jemu*,“ co jest niejasne i daje sposobność do różnorodnych tłómaczeń. Siedmdziesięciu przełożyli to wyrażenie tak: „καὶ οὐκ ἔσται i nie będzie więcej.“ Przekład syryjski zachował wyrażenie hebrajskie, odnosząc zaimek do Jerozolimy a nie do Messyasza. Święty Efrem tłómaczy: „I Jerozolima nie będzie miała innego Messyasza.“ Św. Agustyn, *De Civit. Dei* XVIII, 34: „Et non erit ejus, id est ejus civitatis.“ Z pisarzy nowożytnych jedni sądzą, że zdanie to znaczy: „Będzie wydany na śmierć nie za siebie, lecz za ludzi winnych,“ albo raczej będzie wydany na śmierć, nie z własnej przyczyny, gdyż jest niewinny, lecz z przyczyny ludzi, którzy są grzeszni,“ albo też: „nic nie będzie dla niego,“ albo jak mówi Pusey „ono (miasto) nie będzie więcej;“ albo wreszcie, jak tłómaczą korrektorowie angielscy i amerykańscy: „nic nie będzie miał, nikt nie będzie do niego należał.“ Według Kuenena, wyrazy te mają oznaczać brak prawych następców Oniasza, który ma być tym Chrystusem czyli pomazańcem, o jakim tu mowa. Inni tłómacze sądzą, że to zdanie jest niezupełne, że mianowicie przepisywacze opuścili jeden wyraz, i że tu należy się czegoś domyślać, podobnie jak przy wyrazie „Sziloh“ w proroctwie Jakóbowem. To samo twierdzę i ja również, opierając się na tem, że to zdanie, używane często w Piśmie, nigdzie nie spotyka się bez wyrazu, bliżej określającego jego znaczenie. U samego nawet Daniela spotykamy nieco dalej (rozd. XI, 41) toż samo wyrażenie uzupełnione wyrazem עֶזְרָ „i nie ma ratunku dla niego,“ aby mu dopomódz. Wulgata domyśla się w tem miejscu wyrazu „naród,“ i wyraz ten parafrazuje. Takie tłómaczenie tego miejsca zgadza się z kontekstem. Jeśli zaś kto woli niczego się niedomyślać, to w takim razie, zdaje mi się, najlepsze będzie tłómaczenie św. Efrema.

Przekład korrektorów angielskich i amerykańskich w *Tłómaczeniu przejrzanem* nie zgadza się z kontekstem, który mówi, że Chrystus na śmierć wydany „utwierdzi przymierze z wieloma“ w ostatnim tygodniu. Nie można zatem powiedzieć, że On nie będzie miał, albo że nikt nie będzie do niego należał.

Dodać tu jednak musimy jeszcze jedną opinię, którą Knabenbauer podaje w swoim komentarzu, a która się nam wydaje najprawdopodobniejszą. Zdanie „*i nie jemu*,“ należy dopełnić zna-

---

[1]) U Wujka według Wulgaty: „*A po tygodniów sześćdziesiąt i dwu będzie zabit Chrystus, a nie będzie ludem jego, który się go zaprzy. A miasto a świątynią skazi lud z wodzem, który przyjdzie, a koniec jego spustoszenie. a po skończeniu wojny postanowione spustoszenie. A zmocni przymierze z mnogimi tydzień jeden, a w pół tygodnia ustanie ofiara i ofiarowanie.*“

czeniem poprzedzającego słowa: *zgładzić*, natenczas pierwsze zdanie twierdzi o zgładzeniu Chrystusa, a drugie o tem samem przeczy, co doskonale stosuje się do Zbawiciela, który przez śmierć odniósł zwycięztwo. Do takiego tłómaczenia upoważnia nas wyrażenie u Izajasza, LIII, 3—9, gdzie prorok ten mówi o zgładzeniu sługi bożego gwałtowną śmiercią, a bezpośrednio potem w w. 10, 11 przedstawia tegoż sługę bożego żyjącym i wypełniającym zamiary boże. Nadto do takiego tłómaczenia zachęca bezpośrednio potem następujące wyrażenie, określające, kto właściwie będzie zgładzony, *i miasto i świątynię zgubi naród.*"

Inna znów trudność zachodzi przy wyrazie קִצּוֹ „swój koniec," które to wyrażenie według zasad gramatyki można odnieść i do wyrazu „naród" i do wyrazu „książe" i do wyrazu „świątynię." Kontekst (bieg myśli) wymaga stosowania tego zaimka do miasta i do świątyni, ponieważ jest tu mowa o zburzeniu miasta i świątyni, a nie o zburzeniu księcia, jak to dawno już wyjaśnił św. Efrem Syryjczyk, który, duchem swego języka wiedziony, łatwo przenikał ducha języka hebrajskiego; koniec miasta i świątyni będzie w *wylewie* żołnierzy, którzy wszystko zniszczą, a tych, których głód oszczędził, do niewoli zawiodą. Myli się przeto racyonalista Kuenen, gdy tłómaczy: „księże, który powróci, znajdzie koniec swój w wylewie;" nie książe to, lecz miasto i świątynia zginą w wylewie zbrojnych żołnierzy, którzy rzucą się na nie jako fale morskie wszystko niszczące.

Ostatnie wyrazy proroctwa, jakeśmy już widzieli, inne są co do brzmienia w języku hebrajskim, aniżeli w Wulgacie; w gruncie rzeczy jednak jest to ta sama myśl, ten sam sens, odmiennie tylko wyrażony.

Wyraz hebrajski, „שִׁקּוּץ *szikkuc*, któryśmy przetłómaczyli przez „obrzydliwość," oznacza rzecz obrzydliwą, obmierzłą i używa się w szczególności — jeżeli nie wyłącznie nawet — dla oznaczenia bałwanów czyli bożków pogańskich. Tak np. bożek Kelcom nazwany jest obrzydliwością Ammonitów, bałwan Chamos — obrzydliwością Moabitów; Astarot jest obrzydliwością Sydończyków. W wielu miejscach Pisma św. [1]) bałwany bywają nazywane w liczbie mnogiej „obrzydliwoście." Nie znalazłem ani jednego miejsca w Piśmie św., gdzieby wyraz „szikkuc" oznaczał coś innego, aniżeli pogańskiego bałwana.

Toż samo znaczenie miewa często grecki wyraz βδέλυγμα, jak również i łacińskie jego znaczenie „abominatio." Nie łatwo powiedzieć, co tu znaczy wyraz כָּנָף, któryśmy przetłómaczyli przez „skrzydło." Używa się on także dla oznaczenia końca jakiej rzeczy lub rąbka sukni, lecz te różne znaczenia danego wyrazu, przystosowane do wyrazu *obrzydliwość* czyli *bałwan pogański*, wcale rzeczonego wyrazu nie wyjaśniają. Przekład syryjski tłómaczy to przez „skrzydła" w liczbie mnogiej, a św. Efrem tak go wyjaśnia: „I na skrzydłach obrzydliwości — spustoszenie." Mowa tu o orle, który Rzy-

[1]) Cf. III Król., XI, 5, 7; IV Król, XXIII, 13—21; II Por., XV, 8; Jer., XIII, 27; Ezech., VII, 20; XX 7—8; XXXVII, 23.

mianie, przybywszy do Judei, umieścili w świątyni razem z posągiem swego cesarza [1]). Znaczenie zatem słów omawianych będzie następujące: „burzyciel przyjdzie ze swymi skrzydlatymi bożyszczami, czyli Rzymianie przyjdą ze swymi sztandarami, w orły zdobnymi, i rzucą się na miasto i na świątynię.

Takie jest tedy proroctwo sześćdziesięciu dwu tygodni. Trzeba było podać je w całości, nie ukrywając żadnego z ciemnych jego punktów. Tym sposobem rozwiązaliśmy wszystkie szczegółowe trudności, jakie tamowały nam drogę do zbadania znaczenia proroctwa Daniela. Wycięliśmy więc ciernie i zrównaliśmy drogę; zachodzi teraz pytanie, czy to proroctwo jest rzeczywiście proroctwem, jak utrzymują wszyscy katolicy, czy też jest to tylko poetyczne jakieś zmyślenie, — fikcya, powstała dopiero po dokonanym fakcie, jak głosi racyonalizm dzisiejszy; chodzi nam tu o wykazanie, czy owym pomazańcem, owym Chrystusem lub Messyaszem, o którym mówi prorok, jest Cyrus, Arcykapłan Josedek, Oniasz, lub inny jakiś, przez racyonalistów zmyślony; czy owym, nadejść mającym narodem — wodzem albo narodem ze swym wodzem, jest naród syryjski z Antyochem Epifanesem na czele, czy też lud rzymski z Tytusem; idzie tu o wyjaśnienie kwestyi tygodni, która służy za punkt wyjścia i za cel obliczeń proroka, a ponieważ od tego zaczyna się proroctwo, przeto i my też od tego zaczniemy.

Cóż tedy znaczą owe tygodnie, o których mowa w proroctwie? Od jakiego czasu należy je zacząć obliczać? Jaki jest dla tego obliczenia punkt wyjścia, gdzie jego koniec czyli spełnienie się proroctwa?

Wyraz hebrajski שָׁבוּעַ „*szabua*," którego tu prorok używa właściwie znaczy „siódemka." Bywa używany tylko w dwojakim znaczeniu: dla wyrażenia „siódemki dni" czyli tygodnia, albo też „tygodnia lat." Nigdy się nie używa „siódemki tygodni" lub „siódemki miesięcy." Dwojakie to znaczenie pochodzi stąd, że żydzi obserwowali siódmy dzień czyli szabbat, i siódmy rok czyli rok szabbatowy. Stąd dwojakie użycie wyrazu „Szabua" czyli siódemka. Prawda, że w innych księgach Pisma św. znajdujemy ten wyraz użyty wyłącznie w znaczeniu tygodnia dni [1]); ale Daniel używa go widocznie w znaczeniu „tygodnia lat," gdyż dalej nieco, gdy mówi o zwykłych tygodniach, dodaje wyraz „dni" „Ja Daniel pokładałem przez dni trzech tygodniów... chleba pożądanego nie jadłem, a mięso i wino nie weszło w usta moje, ale ani olejkiem mazałem się, aż się wypełniły *dni trzech tygodniów*." (Daniel X, 3). Gdyby więc w rozdziale IX była mowa o zwyczajnych tygodniach, prorok byłby dodał wyraz dzień, jak to uczynił w rozdziale X. Zresztą fakta, które według proroka miały się wydarzyć w ciągu tych sześćdziesięciu dwóch tygodni, a przedewszystkiem w ciągu ostatniego tygodnia, dostatecznie wskazują, że nie o zwyczajnych tygodniach tu mowa. Współczesny Danielowi prorok Ezechiel, gdy chce mówić o właściwym tygodniu, dodaje rów-

---

[1]) Opp. Syr. lat. II, 223.

[2]) *Lew.* XXV, 8, 9. Wulgata ma „habdomades annorum", lecz hebrajski „sabbato annorum."

nież wyraz „dzień.“ Zresztą, nietylko u proroków Daniela i Ezechiela jest mowa o „tygodniach lat;“ świeccy pisarze także używają tego samego wyrażenia [1]). Tak więc tygodnie, o których mowa w proroctwie, są tygodniami lat. Siedmdziesiąt tygodni stanowią sumę czterystu dziewięćdziesięciu lat; tworzą one nieprzerwany szereg lat, — odpowiadają bowiem siedemdziesięciu latom niewoli, przepowiedzianym przez Jeremiasza, któremi w tej chwili prorok Daniel był w myśli zajęty. Jednakże, pomimo że te siedmdziesiąt tygodni lat mają następować po sobie bez przerwy, prorok przecież oddziela siedm tygodni czyli czterdzieści dziewięć lat, które mają wprzód nadejść, a następnie — sześćdziesiąt dwa tygodnie, czyli czterysta trzydzieści cztery lata, które później przyjść mają, a w końcu dopiero ostatni tydzień, którego środek z naciskiem jest zaznaczony.

Te czterysta dziewięćdziesiąt lat zaczną się od ogłoszenia dekretu, pozwalającego na odbudowanie Jerozolimy. Wyraźnie mówi to prorok: „*Od wyszcia mowy, aby zaś było zbudowane Jeruzalem aż do Chrystusa wodza tygodniów siedm...*“ (IX, 26). Nie może tu być zatem mowy o liczeniu lat, jak chce Kuenen [2]), od chwili, kiedy Jeremiasz przepowiedział koniec wygnania, aż do wstąpienia na tron Cyrusa. Cyrus zatem, według uczonego profesora z Lejdy, byłby owym „pomazańcem, książęciem.“ Wszak proroctwo Jeremiasza nie jest dekretem królewskim i nie ogłasza odbudowania Jerozolimy, lecz oznajmia tylko czas trwania niewoli i powrotu żydów do Palestyny.

Cztery znajdują się dekrety, dotyczące powrotu żydów do Jerozolimy. Pierwszy jest dekret Cyrusa, wydany w pierwszym roku jego panowania, w 536 przed Chr., pozwala on żydom wrócić do Judei i Jerozolimy, i tam odbudować świątynię. W dekrecie tym nie ma mowy o odbudowaniu miasta (II Paral. XXVI, 22 do 23; II Ezdr. I, 3). Drugi dekret Daryusza, syna Hystaspesa, wydany w r. 520; rozkazuje on dostarczyć potrzebnych kosztów na odbudowanie świątyni. I w tym dekrecie nie ma mowy o mieście (I Ezdr. VI. 1—13).

Trzeci jest dekret Artaxerxesa Longimana, wydany w siódmym roku jego panowania, to jest według chronologii autorów: *Sposobu sprawdzenia dat* — w roku 467 przed Chr. W tym dekrecie Artaxerxes pozwala wszystkim żydom razem z Ezdraszem powrócić do Palestyny. Ofiaruje pieniądze, dochody i ofiary dla świątyni Jerozolimskiej; daje Ezdraszowi moc ustanowienia urzędników i wodzów do rządzenia narodem według prawa żydowskiego. Pozwala Ezdraszowi i narodowi jego użyć tego, co będzie zbywało od budowy świątyni według swego upodobania, zgodnie z wolą ich Boga (I Ezdr. VII. 12—28). I w tym również dekrecie nie ma mowy wyraźnie o odbudowaniu Jerozolimy, lecz podobnie jak w poprzednich dekretach, mowa jest tylko o świątyni, którą już od drugiego roku po powrocie z niewoli odbudowywać zaczęto.

---

[1]) Varron mówi: „Se quoque jam duodecimam annorum hebdomadem ingressum esse.“ U Gelliusza. *Noc. att.* III, 10. *Pusey.* Dzieło przytocz. str. 167 nst. Przytacza inne jeszcze świadectwa.

[2]) Dzieł. cyt. str. 546. Rabbin Saadias Gaon zakończył siedm lat już na Cyrusie.

Czwarty dekret jest również Artaxerxesa Longimana; wydany w dwudziestym roku jego panowania w 454 przed Chrystusem. W dekrecie tym Nehemiasz prosi i otrzymuje pozwolenie na odbudowanie Jerozolimy, bram jej i murów (II Ezdr. II, 3—9). I rzeczywiście, przybywszy do Jerozolimy, Nehemiasz razem z żydami zajął się odbudowaniem bram i murów obronnych świętego miasta. Sanaballat z Samarytanami tak dalece niepokoił żydów, iż ci budowali rzeczywiście pośród ucisków (II Ezdr. III, IV). Otóż tylko ten czwarty dekret odpowiada proroctwu; i wszystkie szczegóły wypadków, doskonale się z nim zgadzają. Pozostaje jedna prawie nic nie znacząca trudność, na której wszakże przeciwnicy nasi opierają cały swój system, aby zadać kłam przepowiedniom proroka.

Pytają mianowicie, dla czego Daniel oddziela najpierw siedm tygodni, potem sześćdziesiąt dwa tygodnie, po których Chrystus ma być na śmierć wydany. Kuenen, za którym idzie Reuss, twierdzi, że siedm tygodni odnoszą się do Chrystusa wodza, którym według niego jest Cyrus; powiada mianowicie, że ten Chrystus wódz, ma przyjść po czterdziestu dziewięciu latach, i ma być różny od innego Chrystusa, który ma być na śmierć skazany po sześćdziesięciu dwóch innych tygodniach. Tym drugim Chrystusem ma być Oniasz III, zabity w 170 przed Chr. Atoli hypoteza ta nie zgadza się z proroctwem i z historyą, gdyż przed Cyrusem ani za jego panowania nie było żadnego dekretu, dozwalającego na odbudowanie Jerozolimy. Następnie, jakeśmy to widzieli, hypoteza Kuenen'a dowolnie i wbrew tekstowi oddziela siedm tygodni od sześćdziesięciu dwóch tygodni. Przeznacza ona na odbudowanie Jerozolimy sześćdziesiąt dwa tygodnie czyli 434 lata, co zarówno samo w sobie, jak wobec historyi jest rzeczą nieprawdopodobną. Wreszcie, rzeczona hypoteza zaprowadza różnicę między Chrystusem wiersza 25, a Chrystusem wiersza 27, i wprowadza dwóch Chrystusów tam, gdzie jest tylko jeden, jak to niebawem wykażemy.

Podział na siedm i sześćdziesiąt dwa tygodnie można wyjaśnić tak, że odbudowanie Jerozolimy będzie trwało siedm tygodni, czyli czterdzieści dziewięć lat. Co nie będzie rzeczą nieprawdopodobną, jeśli zważymy trudności, jakie Samarytanie, Arabowie i Ammonici stawiali Żydom, przy odbudowaniu miasta.

Otóż podług naszego, jedynie możliwego tłómaczenia sześćdziesiąt dziewięć tygodni rozpoczyna się od dekretu, wydanego przez Artaxerxesa Długorękiego w dwudziestym roku jego panowania, i ciągnie się aż do Chrystusa wodza, to jest aż do chwili, w której Jezus Chrystus, mając około trzydziestu lat życia, rozpoczął swą publiczną działalność. I w rzeczywistości od roku 454, w którym, według ogólnie przyjętej chronologii, wydany był dekret Artaxerxesa, aż do 29 roku po Chr. wypełnia się ogólna liczba czterystu ośmdziesięciu lat czyli sześćdziesięciu dziewięciu tygodni. Prawda, że era chrześcijańska, jak powszechnie utrzymują, jest błędna; Chrystus narodził się o jakieś cztery czy pięć lat wcześniej, niż ona wskazuje; wszelako taka różnica w czasie nie może stanowić żadnej trudności; świadczy ona bowiem jedynie o niedostatecznych naszych wiadomościach chronologicznych.

Dla osiągnięcia zupełnej zgodności dat, wystarczyłoby, jak to czynią niektórzy, odnieść edykt Artaxerxesa do r. 458 przed Chr.

Ale zbyteczna to rzecz, jak oddawna zauważył Bossuet, który liczy tygodnie w ten sam sposób, w jaki my je liczymy. „Tygodnie te, powiada on, prowadzą nas od dwudziestego roku panowania Artaxerxesa do ostatniego tygodnia, tygodnia pełnego tajemnic, w którym Chrystus ofiarowany na krzyżu śmiercią swą kładzie koniec ofiarom Starego Zakonu i wypełnia figury Starego Testamentu. Dla wykazania zgodności tygodni z faktami, uczeni czynią rozmaite obrachowania. Ze wszystkich tych sposobów obrachowywania najmniej zawiły jest ten, któryśmy wyżej podali. Nie tylko nie zaciemnia on, ale nawet rozjaśnia historyę królów Persyi; aczkolwiek nie byłoby nic dziwnego, gdyby się znalazły jakieś wątpliwości w datach tych królów, kilka zaś lat niepewnych z ogólnej liczby lat czterystu dziewięćdziesięciu, nie mogą nigdy stanowić poważnej trudności. Lecz pocóż dłużej o tem rozprawiać? Sam Bóg przeciął wszelką trudność, — jeśli była jaka trudność — nieodwołalnem swem postanowieniem. Ponad wszelkie chronologiczne wykręty jawniejszy jest fakt niezaprzeczony: całkowity upadek żydów, który tak rychło zaszedł po śmierci Zbawiciela, nawet najmniej bystre umysły przekonywa o spełnieniu się proroctwa.“

Zresztą trudności chronologiczne są daleko większe dla naszych przeciwników niż dla nas; gdyż nie wiedzą oni ani odkąd zacząć tygodnie, ani gdzie je skończyć. Zoeckler [1]) liczy dwanaście różnych systemów, mających oznaczać początek tygodni; ilość tych systemów zwiększa się z czasem, a w końcu dochodzi do dwudziestu kilku. Tak np. Kuenen, że nie wspomnimy o innych, za początek tygodni lat przyjmuje proroctwo Jeremiasza zapowiadające powrót z niewoli. Ponieważ tego rodzaju proroctw jest wiele, przeto nie wie, na które się zdecydować. Zakończeniem siedmiu pierwszych tygodni czyli 49 lat, według niego, jest Cyrus. Nie troszczy się on wszakże o to, czy w tem obrachowaniu chronologia się zgadza. W istocie bowiem pierwsze proroctwo Jeremiasza zaszło w roku 606, w czwartym roku Joakima, a Cyrus wydał swój dekret w r. 536, co czyni 70 lat zamiast 49. Następnie zarówno Kuenen jak Reuss naznaczają koniec lat sześćdziesięciu dwóch na rok 170 za Oniasza III, co wynosi lat 366, zamiast jak być powinno lat 434. To też słusznie pisze Coquerel: „Wśród tego labiryntu najłatwiejszą, najbardziej przekonywającą i najprawdopodobniejszą opinią jest ta, która utrzymuje, że wszystkie liczby prorockie są nieokreślone i nieścisłe, że nie należy rozumieć ich arytmetycznie.“ (Przytoczony przez *Trochon*. Dzieło przytocz. str. 74). Oto do czego dochodzi racyonalizm: siedmdziesiąt tygodni lat uważa za liczbę niepewną, nieokreśloną, oraz mówi, że prorok nic zgoła nie rozróżnia, podczas gdy ten prorok jaknajwyraźniej odróżnia liczbę siedmiu, następnie sześćdziesięciu dwóch, a wreszcie jednego tygodnia. Błąd, gdy się sam zwalcza, niszczeje. Niełatwo orzec, co racyonalizm zatrzymuje a co odrzuca z proroctwa o którem mówimy.

Przedewszystkiem jednakże usiłuje racyonalistyczna krytyka nagromadzić grube ciemności na głównym przedmiocie proroctwa. Za żadną cenę nie chce ona przypuścić, aby tu była mowa o Mes-

---

[1]) Cytowany przez *Trochon'a*, Oeuv. cité. str. 72, 73.

syaszu. Świętym Świętych, który otrzymuje namaszczenie, jest w jej oczach ołtarz całopalenia; Chrystusem jest Cyrus, Iosedek, Oniasz, ale bynajmniej nie Jezus Chrystus. W razie potrzeby mówi ona o nieokreślonym jakimś Pomazańcu, albo też rozróżnia dwóch Chrystusów, z których jeden ma przyjść pod koniec czterdziestu dziewięciu lat, a drugi w czasach Machabeuszów. Jakkolwiek bezpodstawne to przekonanie, musi go jednak bronić racyonalizm, gdyż inaczej musiałby przyjąć prawdziwość proroctwa; to zaś równałoby się śmierci racyonalizmu, żyje on bowiem tylko przeczeniem nadprzyrodzoności.

O kim więc mowa w proroctwie siedmdziesięciu tygodni?

Odpowiadamy: w proroctwie tem jest mowa o Messyaszu oczekiwanym przez żydów, — Chrystusie Panu naszym, o Jego przyjściu, o Jego śmierci i o upadku żydów, jaki po Nim nastąpił.

Sam początek tego proroctwa wystarcza, by udowodnić, że mowa w niem o Messyaszu, a nie o kimkolwiek innym. Po „siedmdziesięciu tygodniach“ lat zostanie dokonane przestępstwo, grzech weźmie koniec, nieprawość będzie zgładzona, a przywiedziona sprawiedliwość wieczna; widzenie i proroctwo zostanie spełnione, a pomazany zostanie Święty Świętych czyli Najświętszy. To są właśnie czasy Messyasza i sam Messyasz. Nie kto inny, tylko On jest tym Świętym Świętych czyli Najświętszym, jakeśmy to wykazali; to On jest Sprawiedliwością wieczną czyli wiecznie Sprawiedliwym, w języku bowiem proroków używają się imiona abstrakcyjne zamiast konkretnych. Jest-to piękność mowy, którą często napotykamy w syryjskich poezyach św. Efrema, bardzo pokrewnych poezyi hebrajskiej. Sprawiedliwość wieczna, gładząca nieprawość, jest tu tą samą, którą Izaiasz prorok stosuje do Messyasza: „*Blisko jest sprawiedliwy mój, wyszedł zbawiciel mój... zbawienie moje na wieki będzie, a sprawiedliwość moja nie ustanie... On zranion jest za nieprawości nasze... Pan włożył nań nieprawość wszystkich nas... Nieprawości ich on poniesie, a on grzechy mnogich odniósł, a za przestępne się modlił... A sinością jego jesteśmy uzdrowieni.*“ (Izaj. LI, LIII). Zdaje się, jak gdyby się słyszało św. Jana Chrzciciela wołającego: „*Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzech świata.*“ (Jan I, 29). A więc o Messyaszu a nie o kim innym jest mowa w słowach Daniela. Sam tylko Messyasz jest celem, wypełnieniem się proroctw i widzeń. Cyrus i Antyoch Epifanes są przedmiotem proroctw tylko szczegółowych, nigdy zaś proroctw w ogólności. Daniel głosi, że aż do Chrystusa wodza będzie jeszcze siedm i sześćdziesiąt dwa tygodnie. Twierdzą niektórzy, że mowa tu nie o Messyaszu, którego oczekiwał Izrael, lecz o jakimś niewiadomym „Pomazańcu,“ o jakimś nieokreślonym książęciu. Dwa więc wyrazy hebrajskie „*Mashiah nagid*“ tłómaczą przez Książę namaszczony“ albo też przez „Pomazaniec, Książę,“ i dodają, że hebrajski wyraz „*Mashiah*“ nie posiada przedimka, który mieć powinien w razie gdyby oznaczał oczekiwanego przez żydów, nie zaś jakiegokolwiek Messyasza. Przepraszamy naszego czytelnika, że go tu zasypujemy regułami gramatycznemi, ale nie możemy pozwolić, aby pod mianem nauki wciskały się do umysłów sofizmaty filologiczne.

Rzeczywiście, ani tu ani nieco niżej wyraz „*Mashiah*“ nie ma przedimka. Atoli wiedzieć trzeba, że w języku hebrajskim zarówno

jak w greckim opuszcza się często przedimek przed imionami pospolitemi, mianowicie, gdy takowe w pewnym szeregu osób lub rzeczy oznaczają rzecz lub osobę w szczególności bardzo znaną, albo też od wszystkich innych znakomitszą. [1]) Jakoż imię Messyasza czyli Pomazańca było dobrze znane żydom. Izaiasz powiedział o Nim: „*Duch Pański na mnie, przeto że mię Pan pomazał.*“ (61, I). Również i w greckim języku znajdujemy wyraz Messyasz bez przedimka w Ewangelii św. Jana: Οἴδα ὅτι Μεσσίας ερχέται, „*Wiem*, powiada Samarytanka, *że przyjdzie Messyasz*“ (IV, 25). Można więc było użyć wyraz „Mashiah“ bez przedimka. Powtóre, sam bieg myśli, sam kontekst mowy dostatecznie wskazywał, o jakim Messyaszu mowa, prorok bowiem mówił przed chwilą o namaszczeniu Swiętego Swiętych czyli Najświętszego. Prócz tego wyraz „*Mashiah*“ łączy się tu z wyrazem „*nagid*“ książę, wódz, i, zdaje się, brany był przez żydów za wyraz nie tylko lepiej oznaczający Messyasza, aniżeli którykolwiek inny wyraz, Messyasza καθ'ἐξοχην, jak powiadają uczeni, lecz nadto jako imię własne Messyasza. Jest-to imię, którem żydzi stale oznaczali Messyasza za czasów Zbawiciela. [2])

Utrzymują racyonaliści, że Daniel mówi o dwóch różnych Messyaszach, że należy rozróżnić pomiędzy „*Mashiah nagid*“ z wiersza 25 i pomiędzy „*Mashiah*“ z wiersza następnego. Pierwszym ma być Cyrus, drugim Oniasz III. Jest-to błąd najwyraźniejszy. Widzieliśmy już bowiem, że mniemaniu temu sprzeciwia się chronologia. Również i tekst sam przypuszczenie to odrzuca, gdyż zarówno „*Mashiah nagid*“ jak „*Mashiah*“ wiersza 26 przyjść mieli po sześćdziesięciu dziewięciu tygodniach. Wiemy, że racyonaliści usiłują sfałszować tekst proroctwa przez dowolny podział; oddzielają mianowicie siedm tygodni i stosują takowe do „Mashiah nagid,“ dalsze zaś sześćdziesiąt dwa tygodnie odnoszą do „Mashiah.“ Podział to najzupełniej fantastyczny; odrzuca go też stanowczo bieg myśli proroctwa; sprzeciwia się on również tekstowi, który, jakeśmy to wyżej powiedzieli, w starożytności miano przed oczyma. Wykazaliśmy przed chwilą, że „Mashiah nagid“ jest wieczną Sprawiedliwością i Najświętszym. Jakoż ta Sprawiedliwość wieczna i Najświętszy miał przyjść nie wcześniej, jak pod koniec sześćdziesięciu dziewięciu tygodni. Nie można zatem rozróżniać dwóch Messyaszów w proroctwie Daniela. Ten sam „Pomazaniec,“ ten sam Chrystus czyli Messyasz jest tym wiecznie Sprawiedliwym, Najświętszym, który gładzi grzechy, niszczy nieprawość i na śmierć będzie skazany. Jest-to zresztą ten

---

[1]) Oto przykłady: אל i אלהים używają się albo bez przedimka albo z przedimkiem; שמש 68, 103, 19; Jerem., XXXI, 35; ירה Ps. 8, 4; 103, 19; Joz., X, 13; Joel, II, 10; עליון Liczb., XXIV, 16; סדש Dan., VIII, 14; ים Exod. XV, 10; Ps. 65, 6; 77, 13 i t. d.

[2]) Math. II, 4; XI, 2; XXII, 42; XXIV, 5; 25; 63, 8; Mark. VIII, 9; XII, 35; XV, 32; Łuk. II, 11, 26; III, 15; IV, 41; XX, 41; XXIII, 35; XXIV, 27; Jan. I, 20, 25; III, 28; IV, 25, 29; VII, 26; IX, 22; X, 24; XII, 34.

[3]) Porów. Bossuet, Disc. sur. l'hist. unis. 2-e part., r. XXI.

sam Messyasz, którego przepowiedzieli inni prorocy, — ten sam, którego Izajasz nazwał Emmanuel (Bóg z nami), Przedziwny, Radny, Bóg, Mocny, Ojciec przyszłego wieku, Książę pokoju“ (VII, 14; IX, 6); tenże prorok widział Go „od Boga ubitego i uniżonego, zranionego za nieprawości nasze, startego za złości nasze, jako owca na zabicie wiedzionego i wyciętego z ziemie żywiących“ (LIII, 2, 7).

Pozostała reszta proroctwa odnosi się zarówno do Messyasza, o którym mowa w wierszu 25, jak do Messyasza, o którym mówi wiersz 26, a tem samem dowodzi, że prorok miał przed oczyma jednego tylko Messyasza. I rzeczywiście, wszak to Chrystus przez śmierć swoją zniósł ofiary starego prawa, wszak to On śmiercią swą przypieczętował przymierze zawarte pomiędzy Bogiem a ludźmi, a znosząc stare przymierze, stał się Najwyższym Kapłanem nowego prawa, czyli nowego przymierza pomiędzy Bogiem a ludźmi.

Malachiasz (III, 1) nazwał Messyasza „aniołem przymierza,“ a Izajasz (XLIX, 2) powiedział, że On będzie „przymierzem narodu.“

Zapowiedziane te wypadki spełniły się tak, jak je był przepowiedział Daniel. Chrystus Pan rozpoczął swe życie publiczne pod koniec sześćdziesiątego dziewiątego tygodnia. Po trzech z górą latach nauczania i czynami stwierdzania swego przyjścia, został na śmierć skazany. Przez tę śmierć krwawą Chrystus wypełnił proroctwa, urzeczywistnił figury starego prawa, zniósł ceremoniał służby bożej lewitów i skruszył przymierze uczynione z narodem Izraelskim; ustanowił nowe przymierze w krwi swej i sobą zastąpił dawne ofiary. Daniel widział duchem proroczym, że Messyasz „w środku ostatniego tygodnia położy koniec ofiarom.“ I rzeczywiście, przez śmierć swoją zniósł Chrystus dawne ofiary. Przepowiedziana przez Malachiasza i ustanowiona przez Zbawiciela w wigilię Jego śmierci św. ofiara naszych ołtarzów jest właśnie dalszym ciągiem ofiary krzyża, która trwa w dalszym ciągu w sposób niekrwawy i zupełnie cudowny.

W tym samym czasie kiedy prorok widzi „Messyasza śmiercią ugodzonego,“ widzi także jako „naród wodza“ albo „naród-wódz,“ albo wreszcie, jak tłómaczy Wulgata, „naród z wodzem“ przybywa do Palestyny w celu zburzenia miasta i świątyni; widzi, że „koniec miasta“ następuje wskutek „wylewu“ oręża i wojowników, i że „wojna“ trwa aż do zupełnego zniszczenia. A właśnie wszystko to się stało wkrótce po śmierci Chrystusa i wskutek niej właśnie [1]), przyszli do Judei Rzymianie ze swym wodzem Tytusem, i zupełnie zniszczyli miasto i świątynię a naród rozproszyli na zawsze. To pewna, — a fakt ten trwa od ośmnastu wieków i ustawicznie jest przed naszemi oczyma—, że żydzi nigdy nie doznali takiej klęski, jaką im zadał Tytus. Nic podobnego nie widziano ani za Antyocha Epifanesa ani za Nabuchodonozora. To też nawet tacy rabini jak Salomon Jarchi i Aben-Ezra, którzy wszelkimi sposobami usiłują dowieść, że nie o Messyaszu mówi prorok Daniel, zgadzają się na to, iż w omawianym ustępie proroctwa Daniela jest mowa o ostatniej klęsce, zadanej żydom przez Rzymian. Żaden z dawnych rabinów nie myślał o Antyochu Epifanesie. Niesłusznie też Wieseler, a po nim inni niektórzy wskazują tego ksią-

[1]) Prw. *Bossuet.* Disc. sur l'hist. univ. 2-e part. ch. XXI.

żęcia, jako „נָגִיד חַבָּא nagid habba“ czyli „dux venturus“ proroctwa Daniela. Wprawdzie Antyoch zajął Jerozolimę, zrabował miasto, zburzył mury jego, zbezcześcił świątynię i wyciął siedmdziesiąt tysięcy żydów, atoli nie zburzył on ani miasta ani świątyni; przerwał na trzy lata kult religijny, ale go nie zniszczył zupełnie, ofiary na chwilę tylko ustały; jest-to zatem przerwa, a nie zniszczenie religijnego kultu. Wyciął siedmdziesiąt tysięcy żydów, ale nie zniszczył narodu; nie rozproszył go, jak to uczynił Tytus, na cztery strony świata. Prześladowanie Antyocha trwało tylko trzy lata, prorok zaś mówi o bezwzględnem spustoszeniu.

Znajdują się w proroctwie niektóre wyrażenia ciemne. Nie byłoby ich prawdopodobnie, gdyby to proroctwo nie było tak dawne, albo gdyby je sklecił jaki fałszerz już po wypadkach spełnionych.

Nie mamy prawa chełpić się tem, że do wytłómaczenia tych ciemnych wyrażeń więcej posiadamy zdolności, aniżeli nasi poprzednicy, którzy nie rozporządzali tymi środkami naukowymi, jakie my posiadamy. Jednakże jakiekolwiek nadawalibyśmy znaczenie ostatnim dwom zdaniom, w jakikolwiek tłómaczylibyśmy je sposób, to pewna, że prorok mówi tam o wojnie, mającej spowodować bezprzykładny upadek, zupełne i całkowite zniszczenie, rozproszenie ludu w bezustannem utrapieniu. W dwóch swoich widzeniach mówi wprawdzie Daniel o Antyochu Epifanesie (Dan. VIII, 9, 14; 28, 25; XI, 13 — 38), ale mówi w wyrazach najzupełniej od powyższego proroctwa różnych. Tu mający przybyć naród i wódz jego zburzą miasto i świątynię a spustoszenie trwać będzie aż do końca; w dwóch zaś innych widzeniach, przeciwnie, wyraźnie zaznacza prorok trwanie prześladowania i jego zakończenie. Przepowiada tragiczny koniec Antyocha i szczegóły jego opisuje. Świątynia nie tylko że nie niszczeje w ciągu tych trzech lat prześladowania, lecz przeciwnie nawet się oczyszcza pod koniec tego czasu. Niepodobna zatem do Antyocha Epifanesa stosować tego, co tu jest powiedziane o Tytusie i o Rzymianach. Zarówno tekst biblijny jak chronologia sprzeciwiają się temu, by z syryjskiego monarchy czynić objawionego Danielowi a przyjść mającego wodza czyli księcia.

To też, jak wiadomo, racyonalistyczne tłómaczenie tego proroctwa nie znajduje poparcia w starożytności. W czasach Chrystusa Pana powszechne było przekonanie żydów, że Messyasz miał się ukazać niebawem. (Prw. Mat. XXIV, 15 — 25; Mar. XIII, 21; Łuk. II, 25; XIX, 11; XXV, 51; Jan. I, 20; IV, 25). Wieść o tem doszła nawet do Rzymian. Świadczą o tem Tacyt (Hist. V, 13) i Swetoniusz (Vespas. IV). Tem się tłómaczy takie mnóstwo oszustów, którzy się pod tę porę podawali za Messyasza. Posiadamy świadectwo dawniejsze nawet od czasów Chrystusa w przekładzie Siedmdziesięciu, aczkolwiek on w tem miejscu został uszkodzony czy to przez kopistów, czy też nawet przez samego tłómacza.

Daleko dokładniejszy od przekładu greckiego jest przekład syryjski: „Od dekretu, wydanego na powrót i odbudowanie Jerozolimy, aż do przyjścia Chrystusa—Króla siedm tygodni i sześćdzie-

siąt dwa tygodnie.“ I nieco dalej: „Po sześćdziesięciu dwóch tygodniach będzie zabity Chrystus.“ Przy słowach: „Na skrzydłach obrzydliwości spustoszenie,“ tenże św. Efrem powiada: „Znaczy to, że Rzymianie, przybywszy do Judei, orły swe i posąg swego króla umieścili w świątyni.“ [1]) Krótkie te wywody potwierdza cały komentarz św. Efrema. Na kilka lat przed św. Efremem, pewien pisarz perski w ten sam sposób, co św. Efrem tłómaczył proroctwo Daniela. „Prorocy, odzywa się on do żydów, nie pozwalają wam mówić, że Chrystus jeszcze nie przyszedł. Odpowiada wam Daniel i mówi: Po sześćdziesięciu dwóch tygodniach przyjdzie i będzie zabity Chrystus... A skoro przyjdzie i zabity zostanie, Jeruzalem zostanie pogrzebane w upadku aż do wypełnienia się proroctwa na zawsze.“ [2]) Teodocyon w przekładzie swym w wierszu 25 mówi: „χριστός ἡγούμενος“ przyczem wyraz χριστός, tak jak w języku hebrajskim, stawia bez przyimka. Klemens zaś Alexandryjski, tłómacząc Teodocyona, powiada: „Pan nasz Jezus Chrystus, Święty Świętych, skoro przyszedł i wypełnił widzenie i proroctwo, został w ciele swem „namaszczony“ przez Ducha Ojca.“ [3])

Tertulian w traktacie swym przeciw żydom, idzie za wykładem Teodocyona i stosuje proroctwo to do Zbawiciela, do przyjścia Jego i do Jego śmierci. Liczy lata począwszy od Daryusza. [4]) Św. Hipolit idzie za tłómaczeniem Teodocyona. Popełnia on pewne niedokładności, gdy stosuje pierwsze siedm tygodni do niewoli babilońskiej, a Jezusa, syna Jozedeka, bierze za Chrystusa-Wodza; resztę wszakże proroctwa odnosi do przyjścia Chrystusa Pana, który jest Święty Świętych, który gładzi grzechy, wypełnia proroctwa i otrzymuje boskie namaszczenie. To, co się mówi o końcu ostatniego tygodnia, św. Doktór odnosi do czasów Antychrysta. [5])

Sławny historyk, Juliusz Afrykański, widzenie Daniela rozumie o Messyaszu, a czas sześćdziesięciu dziewięciu tygodni rozpoczyna od dekretu Artaxerxesa, wydanego w dwudziestym roku jego panowania. [6]) Toż samo utrzymują św. Jan Chryzostom, św. Izydor Peluzyota, Teodoret, Beda Czcigodny i wielu innych. Orygenes, chociaż tygodnie przemienia na dekady, samo jednak proroctwo odnosi do Chrystusa Pana, a ostatnie wyrazy proroctwa — do zburzenia świątyni i zagłady narodu żydowskiego, która nastąpiła po śmierci Chrystusa. Euzebiusz Cezarejski i św. Hieronim, przytaczają zdania swych poprzedników, św. Hipolita, Juliusza Afrykańskiego i Orygenesa, i aczkolwiek o początku tygodni i o niektórych innych szczegółach drugorzędnych wypowiadają odrębne swe przekonanie, całość jednak proroctwa zgodnie ze swymi poprzednikami odnoszą do Messyasza. Zresztą tomówby trzeba na to, by zebrać świadectwa św. Atanazego, św. Cyrylla Jerozolimskiego, św. Augustyna, Polychroniusza i innych wielu po nich idących, greckich i łacińskich pisarzy kościelnych. Nie można też od tych

---

[1]) Opp. Syr. lat, II. 221 — 222.
[2]) *The Homilies of Aphraates*, de W. Wright. Londyn 1863, text syr. str. 341.
[3]) *Strom.*, I, 21.
[4]) *Adv. Jud. Patrol. lat.*, II, 612, 399.
[5]) Patrol. graca. X, 651. Pitra. Analecta sacra. IV. 78, 318, Paris. 1883.
[6]) Ap. Euseb; *Demonstr. ev.*, VIII, 2.

świadectw odłączać głosów najsławniejszych rabinów z pierwszych i ze średnich wieków: autora Seder-Olama, Saadias'a, Iarchi'ego, Aben-Ezra, Abarbanel'a. [1]) Rozumie się, że nie można wymagać, aby ci pisarze przyjmowali tłómaczenie chrześcijańskie; dosyć, aby uznawali, że omawiane proroctwo Daniela odnosi się do Messyasza i do upadku żydów. W oczach Iarchi'ego, owym „Messyaszem zabitym" jest Agryppa. Toż samo utrzymuje Aben-Ezra, który powiada, że tygodnie Daniela są tygodniami lat, i który małe to zdanie proroctwa „i nie dla niego" tłómaczy przez myśl, że „nie będzie już więcej nad nimi króla z rodu Izraela." O ile wiemy, żaden z tych uczonych rabinów nie odnosi proroctwa Daniela do czasów Antyocha Epifanesa i do jego prześladowania. Opinia racyonalistów pod tym względem może się szczycić nowością. I na tej nowości podobno cała polega jej wartość. *(T. J. Lamy).*

X. F. P.

DARWINIZM. — Darwinizm jest pewną odmianą *transformizmu* (ob. ten artykuł). Transformizm utrzymuje, że wszystkie istoty sposobem naturalnym pochodzą jedne od drugich; darwinizm zaś pragnie nam wskazać przyczyny tego naturalnego synostwa.

System ten zawdzięcza swą nazwę uczonemu angielskiemu naturaliście, Karolowi-Robertowi Darwinowi, urodzonemu w 1809 r. a zmarłemu zaledwie przed kilku laty. Można powiedzieć, że poświęcił on całe swe życie udowodnieniu teoryi transformizmu. Książkę, którą ogłosił w 1859 r. p. n. *O pochodzeniu gatunków*, a przełożoną na wszystkie europejskie języki, można uważać za kodeks naukowy nowej szkoły.

Później pierwsze to dzieło uzupełniły inne publikacye naukowe, z których najgłośniejsza traktuje o *Pochodzeniu* człowieka, Darwin rozciąga w niej do rodzaju ludzkiego prawa ewolucyi, jakie był początkowo roztropnie zastrzegł tylko dla roślin i zwierząt.

Gała teorya Darwina opiera się na domysłach i przypuszczeniach. Nadzwyczajne jej powodzenie tłómaczy się dwiema przyczynami: 1-o osobistą powagą autora, który obok wielkiej wyobraźni posiadał bezstronność uczonego, szczerość — niekiedy naiwną — uczciwego człowieka i olbrzymią moc spostrzeżeń, zdolnych olśnić czytelnika, 2-o przysługą, jaką teorya ta oddawała racyonalistom, którym otwierała nadzieję wytłómaczenia bez interwencyi Boga kolejne ukazywanie się tworów na świecie, jeśli już nie początek samego nawet życia i samego świata materyalnego.

Już samym tym ostatnim względem dostatecznie się tłómaczy ów zapał, z jakim w pewnych kołach przyjęto naukę, która wcale nie posiada owej pozytywnej i doświadczalnej cechy, jakiej się dziś wymaga od nauki.

Darwin nie oświadcza się ani za samorodztwem ani za kreacyą. Zagadnienie o pierwszym początku życia nie wchodzi w zakres jego badań. Pragnie on tylko wyjaśnić, jakim sposobem, sa-

---

[1]) Doktór Fraidl zebrał świadectwa Ojców i rabinów w dziele zatytułowanem: *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels in der alten und Mittleren Zeit.* Gratz, 1883.

mem tylko działaniem praw natury otaczające nas twory pochodzą od jednego lub co najwięcej od kilku tworów pierwiastkowych, — tworów najniższych, które nie były ani zwierzętami ani roślinami, lecz poprostu tworami obdarzonemi życiem. W tym celu wymyślił Darwin dwa wielkie prawa: t. zw. *dobór naturalny* (selekcyę) i *współzawodnictwo życiowe* czyli *walkę o byt (Struggle for life)*.

Uczony ten naturalista najzupełniej dowolnie przypuszcza, że w organizmach tworów pierwotnych wyrobiły się pewne zmiany, z których to zmian—skutkiem nie wiem jakiego doboru natury—te tylko zostały przekazane następcom, które im miały być pożyteczne; taki to miał być ów dobór naturalny. Rozwojowi temu sprzyjało i przyspieszało go współzawodnictwo życiowe, które dawało zwycięstwo osobnikom najbardziej od natury obdarowanym. W tej nierównej walce słabi niechybnie ulegali silniejszym, a silni odnosili zwycięstwo na korzyść gatunku, który się bezustannie udoskonalał, dopóki się nie przemienił w nowy jaki gatunek.

Byłoby wiele do powiedzenia o tem współzawodnictwie życiowem; albowiem, jeśli to prawda, że w walce o byt silniejsi zazwyczaj odnoszą zwycięstwo, to zasada ta bynajmniej nie jest bez wyjątku. Inaczej bowiem, gatunki słabe, to jest te, którym natura prawie zupełnie odmówiła środków obrony, musiałyby były całkowicie ustąpić miejsca innym silniejszym; a przecież, te słabe gatunki są właśnie najsilniejsze i najszybciej się rozmnażają.

Możnaby co prawda, powiedzieć, że człowiek w tym ich rozwoju odgrywa pewną rolę; ależ w epokach geologicznych nie było człowieka, któryby ten rozwój popierał; a jednak, okazuje nam paleontologia, że już wówczas gatunki słabe i nieszkodliwe po większej części dłużej się utrzymywały, aniżeli gatunki, obdarzone najpotężniejszymi środkami obrony. Takie naprzykład skromne zwierzątka torebkowate, rodzaj dydelfów amerykańskich, przez wszystkie wieki trzecio-i czwartorzędowej epoki przedostały się aż do naszych czasów, podczas gdy olbrzymie zwierzęta, najlepiej zaopatrzone w broń zaczepną i odporną, takie naprzykład Dinoteryony, Megoteryony, Mastodonty (rodzaj słoniów olbrzymich) miały tylko, jak się zdaje, istnienie przejściowe.

A zatem daleko do tego, aby prawożyciowego współzawodnictwa, które istocie tak słabej jak człowiek dozwoliło panować nad przyrodą, posiadało całkowitą skuteczność, jaką mu przypisuje Darwin. Wszelako, progressywne działanie doboru naturalnego jest jeszcze bardziej wątpliwe. Darwin pobłądził w tem, że utożsamiał dobór naturalny z doborem sztucznym. Nikt nie przeczy, aby ten ostatni nie wytwarzał nowych odmian i nowych ras; hodowcy zwierząt wykazują nowe typy, które im się udało osiągnąć pomiędzy zwierzętami domowemi. Jeden tylko gatunek gołębia wykazuje nie mniej, niż sto pięćdziesiąt odmian, bardzo między sobą różnych, ale też—wszystkich sztucznego pochodzenia. By taki cel osiągnąć, potrzeba było bezpośredniego i ciągłego działania człowieka.

Sztuczny więc dobór żadną miarą nie świadczy o tożsamości skutków doboru naturalnego. Owszem jest on raczej zaprzeczeniem tego ostatniego doboru, gdyż z góry przypuszcza pewien plan, pewną wolę, a ci, co wolę narzucają naturze, widzą w niej tylko ślepą jakąś siłę.

Ci tylko mogą mówić o doborze naturalnym, którzy wierzą w wyższą intelligencyę, rozkazującą naturze i przewodniczącą rozwojowi życia na ziemi. Darwinizm sam sobie przeczy, gdy używa wyrażenia o doborze naturalnym, gdyż, z jednej strony, personnifikuje naturę, przypisując jej zadanie istoty rozumnej, a z drugiej strony utrzymuje, że wszystko tu na ziemi zależy od przypadku i od sił fizycznych.

Sam Darwin przyznaje, że dla otrzymania nowych ras, potrzeba w hodowcach wielkiego rozumu, drobiazgowych starań, ciągłej baczności i niezmordowanego czuwania. „Na tysiąc ludzi ledwie jeden człowiek posiada pewność spojrzenia i sądu, by się stać zdolnym hodowcą. Ten tylko może przeprowadzić wielkie ulepszenia, kto, będąc z natury obdarzonym temi wrodzonemi zdolnościami, długo bada swą sztukę i z niezmordowaną wytrwałością poświęca jej całe swe życie. Lecz jeśli mu brak tych warunków, najniezawodniej chybi swego celu.“ Tak mówi Darwin *(O pochodz. gatunków).*

Jeśli więc tak jest, jeśli wola najbardziej energiczna i najrozumniejsza zaledwie otrzymać może jakiś typ nieco nowy, to jakże tu pojąć, aby natura, pozbawiona wszelkiego rozumnego kierownictwa, z kilku pierwotnych typów mogła wyprowadzić niezliczoną ilość tworów, zaludniających ziemię?

Rzecz to stanowczo niemożliwa, aby podobny objaw mógł się wytworzyć bez interwencyi najwyższego rozumu. Dobór naturalny, powiada pewien wolnomyślny filozof, poddany prawom czysto mechanicznym, i wyłącznie tylko przypadkami kierowany, będzie zawsze tylko przypadkiem i bezmyślnym trafem. *(Paul Janet.* Le materialisme contemporain).

Zresztą możnaby ostatecznie przyjąć dobór naturalny i assymilować go zupełnie z doborem sztucznym, a przecież nie dochodzić jeszcze tem samem do transformizmu. Działanie bowiem człowieka, jakkolwiek byłoby rozumne i stałe, nigdy nie zdoła wytworzyć u zwierząt albo u roślin takich odmian, któreby przechodziły granice gatunku. Chociaż otrzymuje ono odmiany lub rasy, nigdy przecież nie otrzymało nowego gatunku. Nic pod tym względem nie zdołały osiągnąć ani krzyżowanie, ani zmiany otoczenia i porządku. Zawsze i wszędzie nowe osobniki okazywały się płodne między sobą w sposób nieokreślony, co właśnie, ogółem biorąc, najlepszym jest dowodem, że mamy przed sobą tylko odmiany w jednym i tym samym gatunku.

Wynika stąd, że chociaż gatunek jest *zmienny*, nie jest jednak *przemienny.* Chociaż znamienne jego cechy mogą się do pewnego stopnia zmieniać, zmiana ta jednak nigdy tak daleko nie sięga, by wytworzyła to, coby należało nazwać nowym gatunkiem. A zatem dobór sztuczny, na który dla poparcia swego założenia niezręcznie powołuje się Darwin, sam przez się dowodzi względnej stałości cech gatunkowych.

Pomijamy tu argumenta, które Darwin czerpie z paleontologii i z embryologii. Są to bowiem argumenta wspólne wszystkim w ogóle teoryom transformizmu, a zatem powiemy o nich słów parę w odnośnym artykule.

Tu zaś ograniczamy się tylko na przypuszczalnych i domyślnych cechach darwinizmu. Uczony francuski Quatrefages, pomimo uwielbienia, jakie żywił dla angielskiego naturalisty, doskonale upla-

stycznił ten brak w systemie darwinizmu: „U Darwina, tak samo jak u jego poprzedników, hypoteza wywołuje hypotezę. A czy można przynajmniej przy pomocy tych dodatkowych teoryi, tych porównań, tych przenośni zrozumieć wszystkie wypadki? Bynajmniej. On sam to wielokrotnie po swych pismach z niezwykłą dobrodusznością wyznaje. Dodaje wprawdzie słowa: „Mam jednak to przekonanie, że zarzuty podobne są małej wagi, i że te trudności nie są bynajmniej nierozerwalne.“ Atoli przekonanie takie jestże samo przez się dowodem lub argumentem? ... Odwołuję się w tej sprawie do tych samych sędziów, na których się powołuje Geoffroy, Lamarck, Darwin. Zwracam się do umysłów, wolnych od wszelkich przesądów, do głów otwartych i bezstronnych i pytam, czy wolno w zakresie nauki uważać przekonania osobiste czyli możliwość za dowód, a rzecz nieznaną traktować jako argument? Zaiste, wszędzie indziej po za temi ciemnemi zagadnieniami i po za hypotezami przez nie wywołanemi pytanie takie byłoby najzupełniej zbytecznem.

„Czegoby przedewszystkiem żądać można, to faktów, spostrzeżeń, skutków doświadczenia.“ *(Charles Darwin et ses prècurseurs français.* 167).

Co się tyczy faktów i spostrzeżeń, to mamy ich dosyć w grubej książce Darwina; ale te spostrzeżenia nie mają żadnego związku z teoryą, którą autor stworzyć zamierza.

Olśniewają one na pierwsze wejrzenie, ale nie wiele potrzeba, by ze stanowiska naukowego stwierdzić całą bezużyteczność tego uczonego popisu Darwina.

Tak dowolnie sklecona teorya powinnaby przynajmniej mieć tę dobrą stronę, żeby wyjaśniała zjawiska porządku biologicznego; otóż darwinizm i tem nawet nie może się poszczycić. Quatrefages naprzykład wykazuje niemoc tego systemu w wytłómaczeniu faktu, w historyi naturalnej bardzo uwagi godnego, to jest istnienia okazów bezpłciowych u pszczół i mrówek. Jakże to zrozumieć, aby istoty płodne mogły rodzić istoty bezpłodne, i to prawidłowo, normalnie? „Jest w tem pewne zboczenie od jednego z najpowszechniejszych prawideł świata organicznego. Prócz tego, ze stanowiska Darwina i Lamarck'a fakt tego rodzaju stoi w rażącej sprzeczności z najbardziej zasadniczem prawem dziedziczności.“ *(Quatrefages.* Dzieło przytoczone wyż. str. 164).

I rzeczywiście, właściwością dziedziczności jest przekazywanie dzieciom cech i zdolności rodziców. Lepiej od innych wiedzą o tem transformiści, którzy z tej właściwości tworzą sobie punkt wyjścia dla swej zasady o przemianie gatunków. Otóż właśnie różnice, bezustannie a zawsze w tym samym kierunku nagromadzane przez rodziców w zdolnościach i cechach swych płodów, mają z czasem wytwarzać nowe gatunki.

By wyjść z kłopotliwego położenia, odwołuje się Darwin do użyteczności okazów bezpłciowych. Pierwszego razu okazy te wytworzyły się przypadkowo; lecz matki oceniły ich wartość i przekazały je nadal swym potomkom.

I czyż-to takie powinno być naukowe wyjaśnienie tak ważnej kwestyi? Przypuśćmy nawet, że mrówki posiadają dostateczną intelligencyę, by zrozumieć użyteczność zjawiska, którego same były przedmiotem, to i w tym razie, któż w to uwierzy, żeby wy-

starczało im tylko chcieć, by sobie zapewnić ponowienie się tegoż samego zjawiska?

Inny zarzut, — jeden z ważniejszych, jakie stawiać można darwinizmowi, jest następujący. Przypuszczalne te przemiany gatunków, według angielskiego naturalisty, tak powolnie się dokonywały, że by się urzeczywistnić, potrzebowały tysiąca, dziesięciu tysięcy aż do milijona generacyi. Cyfry podobne zaś, pomnożone na tysiące gatunków od początku świata w tym samym genealogicznym porządku po sobie następujących, wymagają milionów, jeśli nie miliardów stuleci. Atoli, słuszną czyni uwagę pewien uczony francuski, również transformista jak Darwin,—tylko na swój sposób, „zanim tak szczodrze zgodzą się darwiniści na tę wszelką wyobraźnię przechodzące okresy stuleci, powinniby naprzód zapytać, czy ziemia i słońce, dwa nieodzowne do rozwoju życia na naszym planecie czynniki, byłyby zdolne przetrwać tak długi okres czasu. Jakoż, fizycy i astronomowie, ludzie w tej kwestyi najbardziej kompetentni, żadne go w tym razie nie robią darwinistom ustępstwa.“ (*Revue scientifiques.* 6 marca 1875).

Jeden z tych fizyków, William Thomson, rozmaitymi dowodami wykazał niemożliwość okresów czasu, wymaganych przez Darwina i jego szkołę. Znane dziś prawa fizyczne dozwalają twierdzić naprzykład, że co najwyżej sto milionów lat temu powierzchnia ziemi była jeszcze płynna. Tęż samą mniej-więcej ilość czasu obrachował sławny astronom francuski, Poisson.

Dalej jeszcze dozwala nam sięgnąć badanie słońca. Znana jest ilość cieplika, jaką ta gwiazda rocznie wyrzuca z siebie w przestworza. Wiadomo nadto, jakie jest źródło tego gorąca, a tem samem, jaką jest jego ogólna ilość. Z tych zaś danych wywnioskować można całkowite trwanie życia słońca, uważanego jako ognisko ciepłoty. Otóż, „i tu również, powiada inny uczony angielski, Tait, dowiedzioną jest rzeczą, że sto milionów lat znacznie już przewyższa możliwą długość tego okresu życia słońca.“ Cyfry, jakie fizycy przyznają całkowitemu promieniowaniu słońca, chwieją się pomiędzy dwunastoma a dwudziestoma milionami lat. Prawda, że to promieniowanie słoneczne nie zawsze mogło być tak silne, jak za dni naszych, ale też, na szczęście, daleko mu jeszcze do całkowitego wyczerpania.

A zatem nie wolno przekraczać cyfr powyżej wspomnianych.

„Wszystkie te wywody, powiada rzeczony professor Tait, zwiększają wzajemnie swą doniosłość; ale jeden z nichby wystarczył do obalenia wygórowanych żądań Lyell'ów i Darwinów, to też jako ogólny wniosek, możemy powiedzieć, że filozofia naturalna wykazała, iż *maximum* trwania w przeszłości życia zwierzęcego na kuli ziemskiej można obliczać na kilka dziesiątków, może na jakie pięćdziesiąt milionów lat najwyżej, i że przyszły postęp nauki nie podniesie tej liczby, lecz przeciwnie zmierzać będzie do coraz większego jej ograniczenia.“ (*Revue scientifique.* Tamże).

Zbyteczną byłoby rzeczą zatrzymywać się dłużej nad doktryną, która widocznie z dniem każdym traci grunt pod sobą, i która może już za lat kilka będzie miała tylko znaczenie historyczne. O ile transformizm umiarkowany, upatrujący w ewolucyi zwierzęcej i roślinnej sposób stworzenia, z dniem każdym zyskuje na sile, pomimo

iż i on jest tylko przypuszczalny i dowolny, o tyle — w formie, nadanej mu przez Darwina, staje się coraz bardziej opuszczanym nawet przez tych, którzy go początkowo z najżywszą przyjęli sympatyą. Huxley naprzykład, który go przyjął, i który w znacznej części przyczynił się do jego rozpowszechnienia, nie mniej jednak oświadcza, że się tylko prowizorycznie i tymczasowo nań zgadza. „Przyjmuję, powiada on, teoryę Darwina pod tym warunkiem, jeśli mi dostarczą dowodów na to, że gatunki fizyologiczne mogą się wytwarzać przez krzyżowanie doborowe.“ *(La place de l'homme dans la nature.* tłóm. franc. str. 245).

Sam nawet Karol Vogt wbrew znanym swym sympatyom dla teoryi, która w jego oczach ma tę zasługę, że „pożegnała“ Stwórcę, staje niekiedy w ostrej sprzeczności z nauką Darwina. Nie znaczy to jednak, aby miał kiedy żywić najmniejszą choćby wątpliwość co do naturalnego pochodzenia stworzeń. Jako ateusz i uparty materyalista, Vogt nie obyłby się bez transformistycznej hypotezy; przywiązuje się też do niej pomimo faktów przeciwnych. A jednak, jako umysł bardzo niezależny, odrzuca „awanturnicze wnioski i nielogiczne dedukcye, jakie nam zanadto często chciano narzucić jako niezbite dogmata;“ gdyż, jak się wyraża, „nauka również ma swe dogmata, które się często przyjmuje mimo niechęci do ich zgłębiania.“ *(Revue scientifique.* 16 paźdz. 1886).

Jednym z dogmatów darwinistowskich, jakie odrzuca genewski profesor, jest różnorodność cech, jaka ma wynikać z doboru naturalnego. Vogt sądzi przeciwnie, że rozmaici zwierzęcy rodzice mogą dawać początek całym szeregom istot, z których niejedne są do siebie podobne, i to tak dalece, że, jego zdaniem umieszczamy niekiedy w tej samej klasie, w tym samym porządku, a może nawet w tym samym rodzaju takie gatunki, których praojcowie należeli do różnych pierwotnych źródeł pochodzenia.

Głośniej jeszcze zaprotestował przeciw teoryom Darwina i przeciw zapałowi jego zwolenników inny antropolog, stały współzawodnik Vogt'a w bezbożności, berliński profesor, Virchow. „Jednym z najpiękniejszych tytułów chwały niemieckiego Towarzystwa Antropologicznego, powiada on na kongresie we Frankfurcie, będzie w przyszłości to, że nie straciło ono z oczu światła rozumu wtedy, gdy fale darwinizmu dochodziły do punktu kulminacyjnego... Rzadko zdarzały się czasy, w którychby zagadnienia tak nadzwyczajnej doniosłości traktowano w sposób tak powierzchowny, a nawet tak dziwnie bezmyślny.“ *(Controverse.* Luty 1883).

Wielki czyni zarzut berliński profesor Darwinowi, a zwłaszcza głównemu jego zwolennikowi, Haeckelowi z Jeny, że lekceważy fakta pozytywne na korzyść swego systemu. Z tegoż samego powodu najgłośniejsi uczeni francuscy, nie wyłączając Littré'go, którego niesłusznie poczytywano za apostoła transformizmu, uważali zawsze doktrynę Darwina tylko za system na domysłach oparty, potępiany raczej aniżeli popierany przez doświadczenie i obserwacye.

W artykule *Człowiek* mówimy o zastosowaniu darwinizmu do rodzaju ludzkiego. Tu zaś wystarczało przedstawić tę naukę w jej całości, jak to czynił był sam Darwin w swem zasadniczem dziele

o pochodzeniu gatunków. Wielka stała się szkoda dla pamięci znakomitego naturalisty, że nie poprzestał na tem dziele. A mógł łatwo to uczynić; podczas bowiem gdy wszystkie zwierzęta łączą się między sobą pewnymi wewnętrznymi węzłami, pomiędzy człowiekiem a resztą stworzenia, nawet ze stanowiska czysto fizycznego, istnieje olbrzymia różnica. Można przeto doskonale pojąć i uwzględnić, że prawa rządzące zwierzętami nie mają zastosowania w odniesieniu do człowieka. Tak też rozumiał anglik Wallace, któremu nie było dano poprzedzić Darwina w ogłoszeniu swego własnego systemu. Darwin zaś, zanadto podnosząc doniosłość swej zasady, mógł się podobać przedstawicielom nauki bezbożnej, ale tem samem obdarł swój system z tego, co mogło mu dać prawo do szacunku ze strony prawdziwych uczonych.

I nie to jedno pożałowania godne ustępstwo zrobił Darwin na rzecz radykałów swego stronnictwa. W pierwszem wydaniu swej książki mówił on o Stwórcy i przyjmował pierwiastek nadprzyrodzony. W ostatnich zaś wydaniach wyrzucił te kompromitujące go wyrażenia, i nie protestował przeciw materyalistycznemu sposobowi, w jaki Haeckel i Vogt tłómaczyli jego doktrynę.

Nie mniej wszakże doktryna ta sama w sobie nie jest niezgodna z katolicką prawowiernością. Więcej lub mniej wyraźne przyjęcie jej przez niektórych uczonych katolickich, takich jak Saint-Georges-Mivart w Anglii, Omalius d'Halloy w Belgii, Albert Gaudry we Francyi, dowodzi, że podstawowe zasady Darwina nie pozostają w jawnej sprzeczności z dogmatem chrześcijańskim.

Czytaj: *Darwin.* 1-o L'origine des espèces. 1859. trad. par. M-lle Clemence Royer et M. Moulinié; 2-o De la variation des animaux et des plautes trad. Moulinié. 2 vol. in 8-o; 3-o La descendance de l'homme et la sélection sexuelle, trad. Moulinié. 2 vol. in 8-o; L'expression des émotions chez l'homme et les animaux, trad. Pozzi in 8-o; *Quatrefages.* Charles Darvin et ses précurseurs français, 1870 in 8-o; *Valroger.* La genèse des espéces. 1873 in 18-o; *Lecomte.* Le darvinisme et l'origine de l'homme 1873 in 12; *Lavaud de Lestrade.* Transformisme et darwinisme; refutation méthodique 1885 in 12; *X. Wł. Zaborski.* Darwinizm wobec rozumu i nauki. Kraków.

(Hamard).
X. S. G.

DARYUSZ MED. — Prorok Daniel, opowiedziawszy zdobycie Babilonu przez Cyrusa (ob. art. *Baltazar)* dodaje: „A Darius Medczyk nastąpił na królestwo." (VI, 31). Oto jeszcze jedna osobistość, o której nie wspominają starożytni pisarze świeccy; ale stąd daleko jeszcze do wniosku nieprzyjaciół Biblii, że osobistość ta nie istniała wcale. Najprawdopodobniej przypuścić należy, że imię Daryusza jest zepsutem przez przepisywaczy innem jakiemś imieniem, źle zrozumianem i źle napisanem przez pisarzy. Józef Żydowin powiada wyraźnie, że Daryusz nosił inne imię u Greków. Ale któż to jest ta osobistość? Nie brak domysłów po temu. Według Civiltà Cattolica, jest-to Cyaxares, syn Astyagesa; według Oppert'a, jest-to jeden z wodzów Cyrusa, a F. Lenormand wyjaśnia to ostatnie przypuszczenie, wskazując na Ugbaru, generała Cyrusa w wojennej wyprawie na Babilon (ob. art. *Baltazar).* W istocie, wiemy ze starożytnych napisów klinowych, że Ugbaru, zdobywszy Babilon rzą-

dził nim tak samo jak Daryusz, o którym mówi Daniel; zdaje się nawet, że tenże Ugbaru wykonywał tam rodzaj władzy królewskiej, ponieważ Cyrus w ciągu pierwszych dwóch lat po wzięciu Babilonu tytułuje się tylko królem narodów, podczas gdy następnie nazywany bywa „królem Babilonu, królem narodów.“ (Ob. *Vigouroux*, Bible et découvertes. t. IV; *Daniel dans la fosse aux lions; Oppert*, Peuple et langue des Mèdes, str. 167; Civiltà Cattolica. 16 luty i 15 marca 1884; *F. Lenormand.* Divination chez les Chaldeens. str. 181; *X. Zaborski.* Źródła historyczne Wschodu.

DAWID. — Historya najsławniejszego z królów Izraela, natchnionego autora Psalmów, króla-proroka, z którego rodziny miał się narodzić Messyasz, bywa przedmiotem napaści ze strony racyonalistów. Na innych miejscach powiemy, co sądzić należy o *Monoteizmie* Dawida, o nauce jego *Psalmów*, o jego *Tańcu* przed Arką Przymierza, o jego ofiarach, o pożywaniu przezeń i przez ludzi jego chlebów pokładnych (ob. art. *Kapłaństwo u Hebrajczyków*, 3-o i 4-o). Tu powiemy kilka słów o dwóch innych zarzutach, dotyczących historyi Dawida.

I. Trzecia księga Królewska rozpoczyna się od opowiadania o Sunamitce Abisag, wybranej na konkubinę dla Dawida, gdy król ten był już w podeszłym wieku. Ale na co zamierzają uderzać racyonaliści, gdy występują przeciw temu faktowi? Czy na sam fakt opowiedziany? Czy też na opowiadanie tego faktu? Jeśli się dziwią tylko, że autor Ksiąg Królewskich fakt ten opowiedział, to będzie dobrze zwrócić ich uwagę, że 1-o przypuściwszy sam fakt jako prawdziwy, natchniony autor opowiedział go w wyrażeniach dostatecznie przyzwoitych, 2-o że się często bywa o tyle skrupulatniejszym w słowach, o ile się jest mniej skrupulatnym w czynach, 3-o że opowiadanie to natchnionego pisarza miało na celu dobitnie wykazać starość i wyczerpanie sił fizycznych Dawida, by czytelnika w ten sposób przygotować do opowiadania, które niebawem następuje, a mianowicie o zaburzeniach Adoniasza i o namaszczeniu na króla Salomona za życia jego ojca.

Jeśli zaś racyonaliści uderzają na sam fakt opowiedziany o Dawidzie, to odpowiemy im z Clair'em: „Wypadki tego rodzaju oceniać należy według pojęć czasu, oraz zważyć na to, że w owej epoce czasu poligamia weszła w obyczaj, a zwłaszcza królowie zdawali się mieć pod tym względem szczególne przywileje. Trzeba zważyć i na to, że małżeństwo wówczas nie było jeszcze podniesione do sakramentalnej godności, a kobieta nie miała jeszcze tego znaczenia, jakiego nabrała w społeczeństwie chrześcijańskiem.“ Co nam się dziś wydaje rażącem, wówczas nie było takiem, a tekst opowiadania skądinąd krótko przecina wszelkie niewłaściwe tłómaczenia.

II. Biblia opowiada (II Reg. VII, 16), że Bóg dla wynagrodzenia Dawida za jego wierność, obiecał mu, że ród jego zawsze posiadać będzie władzę królewską, a tron jego będzie utrwalony na wieki. Proroctwo to, dane Dawidowi przez Natana proroka. było potwierdzeniem i rozwinięciem proroctwa Jakóbowego: ten bowiem zapowiedział, że aż do przyjścia Messyasza berło nie będzie odjęte od Judy (Gen. XLIX, 10); Natan prorok szczegółowiej

określa to proroctwo i z pośród wszystkich rodzin Judy wskazuje ród Dawida na skarbnika obietnicy bożej. — Otóż racyonaliści powiadają, że to proroctwo się nie spełniło: niewola obaliła władzę rodu Dawidowego, a potem nie widzimy już, aby ród ten powrócił kiedy do władzy. Ezdrasz, Nehemiasz nie pochodzili z rodu Dawida; Machabeusze byli kapłanami, a więc synami pokolenia Levi. — Na ten zarzut odpowiadamy: aby wytłómaczyć całe proroctwo, trzeba zbadać zarówno jego ducha jak jego literę. To też, kiedy Jakób przepowiada, że berło nie będzie odjęte od Judy, źle będzie myślał, kto powie, że proroctwo to się nie spełniło, bo w okresie czasu od Jakóba do Dawida pokolenie Judy nie było w posiadaniu tegoż berła. Tak samo nazbyt śmiałe byłoby mniemanie, że wyrażenia: *usque in sempiternum*, *jugiter*, *usque in aeternum* (na wieki, na zawsze), znajdujące się w proroctwie Natana, wypowiedziane zostały przez niego i przez Dawida w tem znaczeniu, że dopóki świat trwać będzie, berło nie wyjdzie z rodu hebrajskiego króla.

Trzeba więc wykładać proroctwa, nie biorąc każdego słowa literalnie, lecz licząc się z biegiem myśli z kontekstem, z okolicznościami, w jakich to proroctwo było wypowiedziane, ze stanem ducha tej osoby, która je otrzymała, i z owym niejasnym a tajemniczym półcieniem, jaki zazwyczaj pokrywa przepowiednię, dopóki spełnienie się jej nie rozjaśni i jednocześnie nie potwierdzi jej prawdziwości.

Jeśli się te reguły weźmie pod uwagę, zauważy się łatwo, że—odnośnie do proroctwa Natana—nic nie upoważnia do twierdzenia, żeby władza nigdy nie miała ustąpić z domu Dawida. Proroctwo Jakóbowe zapowiadało tylko przewagę Judy aż do czasów Messyasza: i to proroctwo się urzeczywistniło, gdyż nawet podczas niewoli pokolenie Judy istniało jako odrębne ciało w narodzie, a po powrocie do kraju, zawsze jako oddzielne i zorganizowane ciało, pokolenie to objęło w swe posiadanie Palestynę, podczas gdy inne pokolenia zostawały zawsze w rozproszeniu.

Co się tyczy owych punktów, jakie proroctwo Natana dorzuciło do proroctwa Jakóbowego, to streścić je można, naszem zdaniem w sposób następujący: jakiebykolwiek miały zajść wypadki, ród Dawida, długi czas władca Judy, będzie nim jeszcze w epoce Messyasza. Otóż ta przepowiednia sprawdziła się najzupełniej, nawet dokładniej, aniżeli mógł się spodziewać sam Dawid: dom jego wykonywał w samej rzeczy władzę królewską nad Judą; aczkolwiek nastąpiła przerwa w tem panowaniu, to przecież ród Dawida zawsze uważano za ród posiadający prawo do tronu, za ród królewski, a kiedy Messyasz przyszedł zakładać swoje królestwo, królestwo rzeczywiste choć nie z tego świata, uznawano powszechnie, że Messyasz był z rodu Dawida. Tak więc w czasie wypowiedzianego proroctwa dom Dawida dzierżył berło królewskie; ale i w czasie naznaczonym na spełnienie się tego proroctwa dzierżył berło królewskie ten sam ród Dawida w osobie Jezusa Chrystusa: i wreszcie, od chwili proroctwa aż do jego spełnienia ród Dawida jest zawsze rodem królewskim, aczkolwiek bowiem nie dzierży on berła, zawsze jednak bywa wyróżniany i uznawany jako ten, który ma prawo je dzierżyć. Cóż zaś więcej nad to żądać można? A przecież, jest

jeszcze coś więcej: Natan obiecywał rodowi Dawidowemu panowanie *in aeternum*, na wieki; jakoż proroctwo to spełniło się co do litery. Wieki. dzielące Dawida od końca świata będą oglądały królestwo — naprzód doczesne a potem duchowe jego potomków; od owego czasu, kiedy wypowiedziane zostało proroctwo, przez ten długi szereg lat rzeczona przerwa w panowaniu ma znaczenie tylko przerwy chwilowej i nie stanowi dowodu przeciw spełnieniu się czynionych Dawidowi obietnic.

Ob. *Vigouroux*. Manuel. bibl. t. I. n. 361;—traktat *De Religione* u różnych teologów; — *Clair*. Les Rois (Biblia Lethielleux'e).

DAWNOŚĆ CZŁOWIEKA. — *Biblia i dawność człowieka.* Nie należymy do rzędu tych, co sądzą, że Biblia stanowczo i nieodwołalnie rozstrzyga zagadnienie o dawności człowieka. Jedynym dokumentem, na którym się opiera to, co nazywają *chronologią biblijną*, są tablice genealogiczne, nakreślone w piątym i jedenastym rozdziale Genezy. Otóż, nie tylko że liczby, wyrażające na tych tablicach długość trwania jakiejś generacyi, różne są względnie do rozmaitych przekładów Biblii, z których były wyjęte, ale nadto, jak zauważył O. Brucker w *Controverse* (15 marca 1886), niepodobna sprawdzić, czy jakaś ilość generacyi nie została umyślnie lub przypadkowo opuszczona bądź przez przepisywaczy biblijnego tekstu, bądź też przez samego świętego pisarza.

Niech nas nikt nie posądza, abyśmy pod pretekstem, że kwestya dat chronologicznych nie ma nic wspólnego z dogmatem lub z moralnością, pisarzowi świętemu przypisywać chcieli omyłkę. Wyznajemy głośno i przekonani jesteśmy, że prawdomówność świętych pisarzy dotyczy zarówno faktów czysto historycznych, jak danych, należących do wiary i moralności. Sama ta zadziwiająca dokładność tych pisarzy w wielu pobocznych szczegółach, gdzie omyłka była bardzo łatwa, wystarcza, naszem zdaniem, do udowodnienia, że asystencya i obecność boża nigdy pisarzy tych nie opuszczała. Gdy więc mówimy, że oni mogli w tablicach genealogicznych pominąć niektórych patryarchów, to wślad za O. Bruckerem przypuszczamy, że pisarze ci święci nadają wyrazom swym znaczenie odmienne od tego, jakie im dotychczas nadawano. Gdy powiedziano naprzykład o Lamechu, że zrodził Noego, to należałoby — w przypuszczeniu jakiegoś opuszczenia w rodowodzie — rozumieć, że zrodził go wirtualnie i na odległość, że tak powiem, to znaczy przez pośrednictwo jednej lub wielu osobistości, wypełniających przedział, zachodzący pomiędzy wymienionymi w tablicy genealogicznej patryarchami. W tym razie pisarz święty miałby tylko na celu wykazać, że Noe pochodzi od Adama. Na to zaś wystarczałoby mu zaznaczyć tylko *główniejsze* ogniwa genealogicznego łańcucha.

Wszelako musimy wyznać, że nie to jedno tylko rozumienie rzeczonych tablic genealogicznych nasuwa się umysłowi naszemu. Nie byłoby nic nieprawdopodobnego, gdyby pisarz święty zamierzał wyliczyć w nich tylko imiona patryarchów, jak to czyni w tablicach genealogicznych Nowego Testamentu, — jedynych, w których stwierdzono braki i opuszczenia; ale w Księdze Rodzaju pisarz święty o każdym z patryarchów powiada, że zrodził swego na-

stępcę i to w pewnym określonym wieku. Podobna dokładność zdaje się na pierwsze wejrzenie usuwać myśl o osobistościach pośrednich, które mają być jakoby w tych rodowodach opuszczone. Nie trzeba przeto mieć za złe egzegetom, którzy, nadając wyrazowi *rodzić* znaczenie zwykłe, nie chcą uznać w rzeczonych rodowodach Genezy istnienia mniemanych braków i opuszczeń.

Aby wykazać, jak wielka pod tym względem istnieje swoboda tłómaczenia, przypuszczają niektórzy szczegół, że tablice genealogiczne w greckim przekładzie Biblii *Siedmdziesięciu* zawierają w osobie popotopowego Kainana jedną pozycyę chronologiczną więcej, aniżeli w innych tekstach Biblii, t. j. w tekście hebrajskim i samarytańskim; ale różnica ta pochodzi tu bezwątpienia z omyłki przepisywacza, który, spotkawszy drugi raz imię Kainana w tekście, jaki miał przed oczyma, sądził, że to jest mylne powtórzenie raz już postawionego wyżej imienia, i uważał za stosowne je opuścić. Mamy wszelkie prawo przypuszczać, że w innych miejscach tablic genealogicznych błąd podobny się nie powtórzył, a w każdym razie nie mógł się on powtarzać tak często, iżby nadmiernie rozszerzył chronologię biblijną, jakby sobie tego życzyli pewni uczeni.

Co się tyczy cyfr, podanych przez rozmaite przekłady Biblii, to są one, przyznać należy, w zupełnej ze sobą niezgodności. Z tego zaś — wślad za niektórymi katolickimi pisarzami — zawnioskował Mortillet, że żadną miarą nie można opierać się na Biblii dla ustalenia daty ukazania się człowieka na ziemi. Atoli gdyby to rozumowanie Mortillet'a miało jakiekolwiek znaczenie, to należałoby je zastosować również do archeologii przedhistorycznej i uznać, że nauka ta daleko słabszej jeszcze dostarcza podstawy do obliczeń chronologicznych, aniżeli Biblia, albowiem, jeśli oparte na Biblii obrachowania przedstawiają różnicę lat około trzech tysięcy, to różnica w obrachowaniach, które chciano wyprowadzić z danych geologicznych i archeologicznych, dochodzi od dziesięciu tysięcy do miliona lat, a nawet i więcej.

Jedyny logiczny wniosek, jakiby można wyprowadzić z tych różnic chronologicznych, jest ten, że z tekstów genealogicznych XI rozdziału Księgi Rodzaju, jakie do nas przeszły, żaden nie posiada bezwzględnej powagi. Nie tylko nie wiemy, czy pod tym względem tekstem natchnionym jest dzisiejszy tekst hebrajski, czy też tekst grecki Siedmdziesięciu Tłómaczy, czy wreszcie tekst samarytański, ale nadto nie wiemy nawet, czy w ogóle pod względem chronologii tekst natchniony został nam przechowany. A czyżby dozwoliła Opatrzność na zagubę tego natchnionego tekstu? Jest-to opinia, której można się trzymać, nie wykraczając jeszcze tem samem przeciw nauce kotolickiej w przedmiocie Pisma św. A zatem z tablic genealogicznych Księgi Rodzaju niepodobna wyprowadzić pewnego dowodu przeciw natchnieniu tej księgi i w ogóle przeciw prawdziwości naszych Ksiąg świętych.

Aby odjąć wszelkie znaczenie chronologii biblijnej, powoływano się często na powagę uczonego egzegety, Sulpicyanina, ks. Le Hir'a; tymczasem Le Hir nigdy nie twierdził, aby wolno było bez żadnych granic cofać wstecz datę stworzenia człowieka, powiedział on tylko, że „chronologia biblijna niezdecydowanie się chwieje," co jest prawdą niezaprzeczoną, ale bardzo różną od

słów, jakie temu uczonemu często podsuwają: t. j. że „niema żadnej chronologii biblijnej.“

Jakkolwiek byłoby wreszcie, dosyć, by poważni egzegeci katoliccy odrzucili powszechnie dotychczas przyjmowane tłómaczenie tablic genealogicznych Genezy, a wtedy wolno będzie dowolnie podług wymagań nauki rozciągać granice ludzkiej chronologii. Dużo na tem zależy, żeby wiedzieli o tem i uczeni i wierni: ci ostatni, by nie dali się zachwiać wnioskom naukowym, uważanym przez się za przeciwne zasadom Kościoła, — tamci zaś, by wiedząc, do jakiego punktu te wywody, którychby mogli nadużyć, są ze stanowiska religijnego rzeczą obojętną, nie dali się wstrzymać od uznania prawdy, lub pociągnąć do jej deptania przez wewnętrzne pragnienie popierania lub zwalczania chrześcijańskiego dogmatu.

Prawdopodobnie gdyby uczeni, w przeważnej większości chrystyanizmowi wrodzy, a na czele wiedzy przedhistorycznej stojący, nie byli od początku przejęci tą myślą, że się przyczyniają — o ile to od nich zależy—do podkopywania podstaw chrystyanizmu, możeby nie podejmowali tych fantastycznych hypotez, które w oczach profanów i poważnych uczonych skompromitowały ich wiedzę. Pominęliby swe teorye i systemy, a ściśle trzymaliby się faktów, oraz ich bezpośrednich i ścisłych wyników. Zamiast skupiać całą swą uwagę na jakichś wskazówkach, jakich dostarczyć może geologia na korzyść teoryi, przypisującej rodzajowi ludzkiemu nadzwyczajną dawność i prawie zwierzęcy początek, z równą starannością poszukiwaliby ci uczeni wszelkich innych świadectw, mogących rzucić jakieś światło na pytanie o pochodzeniu człowieka, a na tem zarówno korzystałaby nauka jak religijna prawda.

Otóż, w artykule niniejszym postanawiamy przy świetle samych tylko faktów zbadać zagadnienie, którego nie mogła z całą pożądaną bezstronnością traktować większość prahistoryków, będących ofiarami własnych przesądów.

Szkoła Mortillet'a głosi niedostateczność chronologii *tradycyjnej*, że nie powiemy, — bo wobec nowożytnych odkryć powiedzieć nie śmiemy — chronologii *biblijnej*. Twierdzi zaś to z taką pewnością siebie i tonem tak stanowczym, że wielu profanów — chrześcijan wierzących i niedowiarków — sądziło, iż należy uledz i przyjąć nowowynaleziony dogmat. Codziennie słyszymy o „wysokiej starożytności“ człowieka, jako o fakcie najpewniejszym, który tylko zacofane i wsteczne umysły mogą podawać w wątpliwość. Działa w tem właśnie owa nadmierna przesadna uczoność, którą potępia sama nawet nauka, nie przyjmująca nic bez dowodów.

I dziwna rzecz doprawdy, nigdy nie okazywano tyle buntu przeciw dogmatom religijnym, co w naszych czasach, i natomiast nigdy tyle co w naszych czasach nie okazywano uległości względem twierdzeń, wygłaszanych w imię nauki przez rzekomych uczonych, którzy często nic wspólnego nie mają z nauką. Skoro powiedzą: „nauka orzekła,“ zdaje się, że wszystko skończone i pozostaje tylko pochylić głowę. Ale czyż to rzeczywiście nauka orzekła? Czy nie orzekli tego raczej jej przedstawiciele, więcej lub mniej ku temu upoważnieni, a, jak wszyscy śmiertelnicy, wadzie omylności podlegli? To właśnie zbadać trzeba koniecznie, a zwłaszcza przy zagadnieniu o wieku ludzkości; albowiem nigdzie się nie widzi

większej zdań niezgodności, jak w tem zagadnieniu, i nigdzie większej niż tu nie spotyka się bezsilności w usprawiedliwieniu i umotywowaniu tej nowej teoryi.

Do następujących punktów sprowadzić się dają uwagi, na które przeważnie kładą nacisk zwolennicy prahistoryi, pragnący uzasadnić swe zdanie o wielkiej dawności rodzaju ludzkiego: — Od ukazania się człowieka zaszły wielkie zmiany na powierzchni kuli ziemskiej. Zmieniła się geografia fizyczna: tu podniosły się lądy i wdarły się w morze, tam znów, przeciwnie, obniżyły się lądy a morze rozszerzyło swe brzegi. Potworzyły się olbrzymie pokłady żwiru i torfu na płaszczyznach i w górskich dolinach. Złagodniał klimat, dawniej bardzo surowy. Lodowce, pokrywające niegdyś ogromne przestrzenie Europy, zeszły do granic dzisiejszych. Olbrzymie zwierzęta, jak mamuty np., żyły w towarzystwie człowieka, i znikły, nie zostawiwszy po sobie nawet śladów w historyi. Wreszcie sam człowiek, początkowo dziki, wielokrotnie zmieniał swe narzędzia i powoli udoskonalał swój przemysł, co wszystko przypuszczać każe ogromny przeciąg czasu.

Na tem się kończy, — wyjąwszy niektóre fakta szczegółowe, w których chciano upatrywać *czasomierze* (ob. art. *Chronometry naturalne*), — na tem się kończy, powiadam, całe dowodzenie, wytaczane przeciw chronologii tradycyjnej. Powiadają mianowicie, że wszystkie te zmiany dla swego uskutecznienia się wymagały tysiące wieków. To właśnie zbadać nam tu trzeba.

Ze względu na doniosłość tych faktów i dla uniknienia wszelkiego zamieszania podzielimy wszystkie fakta i roztrząsanie ich na pięć paragrafów, które obejmą zmiany zaszłe: 1-o w geologii właściwej; 2-o w horografii i geografii fizycznej; 3-o w klimacie; 4-o w faunie, 5-o w narzędziach człowieka.

I. Dawność człowieka wobec geologii. — Zaraz na wstępie odpowiedzieć musimy w paru wyrazach na następujące pytania: Czy rodzaj ludzki sięga czasów geologicznych? Jeśli tak jest, do jakiej epoki odnieść trzeba ukazanie się jego?

Niezbyt dawna data naszego pochodzenia jest w geologii rzeczą niezaprzeczoną. Wiele czasu, prawdopodobnie miliony lat ubiegły już od chwili, kiedy na głos Stwórcy na zaskrzepłej skorupie kuli ziemskiej ukazało się życie; życie to przybierało już kolejno mnóstwo kształtów, rozwijających się coraz doskonalej, gdy z kolei ukazał się człowiek.

Wiadomo, że geologowie dzielą na trzy epoki historyę kuli ziemskiej, począwszy od chwili ukazania się życia na jej powierzchni: na epokę t. zw. *pierwszorzędową* (czyli *przejściową*), *drugorzędową* i *trzeciorzędową*. Otóż, nikt dotychczas jeszcze nie utrzymywał, aby człowiek już istniał w dwóch pierwszych epokach, które były daleko dłuższe od ostatniej.

Jednozgodność ta wszakże znika odnośnie do epoki *trzeciorzędowej*; atoli rzekome ślady intelligencyi ludzkiej, jakie niektórzy dopatrywali na krzemieniach z tej epoki, są tak pierwotne i tak dalece wątpliwe, że większość uczonych nie chciała brać ich na uwagę, i zaznaczać w swych obliczeniach chronologicznych. Nawet ci, co wierzą w istnienie człowieka trzeciorzędowego, — a ci są coraz rzadsi — przypisują raczej te mniemane narzędzia jakiejś

istocie rozumnej od człowieka różnej, aniżeli samemu człowiekowi. A zatem, zdaniem wszystkich albo przynajmniej prawie wszystkich, nie istniał rodzaj ludzki w epoce *trzeciorzędowej* (ob. ten art.)

Wszelako z epoką tą nie zamknęła się jeszcze era czasów geologicznych. Według podziału powszechnie dziś przyjętego we Francyi, po tej epoce nastąpiła epoka czwarta. W każdym jednak razie, nowa ta epoka, zw. *czwartorzędowa*, zdaje się, znacznie musiała być krótsza, aniżeli epoki poprzednie. Prawie wyłącznie reprezentowana przez zwierzchnie osady, epoka ta żadnem prawem nie może być stawiana na tej samej stopie, co trzy inne epoki. Prócz bowiem nie wielu gatunków zwierząt ssących, których się nie spostrzega w innych epokach, prócz gwałtownych zjawisk, jakie tę epokę znamionowały, epoka czwartorzędowa nie posiada cech, któreby stanowiły wyłączną jej własność, i zasługuje raczej na to, by ją za przykładem anglików, odnieść pod nazwą okresu *poplioceneowego* do ostatnich czasów epoki trzeciorzędowej, to jest do okresu *plioceneowego*, od którego nawet trudno ją nieraz odróżnić.

Cokolwiekby się zresztą sądziło o względnie bardzo krótkiem trwaniu ostatniej tej części czasów geologicznych, to pewna jednak, że one to były świadkiem ukazania się człowieka po raz pierwszy w naszych krajach. W istocie bowiem, nie można już dłużej powątpiewać, że ród ludzki żył razem z pewnemi zwierzętami, które, jak np. renifery, istnieją już tylko w najodleglejszych krainach, lub też zupełnie znikły z pośród fauny ziemskiej, jak np. mamuty *(Elephas primigenius)* i nosorożce włochate *(Rh. thichorhinus)*. Jakoż zgodzono się na to, że era dzisiejsza zaczęła się dopiero z wygaśnięciem tych zwierząt. Stąd wynika, że człowiek żył przed końcem czasów geologicznych, i że szczątki jego mogą się znajdować w stanie kopalnym, gdyż kopalnem nazywa się „wszelkie ciało organiczne, które zostało w epoce poprzedzającej naszą epokę w łonie ziemi zamknięte."

Tak rozstrzygnięto zagadnienie o *człowieku kopalnym*, które niegdyś dla tego tak namiętnie roztrząsano, że widziano w niem zaprzeczenie chronologii tradycyjnej, jeśli nawet nie potępienie samej nauki biblijnej o pochodzeniu od Adama wszystkich ras ludzkich. I w rzeczywistości, istnienie człowieka w epoce czwartorzędowej nie koniecznie pociąga za sobą wnioski, przeciwne Biblii i chrześcijańskiej tradycyi. Dowody na to podamy niebawem.

Zacznijmy od zbadania osadów, odnoszących się do geologii.

Osady te bywają albo pochodzenia mechanicznego jak np. namuliska, — albo pochodzenia organicznego jak torfowiska, — albo wreszcie pochodzenia chemicznego jak stalagmity i inne stwardnienia, wynikające z osadzania się węglanu wapna, jaki niektóre wody zawierają w sobie w stanie ciekłym. Stąd też tę część niniejszego artykułu dzielimy na trzy rozdziały.

I. Namuliska. — Nie w ogromie namulisk czwartorzędowych lub jeszcze wcześniejszych szukać nam tak pożądanego przez wielu potępienia tradycyjnej chronologii. Gdyby tu szło o osady, dokonywające się prawidłowo na dnie mórz i jezior, jak się to działo naprzykład w czasach wielkich epok geologicznych, byłoby się czem niepokoić; lecz formacye, o jakich tu mowa,

najwidoczniej zawdzięczają swe pochodzenie zjawiskom gwałtownym, najczęściej zapewne olbrzymim nawodnieniom, o jakich najsilniejsze nawet wylewy rzek, zaszłe w naszej epoce, słabe zaledwie dają nam pojęcie. Dosyć raz być świadkiem takich raptownych wylewów, by rozumieć niszczące działanie i transportową siłę wód w podobnych okolicznościach. Wyrachowano, że ta przenosząca siła wzrastała co najmniej w kwadratowym stosunku do szybkości biegu wody. To też wobec tego łatwo pojąć, że wody rzeczne, zazwyczaj spokojne i zaledwie jakąś glinę przenoszące, naraz mogły przenosić nietylko żwir i kamienie, ale całe głazy olbrzymich kamieni.

Miejscowością najbardziej zasługującą na uwagę ze względu na ogrom namulisk jest właśnie ta dolina Sommy, te okolice m. Amiens, gdzie znaleziono pierwsze a może i najdawniejsze ślady człowieka. Kiedy się pomyśli o wielkiej grubości pokładów iłu i o głębokości doliny, której brzegi ten ił pokrywa, z trudnością przychodzi uwierzyć, żeby to wszystko miało być dziełem skromnej rzeczułki, która w głębi doliny toczy swe spokojne wody. To pewna, że choćby się bez końca dodawało stulecia do stuleci, nie doszłoby się nigdy przy takim, jak dziś jest, stanie tej rzeki do wyjaśnienia tej olbrzymiej pracy wyżłobienia gruntu i przenoszenia materyałów. Ale nie trzeba sięgać zbyt daleko w przeszłość, by się przekonać, że Somma nie zawsze pozostawała w takich jak dziś warunkach. Zdaniem Mercey'a, który w czasop. *Bulletin de la Société géologique de France*, 1876 — 77 str. 347 specyalnie zajmuje się tym przedmiotem, wody Sommy były w epoce rzymskiej pięćdziesiąt razy obfitsze, aniżeli za dni naszych. To też i osady, które się potworzyły od tego czasu, są bardzo znaczne. Miejscami dosięgają one wielu metrów grubości i przedstawiają, ze stanowiska układu warstw, wielkie podobieństwo do namulisk zwanych *starożytnemi*, w których znaleziono siekierki z Saint-Acheul i głośną szczękę z Moulin-Quignon.

Wszelako co do wieku tych namulisk nie ma żadnej wątpliwości, albowiem na samem ich dnie znaleziono — obok kamieni i muszli morskich, skorupy, których sam Mortillet nie waha się odnosić do epoki rzymskiej.

Obecność muszli morskich i inne wskazówki dowodzą, że w owej epoce morze rozciągało się aż do Amiens. Bezwątpienia w całej tej okolicy musiało kiedyś nastąpić tak silne obniżenie się gruntu, że spowodowało raptowny wylew morza. Hypotezę tę zdaje się potwierdzać ciekawe odkrycie, dokonane w departamencie Nord. Pod osadem *morskim*, na trzy metry grubym, znaleziono rozmaite szczątki z epoki rzymskiej, a między innymi monety rzymskie, z których najwcześniejsze nosiły wyobrażenie Posthumus'a (zmarłego w r. 267). Z czego wnosić trzeba, że w tym właśnie czasie kraj ten zalały wody morskie i zajmowały go tak długo, iż zdołały utworzyć osad na trzy metry gruby. Zalew ten jednak nie mógł trwać zbyt długo, gdyż począwszy od siódmego wieku po Chr. niektóre miejscowości dzisiejszych wybrzeży morskich już były zamieszkane. A zatem ten tak znacznej grubości osad musiał się utworzyć w ciągu — co najwyżej — dwóch lub trzech stuleci. [1])

[1]) Ob. Compte rendus du Congrès Scientifique de Lille. 1874. str. 60.

Podobny objaw dostrzegamy w tym samym czasie w Lille. Tu osad morski zastąpiła warstwa gliny torfiastej na półtrzecia metra gruba; czas powstania zaś tej warstwy jest ten sam co wyżej, gdyż pod nią znajduje się osad rzeczny, w którym również znaleziono monety Posthumusa. Osad ten świadczy o jakiemś silnem i gwałtownem nawodnieniu, zawiera bowiem, jak pięść wielkie kawały krzemieni i kredy.

Z danych powyższych wynika, że kraj ten pod koniec trzeciego wieku uległ wielkiemu jakiemuś nawodnieniu. Sama nawet historya nie zbyt jest daleka od stwierdzenia prawdziwości tego faktu, albowiem z tego co mówi domyślać się można, że kraj ten, po owe czasy bardzo zaludniony, raptownie został ludności pozbawiony.

Nic więc dziwnego, że kraj podlegający tak gwałtownym zjawiskom, przedstawia tak znacznej grubości namuliska. Zresztą, pozostające ponad znalezionymi szczątkami ludzkimi osady nigdzie nie zdają się przewyższać sześciu lub siedmiu metrów grubości. To może się zdawać wiele, jednakże nie jest to zbyt wiele, skoro się zważy, że w tych samych okolicach znaleziono ślady epoki rzymskiej, pomiędzy którymi znajdował się medal Marka Aureliusza, ukryty w ziemi na cztery metry i sześćdziesiąt centymetrów głęboko, pod potrójną warstwą rudawej glinki, szlamowatego mułu i torfu pomieszanego z piaskiem. [1]) Gdyby na tem odkryciu wypadło oprzeć jakieś obrachowanie, to najdawniejsze znalezione w tych stronach wyroby przemysłu ludzkiego trzebaby odnieść nie dalej, jak do piątego wieku przed Chr.

Wielu odrzuci zapewne wyniki tego zagadnienia—i do pewnego stopnia słusznie —, a to z tego względu, że tego rodzaju formacye bywają zazwyczaj najzupełniej nieprawidłowe. Zanadto wszakżo wielkie zrobilibyśmy ustępstwo, gdybyśmy uznawali jednostajność przyrostu osadów przed i po epoce rzymskiej, gdyż wszyscy geologowie uznają, że osady tego rodzaju musiały się dokonywać daleko prędzej w epoce czwartorzędowej, aniżeli w epoce spokojnej, jaką my przeżywamy.

Cośmy tu powiedzieli o namuliskach rzeki Sommy, to samstosuje się do namulisk innych krajów. Nie tylko bowiem w północnej Francyi rzeki w epoce rzymskiej przybierały charakter górskich strumieni; to samo się działo w całej zachodniej Europie, a nawet, można powiedzieć, na całej północnej półkuli ziemi. Rodan naprzykład i Saona, toczyły wówczas daleko obfitsze wody, niż dzisiaj. Rozumie się, że w takich warunkach głęboko żłobiły rzeki swe łożyska i porywały za sobą olbrzymie mnóstwo materyałów.

Nie ma zresztą potrzeby dłużej się nad tem zastanawiać. Ten tylko może przeczyć, żeby w przeciągu czasu, jaki nam przedstawia zwykła chronologia, mogły się tworzyć namuliska kilkometrowej grubości, kto nigdy nie widział skutku dzisiejszych wylewów rzecznych, które przecież są tak nieznaczne w porównaniu

---

[1]) Matériaux pour l'histoire de l'homme. 1888. str. 136.

z owymi wylewami, jakie za świadectwem archeologii i tradycyi dokonywały się w czasach poprzedzających erę dzisiejszą [1]).

2. Torfowiska. — Pod czwartorzędowym pokładem żwiru rzeki Sommy spoczywają tu i owdzie ławy torfowe, które same mają po kilka nieraz metrów grubości. By zatem otrzymać datę powstania krzemiennych narzędzi w żwirze tym zagrzebanych, trzeba do czasu, koniecznego na wytworzenie się osadu żwiru, dodać czas, jakiego wymagało uformowanie się torfowisk. Otóż, powiadają nam racyonaliści, to właśnie każe przypuszczać tysiące stuleci.

Przedewszystkiem zaznaczamy, że wszystkie torfowiska należą do dzisiejszej epoki geologicznej. Nietylko nie spotykamy ich pod czwartorzędowemi warstwami napływowemi, lecz nadto wszystkie lub prawie wszystkie szczątki znajdowanych w tych torfowiskach zwierząt należą do gatunków dziś jeszcze wśród nas żyjących; tak samo również ukryte w tych torfowiskach wyroby przemysłu ludzkiego świadczą o względnie późnej cywilizacyi, o cywilizacyi z epoki kamienia gładzonego, jeśli nawet nie z epoki metalów. Trzeba przypuszczać, że epoka czwartorzędowa zanadto była niespokojna, by pozwoliła na tworzenie się torfowisk. Jeśliby nawet utworzyły się jakie tego rodzaju osady, to z pewnością olbrzymie owe nawodnienia, jakie znamionują tę dziwną fazę historyi naszego globu, nie omieszkałyby wyrwać z nich i unieść ze sobą wszelkie spoczywające w nich materyały.

Zdaje się przeto, że z grubości torfowisk można do pewnego stopnia sądzić o długości trwania dzisiejszej epoki czasu. Gdybyśmy wiedzieli, jak grubo narasta torfowisko w ciągu jednego stulecia, z łatwością wyprowadzilibyśmy liczbę stuleci, jakich do swego uformowania się potrzebowało każde z tych torfowisk.

Na nieszczęście, trudno się porozumieć co do podstawy, jakąby dać należało temu obrachowaniu. Gdyby wierzyć Lyell'owi, torfowisko tworzyłoby się nadzwyczaj powolnie. Według pewnych spostrzeżeń, dokonanych przez Boucher'a de Perthes, tworzenie się torfowisk nie przewyższałoby czterech centymetrów na jedno stulecie. Rzeczywiście, głośny ten badacz odnalazł w dolinie Sommy skorupy i naczynia rzymskie na głębokości sześćdziesięciu centymetrów w osadzie torfiastym na ośm metrów grubym. Otóż prosty rachunek, powiada, że skoro dla utworzenia się zwierzchniej części torfowiska, na sześćdziesiąt centymetrów grubej, potrzeba było piętnaście wieków, to cała masa tegoż torfowiska musiała się układać w ciągu dwudziestu tysięcy lat.

Nie trudno dostrzedz omyłki w tem obrachowywaniu. Albowiem nie w ciągu piętnastu wieków utworzyło się owe sześćdziesiąt centymetrów torfu, które temu obrachowaniu służą za podstawę, lecz w ciągu może trzech lub czterech stuleci, gdyż nie trzeba zapominać, że torfowisko to już dawno przestało przyrastać. Rozwój jego wstrzymało rolnictwo, jakie w tym kraju od wielu już wieków zaprowadzono. „Wytwarzanie się torfu, powiada Lapparent, może być całkowicie wstrzymane przez zaprowadzenie ścieków, odprowadzających wodę; to właśnie się zdarzyło na dolinie

[1]) Ob. *Lyck.*. Les principes de géologie, t. I. ch. XV.

Sommy; lecz dość byłoby zaniechać obrabiania roli, aby natura ponownie odzyskała swe prawa“ [1]).

Otóż, jeśli się przypuści, że pokład torfu, który stanowił normę powyższego obliczenia, utworzył się w ciągu trzech, a nie w ciągu piętnastu wieków, to wynik rachunku będzie zupełnie inny. Czas formowania się całkowitego pokładu torfu sprowadzi się do czterech tysięcy lat. A może nawet i to za wiele. Możliwa rzecz nawet, że to sami rzymianie przez karczowanie lasów w tych okolicach wstrzymali wytwarzanie się torfu. W istocie, nie mamy pod tym względem żadnej pewności, a tem samem nie możemy omawianego zjawiska uważać za podstawę do chronometru naturalnego.

Boucher de Perthes doskonale wiedział, że tworzenie się torfu nie zawsze odbywa się tak powolnie, jak to próbował wykazać na tym poszczególnym wypadku. Samemu zdarzyło mu się odkryć ślady epoki rzymskiej, nie już na głębokości sześćdziesięciu centymetrów, ale na trzy do sześciu metrów pod powierzchnią ziemi. Na tej głębokości znaleziono dzban gliniany „najwidoczniej rzymski“ i kilka medali tegoż pochodzenia. Na innem znów miejscu znaleziono kawałek żelaza na głębobości ośmiu metrów pod powierzchnią ziemi [2]).

Niektórzy utrzymują, co prawda, że pewne przedmioty mogą się zagłębiać w ziemię skutkiem własnego ciężaru, ale przypuszczenie to nie da się zastosować do dzbana, zaznaczonego w tym wypadku, a jeszcze mniej do łodzi napełnionej cegłą, znalezionej na samem dnie pokładu torfowego.

Ostatnie to odkrycie jest wielkiej doniosłości ze względu na to, że, jak dowodzi J. Sonthall [3]), przed wtargnięciem Rzymian do Galii, cegły tam były nieznane. To znaczy, że przynajmniej z tego tytułu ten pokład torfu prawie wyłącznie należy do ery dzisiejszej.

Natrafiono też i na inne jeszcze łodzie w torfowiskach doliny Sommy. Jednę z nich znaleziono w 1860 r. w pobliżu Abbeville, w Saint-Jean-des-Prés, na lewym brzegu łożyska rzeki, w głębokości dwunastu stóp pod ziemią. Trzecią łódź taką, zawierającą kilka skieletów, miecz bronzowy i monety z wyobrażeniem cesarza Maxencyusza (306—312), znaleziono w Picquigny, pomiędzy Abbeville a Amiens. Okoliczność ta stwierdza to, cośmy wyżej powiedzieli, że przed piętnastu mniej więcej wiekami wody morskie pokrywały tę okolicę. Czyż więc odtąd można się dziwić, że się spotyka w tych okolicach szereg pokładów, których dzisiejszy stan rzeczy wytłómaczyć nie może?

Próżno też od dzisiejszych torfowisk żądanoby wskazówek, odnośnie do długości czasu formowania się dawnych ław torfowych, gdyż dzisiejsze warunki są zupełnie różne od ówczesnych w skutek wykarczowania lasów i w skutek zmian zaszłych w klimacie, niegdyś daleko bardziej niż dziś wilgotnym. Ówczesny stan Europy przyrównać się da do niektórych okolic Nowego Świata, gdzie znaj-

---

[1]) *Lapparent.* Traité de géologie. 2 édit. str. 349.
[2]) *Boucher de Perthes.* Antiquités celtiques et antédiluviennes, t. I, str. 213.
[3]) The recente origin of man. str. 281.

dujemy jeszcze tę dziewiczą naturę, tę ziemię lasami porosłą, te doliny pokryte trawami, i owe gęste lasy, jakie znamionowały kraje Europy, zanim cywilizacya nadała im postać dzisiejszą. Jakoż, jak dowodzi amerykański geolog, Andrews, przyrost torfowisk w Ameryce wynosi pięćdziesiąt do sześćdziesięciu centymetrów na jedno stulecie.

Można przypuszczać, że torfowiska doliny Sommy tworzyły się z równą przynajmniej, co tamte, szybkością. Dowodem, że tworzenie się ich postępowało bardzo szybko, jak słusznie robi uwagę tenże amerykański geolog, jest to, że w torfowiskach tych znaleziono stojące pnie drzewa, zwłaszcza brzozy, sięgające metra wysokości. Pnie te bez rozkładu i gnicia nie mogły dłużej nad jedno stulecie pozostawać wystawione na działanie powietrza, tem więcej, że brzoza należy do gatunków drzewa najmniej odpornych. Otóż pnie rzeczone wogólności zachowały się w tak dobrym stanie, że można ich było spożytkować i wyrabiać z nich przedmioty sztuki. Czyż to nie najlepszy dowód, że nie były one wystawione na działanie powietrza przez przeciąg dwóch lub trzech tysięcy lat, jak tego wymaga teorya Boucher de Perthes'a, przyjęta i powiększona przez Lyell'a?

Szybki ten przyrost dawnych torfowisk stwierdza archeologia. W różnych miejscowościach Francyi i Anglii znaleziono starożytne drogi rzymskie, pokryte grubą warstwą torfu, na którym jeszcze miejscami leżały grube osady innej natury. W Londynie pod dawnymi murami city odkryto warstwę torfu na dwa do trzech metrów grubą, która w całości utworzyć się musiała w okresie rzymskim, gdyż na rozmaitej jej wysokości znajdowano ślady tego okresu.

Stwierdzono fakta jeszcze bardziej uwagi godne. Trupy dwóch osób, zmarłych w 1674 r. w hrabstwie Derby znaleziono w dwadzieścia siedm lat później pokryte trzystopową warstwą torfu. Monety Edwarda IV, który umarł w roku 1483, znaleziono niedawno na głębokości ośmnastu stóp pod ziemią. Wreszcie w Irlandyi, kraju najbardziej ze wszystkich podatnym do tworzenia się torfu z powodu wilgotnego klimatu, znaleziono na głębokości dwudziestu stóp baryłki masła i trzewik skórzany, — przedmioty, które nie zdają się być dawniejszymi nad wiek siedmnasty [1]).

Powiadają, że roczny przyrost torfowisk irlandzkich wynosił pięć centymetrów. Fakt powyżej zaznaczony i wiele innych temu podobnych zdają się czynić to zdanie prawdopodobnem. Podług tego obliczenia, dziesięciometrowa ława torfu, to jest grubsza od wszystkich torfowisk doliny Sommy, mogła się była utworzyć w ciągu dwustu lat czasu.

Geologowie specyaliści zdają się być bliscy przyjęcia tego wniosku. „Dosyć jednego stulecia, czytamy w *Prodrome de géologie* Vézian'a, by takie rośliny jak mchy np. wytworzyły ławę torfową o trzechmetrowej grubości.“ Dalej idzie jeszcze Rioult de Neuville, który powiada: „Zdaje się być rzeczą udowodnioną, że w pomyśl-

[1]) O tych danych czytaj: *Lyell*, „Principes de géologie, t. II.—*Sonthal*, The Recent Origin of man, w różnych miejscach. — *Nadaillac*, Les premiers hommes, t. II.

nych warunkach najgrubsze nawet pokłady torfu mogły się utworzyć w ciągu jednego lub dwóch stuleci, i to tam nawet, gdzie on się już dziś nie wytwarza dla braku warunków, koniecznych do jego rozwoju“ [1]).

Jak widać, daleko nam jeszcze do owych setek stuleci, do jakich lubią się odwoływać zwolennicy długich chronologii.

3. Stalagmity. Stalagmitami nazywamy pewne skamieniałości wapienne, pokrywające ziemię w niektórych jaskiniach i obejmujące często wyroby przemysłu ludzkiego. Skamieniałości te powstają z parowania wód, które spadając ze sklepienia jaskini, osadzają na ziemi węglan wapna, którym były przesycone.

Gdyby znano stuletni przyrost stalagmitów, nietrudno byłoby wywnioskować z nich przypuszczalny wiek szczątków przeszłości, jakie w sobie zawierają. Tego właśnie próbowano dokazać. Na nieszczęście, dane tego zagadnienia są nadzwyczaj niepewne. Można powiedzieć, że przyrost rzeczony, względnie do czasów i miejsc, zmienia się w stosunku jednego do stu, a nieraz nawet więcej. Stąd pochodzi zadziwiająca owa różnica wypadkowych, do jakich prowadzą obrachowania. Jest pewien pisarz, który przypuszcza, że nie byłoby wcale zanadto, gdybyśmy przyjęli milion lat na utworzenie się dwóch warstw stalagmitowych, odkrytych jedna nad drugą w jaskini Kent w okolicy Torquay (Anglia), a to ze względu, że każda z tych warstw liczy około pięciu metrów grubości; ale pewien znów amerykański naturalista zauważył, że roczny przyrost stalagmitów w jaskiniach Virginii wynosi pięć milimetrów, i że nic nie przeszkadza, aby stalagmity w Kent nie utworzyły się z tą samą szybkością. Podług tego rachunku, tysiąc lat wystarczyłoby na ich utworzenie.

Trzeba dodać, że niższa warstwa tych dwóch stalagmitów, znacznie grubsza od zwierzchniej, może być nawet wcześniejsza od przybycia w te strony człowieka. Kilka krzemieni znalezionych pod spodem tak jest grubych i niezgrabnych, że wątpić trzeba, czy były kiedy obrabiane. Prócz tego, można jeszcze powątpiewać o ich autentyczności z powodu licznych przekształceń, jakim uległy osady tej jaskini skutkiem ponawianego w niej często kopania ziemi.

Nie potrzeba zresztą jechać aż do Ameryki, by się przekonać, jak szybko formują się stalagmity w pomyślnych dla siebie warunkach. Jako przykład wskazują jaskinię w hrabstwie York w Anglii, gdzie roczny przyrost stalagmitów dosięga dziewięciu milimetrów, a Elizeusz Reclus wspomina *(Les Continents)* inne fakta w tym rodzaju, mianowicie w jednej z jaskiń Adelsbergu w Austryi.

Nie ma wątpliwości, że większość stalagmitów za dni naszych nie tworzy się tak szybko; ale też trzeba przyznać, że dzisiejsze warunki klimatyczne są daleko mniej od ówczesnych pomyślne dla tego rodzaju formacyi. Inaczej zaś było w epoce czwartorzędowej, bo wówczas klimat był daleko bardziej wilgotny, a roślinność daleko obfitsza. Wody obciążone kwasem węglanym, wynikającym z naturalnego rozkładu roślin, musiały daleko mocniej uderzać na pokład wapienny i cząstki jego pociągać za sobą.

---

[1]) Matériaux, 1876, str. 358.

Najwyższą zatem byłoby nieroztropnością opierać choćby najmniejsze obliczenia na tworzeniu się stalagmitów. Tak samo jak torfowiska i pokłady żwiru rzecznego, stalagmity nie dozwalają ustalić daty przybycia człowieka do Europy zachodniej.

Słowem, geologia wcale nie rozwiązuje zagadnienia o dawności rodzaju ludzkiego. Poucza ona tylko, że człowiek ukazał się u nas w epoce czwartorzędowej, i to raczej ku jej końcowi aniżeli w jej początkach, ale epoka ta była tak różna od naszej, przyczyny z natury swej zmniejszające postać i kształty ziemi okazywały wówczas siłę i natężenie tak niezwykłe, że ze zjawisk, jakie znamionowały epokę czwartorzędową, niepodobna sądzić o długości jej trwania. Powinna ona być krótką, względnie do grubości osadów, jakie ją reprezentują: i to jest jedyny punkt, na który się prawie zgadzają geologowie.

Nie pytać nam przeto geologów o dokładne daty. Dzisiejszy stan nauki pozwala w tym przedmiocie wyprowadzić tylko negatywne wnioski. Wszelako, ze wszystkich obliczeń, do jakich się uciekano, obliczenia najmniej uzasadnione są jeszcze te, „które hojnie rozdzielają setki i tysiące wieków pomiędzy rozmaite fazy epoki czwartorzędowej.“ Próżne usiłowania! dotychczas jeszcze nie zdołano nawet wykazać niedostateczności chronologii starożytnej. W faktach geologicznych, jakie nam opowiedziano i jakieśmy powyżej streścili, „nie dostrzegamy absolutnie nic takiego, powiada Lapparent, coby upoważniało do owych ogromnych obliczeń, jakich się nie lękali stawiać niektórzy pisarze“ [1]).

II. Dawność człowieka wobec geografii fizycznej. — Od czasu, kiedy człowiek objął w posiadanie zachodnie kraje Europy, powiadają niektórzy, zaszły znaczne zmiany w rozmieszczeniu lądów i mórz, oraz w ukształtowaniu się kontynentów. Podług Lyell'a *(L'ancienneté de l'homme)*, cieśnina Pas-de-Calais wówczas jeszcze nie istniała. Mortillet idzie jeszcze dalej i mówi, że Francya nietylko łączyła się bezpośrednio z Anglią, ale także z Afryką i Ameryką. Znaczne zatem obniżenie się gruntu, skutkiem którego morze zalało ziemie, położone między owymi punktami, miało nastąpić po ukazaniu się człowieka.

W innych znów miejscowościach, przeciwnie, nastąpiło podwyższenie się gruntu. Lyell ukazuje nam na pomorskich wybrzeżach Gallii muszle morskie pochodzenia czwartorzędowego na wysokości, dochodzącej, jak się zdaje, 400 metrów. W Norwegii stwierdza on również osady morskie z tegoż czasu na wysokości 200 metrów. W Sardynii, niedaleko Cagliari, znaleziono, jak nam zaręcza ten sam geolog, muszle morskie, tym razem łącznie z naczyniami glinianemi, na wysokości 90 metrów nad poziomem morza.

Wszystkie te ruchy gruntu, uważane za późniejsze od przybycia człowieka w te strony, miały się dokonywać z największą powolnością. Lyell przypuszcza zaledwie 75 centymetrów podwyższenia na jedno stulecie, gdyż taka ma być podobno miara oscyllacyi, stwierdzonych za naszych czasów na brzegach Szwecyi. Otóż, sama nawet podstawa tego rachunku nie jest dokładna, bo obser-

[1]) Traité de géologie, 2 édit., str. 1284.

wacye stwierdzają raczej podwyższenie się brzegów skandynawskich na pół metra w ciągu jednego wieku. Co więcej, same owe poruszenia gruntu bynajmniej nie są prawidłowe. Nietylko są różne względnie do miejscowości choćby najbardziej do siebie zbliżonych, ale nawet w tej samej miejscowości różne są względnie do czasu. Stwierdzono to niegdyś na skale Pitea, w północnej stronie zatoki Botnickiej. Skała, która w ciągu przeszło jednego wieku, od r. 1750 do 1851, podwyższyła się ledwie na 92 centymetry, od owego czasu do r. 1884, to jest w ciągu trzydziestu trzech lat podniosła się na 50 centymetrów.

Większą jeszcze różnicę zauważono na wybrzeżach Szkocyi, gdzie podwyższenie się gruntu wynosi 5 do 15 milimetrów rocznie.

Wszelako, trzeba chyba zapomnieć o zmianach, dokonanych w ciągu ery chrześcijańskiej, by się prawdziwie dziwić zmianom, jakie zaszły w wypukłościach naszego globu w czasach przedhistorycznych. Przypomnijmy więc sobie niektóre z tych zjawisk.

Najłatwiej tego rodzaju zjawiska skonstatować na wybrzeżach morskich z powodu następstw, jakie tam każda najmniejsza zmiana poziomu sprowadza. Tu ziemia wsunęła się w morze, tam, przeciwnie, morze rozszerzyło swe granice. Ostatni ten wypadek zdarzył się zwłaszcza na północnych brzegach Francyi, gdzie nierzadko przy odpływie morza spotkać można dosyć daleko od rzeczywistych brzegów pewne ślady dawnego lądu. Tu bez wątpienia w epoce względnie niedawnej wtargnęło morze w brzegi stałego lądu.

Również i po drugiej stronie cieśniny Pas-de-Calais wody zajęły obszary ziemi. Diodor Sycylijski świadczy, ze niegdyś przy odpływie morza suchą nogą przenoszono cynę z Cornwallis na wyspę Wight. A dziś, jakże daleko do takiej pieszej przeprawy! Dosyć byłoby może cofnąć się o kilka wieków wstecz od owej epoki, by znaleźć wyspy W. Brytanii połączone z kontynentem.

Jednakże, jeżeli to obniżanie się gruntu nastąpiło na całem północnem wybrzeżu Francyi, to musiało ono być niekiedy przerwane zjawiskiem wprost przeciwnem, albowiem posiadamy dowód, że jedna część tego terytoryum pod koniec epoki rzymskiej była niższa, niż jest dzisiaj: mówiliśmy poprzednio, przy sposobności namulisk, że w dep. Nord znaleziono monety Posthumus'a pod osadem morskim na trzy metry grubym; z tego zaś trzeba wnioskować, że morze ponownie po trzecim wieku naszej ery zalewało ten kraj przez czas jakiś. A jakimże to sposobem stać by się mogło, gdyby grunt tych terytoryów był wówczas na dzisiejszym swoim poziomie?

Podobny wypadek stwierdził Mercey na dolinie Sommy. Odkrycie muszli morskich i kamieni obok przedmiotów rzymskich wprowadziło tego geologa na myśl, że przed piętnastu mniej więcej wiekami morze sięgało aż do Amiens. Otóż, miejsce, gdzie dokonano tego odkrycia, leży dziś na dwadzieścia metrów nad poziomem morza. A zatem od owego czasu grunt podnieść się musiał o całą albo prawie o całą tę wysokość. I tu więc również mielibyśmy wciągu jednego wieku więcej niż jeden metr podwyższenia gruntu, gdyby to podwyższenie odbywało się prawidłowo i powoli. Ale mamy powody przypuszczać, że dokonało się ono rap-

townie. Inaczej bowiem trudno byłoby sobie wytłómaczyć owe gwałtowne zjawiska, jakie towarzyszyły cofaniu się wód i zostawiły po sobie wyraźne ślady w samem mieście Lille. [1])

Wbrew przeciwnym twierdzeniom pewnej szkoły, gwałtowne te poruszenia gruntu nie są wcale rzadkie. Są one może częstsze i lepiej stwierdzone, aniżeli poruszenia powolne. Nie skończylibyśmy, gdybyśmy chcieli wyliczać wszystkie te poruszenia, jakie się dokonały choćby tylko od dwóch wieków z powodu trzęsień ziemi lub wulkanicznych wybuchów. Dla pamięci tylko przypominamy: wysepki Santorin (Cyklady), wyszłe raptownie z pod wody w różnych czasach, mianowicie w 1707 r. i w 1866; wyspę Nyoë, wyłaniającą się z pod morza w 1783 r. w południowo-zachodniej stronie Irlandyi, by w rok potem niespełna nanowo zniknąć; wyspę Julia albo Graham, która się również raptownie ukazała w 1831 r. na południowo-zachodniej stronie Sycylii, by w kilka miesięcy potem również raptownie się pogrążyć w falach morskich; ową Jorullo, górę wulkaniczną, wznoszącą się raptownie w 1759 r. na równinach Mexyku do wysokości 500 metrów; znaczną część Nowej-Zelandyi, wzniesioną w ciągu jednej nocy 23 stycznia 1855 r. do wysokości trzech metrów; wybrzeże Chilijskie, w ciągu naszego wieku wstrząsane rozmaitemi poruszeniami, których następstwem było podwyższenie się brzegu morskiego i sąsiedniej wyspy na wysokość od dwóch do trzech metrów; część Indyi, wynoszącą 3,000 kilom. kwadr., zapadającą się raptownie pod fale morskie, podczas gdy w odległości 9 kilometrów stamtąd wśród równiny łańcuch wzgórz się formował; Kalabryę rozdzierającą się, a tu i ówdzie się znów obniżającą, by następnie znów się podwyższyć pośród strasznych wstrząśnień, jakich doświadczyła w 1783 r.; jeziora na trzydzieści kilometrów wielkie, tworzące się w 1812 r. w ciągu jednej godziny na dolinie Mississipi; nadbrzeżną ulicę Lizbony, zapadającą się raptownie pod tłumem ludu, który ją zajmował w czasie trzęsienia ziemi w 1755 r. i zalaną wodami na 150 metrów głębokiemi; wreszcie świeżą katastrofę wysp Sondskich, która spowodowała zapadnięcie się niektórych wysp, a wyłonienie się innych z pod morza, która tak dalece zmieniła geografię fizyczną tej części naszego globu, że zmusiła żeglarzy do pewnych zmian w rozkładzie drogi.

Z tego pobieżnego wykazu możemy się przekonać, czy rzadkie były w naszej epoce zjawiska gwałtowne i ziemi raptowne ruchy! Otóż, mamy wszelkie prawo przypuszczać, że ruchy te były jeszcze częstsze w epokach geologicznych, a zwłaszcza w epoce ostatniej, na pozór najbardziej ze wszystkich niespokojnej, t. j. w epoce czwartorzędowej. Nie przypuszczamy, aby który z geologów chciał temu przeczyć.

A zatem o długości trwania tej epoki nie można wnosić z ogromu oscylacyi, jakie się w ciągu niej dokonały. Pomimo to jednak dobrze będzie zauważyć, że te oscylacye, choćby nawet wynosiły tylko jeden metr na jedno stulecie, nie pociągnęłyby jeszcze bardzo ciężkich następstw dla dawności rodzaju ludzkiego. Jeśli

---

[1]) *Gosselet.* Congrès de Lille, 1874. str. 61. *Mercey.* Bulletin de la Societé géologique 1876 — 77.

w Norwegii znaleziono osady morskie na wysokości 200 metrów, a w kraju Gallów takież osady na wysokości 400 metrów nad dzisiejszym poziomem morza, to przecież nie natrafiono w tych pokładach na nic takiego, coby świadczyło, że człowiek istniał już w czasie ich formowania się. W samej tylko Sardynii znaleziono wyroby przemysłu ludzkiego w osadach tej samej natury, ale na wysokości nie przewyższającej 90 metrów. Zapewne, i to zanadto jest wielka liczba, albowiem skoro się przypuści, że podwyższenie gruntu dochodziło do wysokości jednego metra w ciągu stulecia, z odkrycia tego trzebaby wnioskować, że człowiek żył w Sardynii przed 9000 lat, co wcale się nie zgadza z chronologią, przez tradycyę nam przekazaną. Atoli zrozumieć łatwo, że ta miara jednego metra na jedno stulecie, nigdzie zresztą dotąd nie stwierdzona, nie da się zastosować do kraju, tak często wstrząsanego wulkanicznemi ruchami, jak są wyspy, sąsiadujące z Włochami. Co więcej, zdaje się, że takie mniemane wzniesione miejsce nie jedno się znajdzie w Sardynii. Emilian Dumas widzi w tych naczyniach glinianych i w tych stosach muszli nic więcej, tylko szczątki starożytnych kuchni, podobnych do duńskich Kioekkenmadding. (*E. Réclus.* La Terre. t. I str. 120).

Co do zarzutu, opartego na dawnem połączeniu Europy z Afryką przez dzisiejszą cieśninę Gibraltarską, i z Ameryką przez nieistniejący dziś kontynent, to zarzut ten nie zasługuje na uwzględnienie. Jest-to przypuszczenie, na niczem nie oparte. Jeśli kiedy istniała jaka bezpośrednia łączność pomiędzy temi różnemi ziemiami, to chyba dawno bardzo przed ukazaniem się człowieka, jak tego dowodzą zupełnie odrębne cechy fauny obu tych kontynentów. Ciekawa rzecz widzieć, jak Mortillet, który gdy mu chodzi o zwiększenie ilości dowodów na poparcie dawności człowieka, za fakt pewny przyjmuje łączność Europy z Ameryką, pierwszy podnosi głos przeciw tej łączności, gdy idzie o istnienie *Atlantydy* (ob. ten art.), ta bowiem tłómaczyłaby zaludnienie Nowego-Świata przez Stary i stałaby w sprzeczności z pojęciami polygenistycznemi Mortillet'a. Oto do jakich sprzeczności prowadzi duch stronnictwa!

Ale zakończmy na tem nasze wywody. Te kilka uczynionych powyżej uwag powinno wystarczyć do wykazania, że zmiany zaszłe w geografii fizycznej i w wypukłościach kuli ziemskiej od początków epoki czwartorzędowej żadną miarą nie obowiązują do rozszerzania granic chronologii człowieka. Zarzucane nam ruchy powierzchni ziemi albo się potworzyły przed istnieniem człowieka, albo też dają się wyjaśnić bez koniecznej potrzeby nagromadzania licznych stuleci, jak to lubią czynić niektórzy. Gdy zważymy na podobnej natury zjawiska, jakie się wytworzyły pod naszemi, że tak powiem, oczami w epoce historycznej, nie jesteśmy bynajmniej przestraszeni ani doniosłością ani ogromem tych zjawisk; gdy się pomyśli, naprzykład, że podany niegdyś przez Cezara opis gallskich wybrzeży morskich wcale się nie zgadza z dzisiejszemi wybrzeżami, gdy się wspomni nadto, że epoka czwartorzędowa musiała być daleko więcej wstrząsana i niepokojona od naszej epoki, ulega się pewnemu zdziwieniu, że nie znaczniejsze jeszcze wytworzyły się zmiany w ukształtowaniu się powierzchni ziemi w ciągu pięciu czy sześciu tysięcy lat, jakie podług tradycyi i wszelkiego prawdopodobieństwa

upłynęły od chwili, gdy człowiek objął w posiadanie zachodnie kraje Europy.

III. Dawność człowieka wobec zmian zaszłych w klimacie. — Przeciwnicy chronologii biblijnej lubią się powoływać na doniosłość i powolność zmian, jakie zaszły w naszych krajach pod względem klimatycznym od ukazania się człowieka t. j. od epoki czwartorzędowej. Postaramy się tu w paru wyrazach wykazać: 1-o że przesadnie podnoszą niektórzy te zmiany, 2-o że zmiany te nie sięgają bynajmniej epoki tak odległej, jak utrzymują niektórzy naturaliści.

1-o Epoka czwartorzędowa łączy się — w części przynajmniej — z okresem *lodowców*, tak zwanym dla tego, że go znamionowały znacznych rozmiarów lodowce. Jest-to fakt, którego zaprzeczyć niepodobna. Ślady owych dawnych lodowców są jeszcze bardzo widoczne w wielu górzystych okolicach Europy, a mianowicie w Pirenejach, w górach Auvergne, w Wogezach, a nadewszystko w Alpach.

Trzeba się strzedz jednak i w tym razie przesady. Pewna szkoła, zwana *lodowcową*, utrzymywała, że cała Francya, jeśli nie cała Europa nawet. była pokryta olbrzymią lodowcową oponą. Gdyby tak było w rzeczywistości, trzebaby stwierdzić pewną przerwę w życiu roślinnem i zwierzęcem, gdyż oczywiście rośliny i zwierzęta nie mogłyby żyć w takich warunkach. Tymczasem paleontologia nic podobnego nie wykazuje. Gatunki, które żyły przed okresem lodowcowym, odnajdują się po większej części i w naszej epoce. Na 57 gatunków mięczaków, jakie odnaleziono w dawnych pokładach, 54 gatunki żyją w naszych czasach. Wszystkie nasze dzikie zwierzęta, prócz pewnych gatunków, które zaginęły, sięgają również epoki czwartorzędowej i żyły w czasach największej rozciągłości lodowców.

Sama roślinność w epoce czwartorzędowej była nadzwyczaj żywotna. Wiemy o tem z niewielu resztek, jakie po niej zostały, a nadewszystko z mnóstwa zwierząt trawożernych — jeleni, koni, słoni, nosorożców i t. p.— jakie zapełniały europejskie doliny i pola. Oczywiście, zwierzęta te nie mogłyby się należycie rozwijać, gdyby nie miały na swe wyżywienie bogatej roślinności.

Zwolenników teoryi lodowcowej, w bezwzględnem znaczeniu rozumianej, w błąd wprowadziło to, że powszechnie lodowcom przypisywano rozrzucone tu i owdzie, często nawet daleko od gór, wielkie kamienie, stosy żwiru i różnych materyałów. Nie mogli oni sobie w inny sposób wytłómaczyć takiego przenoszenia się z miejsca na miejsce kamieni i skał zw. *narzutowemi*, a nagromadzenie skalnych odłamów i drobnych kamieni uważali za *moreny* czyli osady różnych materyałów, przeniesionych przez lodowce. Zapominali jednak, że prócz lodowców istnieje inny jeszcze czynnik przenoszenia tego rodzaju przedmiotów. Woda w stanie ciekłym sprowadza często takie same jak lodowce następstwa, a błąd szkoły lodowcowej polegał właśnie na pomieszaniu tych dwóch różnych czynników.

Zapewne, że kamienie *narzutowe* i *moreny* są zwykłemi oznakami dawnych lodowców, ale wzięte same w sobie nie są dowodem wystarczającym. Na to trzebaby jeszcze trzeciej oznaki, to jest obe-

cności *skał porysowanych* albo *pofałdowanych*, co się właśnie widzi w pobliżu niektórych dzisiejszych lodowców. Skoro wszystkie te oznaki razem się zejdą, omyłka jest niemożliwa; ale sama jedna tylko z tych oznak nie jest wystarczającym dowodem istnienia lodowców, gdyż może ona być skutkiem innej jakiejś przyczyny naturalnej.

Ponieważ niektórzy zaczynają tę prawdę brać na uwagę, przeto okazują pewną skłonność do znacznego zmniejszania rozmiarów dawnych lodowców i surowości temperatury w epoce czwartorzędowej. Trzeba się jednak wystrzegać tej przeciwnej ostateczności i utrzymywać, jak to czynią niektórzy, że temperatura nasza obniżyła się raczej aniżeli podwyższyła od czasów epoki czwartorzędowej. Dawne rozmiary lodowców nie dowodzą same przez się, żeby temperatura ówczesna była zimniejsza od naszej; same nawet zwierzęta są tego dowodem. Na równinach naszych żyły wówczas renifery, żarłoczne rosomaki, dzikie kozy, małpy ogoniaste i inne zwierzęta, które dziś spotykamy tylko albo w krajach cieplejszych, albo na znaczniejszych wyżynach. Mamut i nosorożec nie stanowią tu wyjątku, gdyż wiadomo, że te zwierzęta były utworzone do życia w zimnym klimacie.

Zdaje się więc, że temperatura była rzeczywiście niższa w epoce czwartorzędowej, to jest w epoce, w której człowiek ukazał się w naszych krajach. Ale ta różnica klimatu bynajmniej nie była tak znaczna, jak utrzymują niektórzy. Zdaniem Karola Martins'a, czterostopniowe jej obniżenie wystarczy, by wytłómaczyć dawne rozmiary lodowców. Liczbę tę można uważać nawet za maximum, gdyż dowiedziona rzecz dzisiaj, że w zjawiskach lodowcowych wilgoć grała główną rolę. Świadczą o tem łożyska rzek i namuliska, że wówczas wszystka woda nie była w stanie stałym, i że jeśli lodowce były daleko więcej rozprzestrzenione, niżeli w czasach obecnych, to rzeki były również nieskończenie obfitsze.

2. Zdawałoby się na pierwsze wejrzenie, że stan rzeczy tak bardzo różny od naszego dla swego unormowania się wymaga czasu bardzo znacznego a tem samem odnosi nas do epoki bardzo odległej. Tymczasem wcale tak nie jest. By odnaleść przynajmniej ślady klimatycznych warunków, o jakich wspominamy nie trzeba bynajmniej uciekać się do zamierzchłych czasów przedhistorycznych; dosyć się cofnąć wstecz o jakieś piętnaście lub dwadzieścia wieków. Wszystkie wiadomości, jakie posiadamy o tej epoce czasu, ukazują nam całą Europę i przyległe jej kraje Azyi i Afryki zimniejszymi i wilgotniejszymi, aniżeli są w dzisiejszych czasach.

Cenne pod tym względem wskazówki zawdzięczamy starożytnym pisarzom. Herodot opisuje nam klimat Scytyi w słowach, któreby dziś odpowiadały raczej Laponii lub Grenlandyi. Ukazuje on nam rzeczoną Scytyę pokrytą lodem w ciągu ośmiu miesięcy w roku, morze Czarne zamarznięte do tego stopnia, że najcięższe wozy mogło dźwigać na sobie, same nawet okolice Dunaju w ciągu ośmiu miesięcy w roku pogrzebane w śniegu, a latem zwilżane obfitymi deszczami, które nadawały wspomnianej rzece bieg bardzo gwałtowny.

Herodot nadto powiada, że osioł nie mógł żyć w Scytyi z powodu wielkich chłodów, jakie tam panowały. W następnym wieku takąż samą uwagę o Gallii robi Arystoteles. Współczesny

mu Theofrast powiada również, że drzewa oliwkowe mogły rosnąć w Grecyi nie dalej nad 400 stadyów od brzegów morskich. — Nie potrzeba upewniać, że dziś i osły i oliwki żyją i doskonale się udają w rzeczonych krajach.

W trzy wieki później Cezar wielokrotnie i z naciskiem opowiada o surowości i wczesności zimy w Gallii, o wielkiej obfitości deszczów i śniegów, tak, iż mnóstwo na każdym kroku spotykanych jezior, błot i bagnisk tamowało ruchy jego armii. To też latem tylko mógł on przedsiębrać wojenne wyprawy.

Tak samo Cycero, Varron, Possidoniusz, Strabon, opowiadają o surowym klimacie Gallii, niedozwalającym na uprawę winnic i drzew oliwkowych. Potwierdza te wiadomości Diodor Sycylijski. Takie jest zimą, powiada on, zimno w Gallii, że „prawie wszystkie rzeki marzną i tworzą naturalne mosty, po których najbezpieczniej przechodzą liczne armie z wozami i bagażami; aby się, przechodząc, nie ślizgano na lodzie i przeprawę uczyniono bezpieczniejszą, rozrzuca się słomę na lodzie.“

Również Virgiliusz i Owidyusz powtarzają toż samo o zimnach w krajach naddunajskich. Pierwszy opowiada, że po Dunaju przechodzą liczne wozy, a mieszkańcy tych stron nieszczęśliwych ukrywają się w jaskiniach, owinięci w skóry zwierzęce. Myślałbyś, że poeta opisuje ci sceny z epoki czwartorzędowej!

Może jeszcze dokładniej wyraża się Owidyusz, który spędził w tych krajach wiele lat swego życia. Posłuchajmy przeto, co on o tem mówi: „Dunaj, ta rzeka tak szeroka, która się kończy obszernem morzem, zamarza i twardnieje tak, iż ukrywa swe ujście do Pons-Euxinus. Tam gdzie pływały statki, pewną chodzi się stopą; ścięte od mrozu fale odzywają się echem pod nogami koni, a woły Sarmatów po nowych tych mostach ciągną ciężkie wozy. Widziałem nadto, w co nawet wierzyć się nie chce, choć opowiadanie moje zasługuje na wszelką wiarę, gdyż nic mi nie zależy na ukrywaniu prawdy,—widziałem, jak lód pokrywał cały obszar morza Pons-Euxinus. Ale nie dość powiedzieć, żem widział, jam chodził nawet po tych zmarzniętych wodach. Wino zamarza tu w twardą masę; w kawałkach dają je do picia.“ A że boi się posądzenia o przesadę poetycką, powołuje się na świadectwo dwóch dawnych rządców Mezyi, którzy sami stwierdzić mogli te fakta.

Łatwo zrozumieć, dla czego Owidyusz się tak zastrzegał. Pisarz, któryby dziś opowiadał, że morze Czarne zostało całe pokryte lodem, narażałby się na to, żeby mu nie uwierzono.

Sama nawet Italia doświadczała po części chłodów, jakie panowały na północy. Wirgiliusz opowiada o nagromadzonych wielkich śniegach, o rzekach, pokrytych lodem, o smutnej zimie, która roztrzaskuje kamienie i wstrzymuje bieg rzeki, a to wszystko w najcieplejszych okolicach Italii, pod murami Tarentu. Dokładniejszy jeszcze od Wirgiliusza, Horacy, przedstawia nam Soraktę, górę w pobliżu Rzymu będącą, „ubieloną gęstymi śniegami,“ rzeki „lodami skute i bieg swój zawieszające,“ samą nawet kampanię rzymską pokrytą śniegiem. Dziś śniegi nie pokrywają Sorakty, a na kampanii rzymskiej śnieg nigdy nie leży.

Przez cztery czy pięć wieków następnych różni pisarze nie przestają zaznaczać surowości klimatu w krajach, na północ od

Italii położonych. Zadługo byłoby przytaczać ich świadectwa. Z tych, którycheśmy przytoczyli, mamy, zdaje się, prawo wnioskować, że klimat nasz widocznie złagodniał od początku czasów historycznych. Jest to zdanie z naciskiem wypowiedziane przez człowieka, który to zagadnienie badał szczegółowo. „Jeśli był kiedyś w dziejach fakt udowodniony, powiada Fuster, to jest nim nadzwyczajna surowość klimatu starożytnej Gallii. Wszystkie świadectwa, wszystkie opinie, wszystkie okoliczności jednogłośnie świadczą o wielkiej surowości zimy, o nadzwyczajnej obfitości deszczów i gwałtowności burz atmosferycznych. Próżno się zżymać przeciw takiemu świadectwu, przeciwstawiając mu pojęcia błędne lub przesądy na niczem nie oparte; prędzej czy później świadectwo takie, jako prawda, zwycięstwo odniesie“ [1]).

Świadectwo historyi potwierdza geologia i archelogia. Uczone badania Michała Rossi'ego nad Tybrem, studya Belgrand'a nad Sekwaną, Mercey'a nad Sommą i Rosemont'a nad Rodanem udowodniły, że przed dwoma tysiącami lat rzeki te miały inny niż dziś kierunek, a nadewszystko, że toczyły daleko obfitsze wody.

Toż samo się działo z Dunajem, Renem i innemi rzekami środkowej Europy. Algier był również daleko wilgotniejszy niż za naszych czasów i dzięki tej wilgoci swego klimatu posiadał bujną roślinność, która dziś prawie całkiem zginęła.

Azya i północna Ameryka miały również przed piętnastu lub dwudziestu wiekami klimat zimniejszy i bardziej wilgotny. Wszystko dowodzi, iż rzeki były tam obfitsze, poziom jezior wyższy, roślinność bogatsza i rozmaitsza.

Zmiana ta klimatyczna, właściwa całej północnej półkuli ziemi, zależy, naszem zdaniem, od pewnego zjawiska astronomicznego, które dotychczas nie dość zwracało na się uwagę, to jest od zmiany perihelii ziemskiej czyli stanowiska ziemi względem słońca; innemi słowy, zmiana owa klimatyczna zależy od tego, że lato na naszej półkuli jest w rzeczywistości o jakie ośm dni dłuższe od naszej zimy. Rozumie się, że podobna różnica, ponawiając się corocznie, sprowadza wreszcie widoczne podwyższenie temperatury.

Przeciwnie zaś przed dziesięcioma tysiącami lat, zima właśnie była porą roku najdłuższą, trwanie bowiem całego cyklu wynosi dwadzieścia jeden tysięcy lat. Rzecz naturalna, że w owej epoce i podczas kilku tysięcy lat następnych, zimna były silniejsze, przynajmniej w czasie zimy, a także i wody obfitsze, aniżeli w dzisiejszych czasach; albowiem wówczas letnie upały skutkiem przybliżenia się ziemi do słońca bardzo silne, musiały topić śniegi, nagromadzone w porze zimowej i sprowadzić gwałtowniejsze parowanie.

Ale nie tu miejsce na długie tego rodzaju wywody. Wystarczy nam tu wykazać, że od dwudziestu wieków w klimacie naszych krajów zaszły znaczne zmiany. Jeśli wówczas obfitość wód i tęgość mrozów nie były tak wielkie, jak miały być w epoce czwartorzędowej, to w każdym razie bardzo mało się od nich różniły, i jesteśmy przekonani, że geologowie tej czwartorzędowej epoce przypisują wiele zjawisk takich, jakie w rzeczywistości spełniły się

---

[1]) *Fuster.* Des chengements dans le climat de la France, 1845.

już w pełnym biegu czasów historycznych. W każdym razie, skoro się zważy, w jak krótkim czasie dokonały się te zmiany klimatyczne, można śmiało sobie powiedzieć, że aby otrzymać o jeden stopień większą surowość klimatu, nie potrzeba bynajmniej sięgać zbyt daleko w mrok czasów przedhistorycznych. Chronologia tradycyjna z pewnością przedstawia nam po temu granice więcej aniżeli dostateczne.

IV. Dawność człowieka wobec zmian zaszłych w królestwie zwierząt. — Jako dowód rozstrzygający na korzyść wysokiej dawności człowieka uważają niekiedy fakt zaprzeczyć się dziś nie dający, że w krajach zachodniej Europy człowiek żył razem z pewnemi zwierzętami, które jak np. słoń lub nosorożec, dziś już nie istnieją. Fakt ten dowodzi, co chętnie przyznajemy, że istnienie człowieka sięga czasów geologicznych, a co najmniej epoki czwartorzędowej, gdyż powszechnie zgadzają się na to, że ta epoka trwała aż do zaniku ostatnich tych zwierząt; ale fakt rzeczony bynajmniej nie dowodzi tego, aby kwoli niego należało się wyrzec chronologii tradycyjnej. By się o tem przekonać, dość rzucić okiem naprzód na zwierzęta zaginione w epoce czwartorzędowej, następnie na gatunki, jakie od początku czasów historycznych to jest od dwudziestu mniej więcej wieków znikły z przed oczu człowieka.

Następnie zaś są gatunki zwierząt, które współistniejąc niegdyś z człowiekiem, uchodzą dziś za zaginione: mamut *(Elephas primigenius)*, nosorożec włochaty *(Rh. tichorhinus)*, niedźwiedź wielki albo jaskiniowy *(Ursus spelaeus)*, lew jaskiniowy *(felis spelaea)*, jeleń olbrzymi *(cervus megaceros)*, hyena jaskiniowa *(hyena spelaea)* i renifer *(cervus tarandus)*. Powiedzmy o każdym z nich słówko ze stanowiska ich dawności.

Najbardziej zastanawiającem jest może współistnienie w zachodniej Europie razem z człowiekiem słonia, gdyż zwierzę to nie istnieje już nigdzie w Europie. Nadto, cały organizm jego zdaje się być przeznaczonym dla krajów ciepłych, gdy tymczasem, jakeśmy wyżej powiedzieli, epoka czwartorzędowa była zimniejsza, aniżeli nasza epoka.

Ustąpi wszakże wszelkie zdziwienie, skoro się dowiemy, że słoń czwartorzędowy jest to mamut *(El. primigenius)*, i że znaleziono go w lodach Syberyi przyodzianego długą grzywą i gęstą wełną. Dzięki temu opiekuńczemu pokryciu mógł on bezkarnie znosić silne mrozy, a istnienie jego w epoce czwartorzędowej nietylko nie stanowi zarzutu przeciw naszym poglądom na temperaturę czasów przedhistorycznych, lecz przeciwnie nawet je potwierdza.

Czas zaniku tego gatunku zwierząt trudno na pewno oznaczyć, zważywszy, że historya najzupełniej milczy o tym przedmiocie. Stary kronikarz, Parthenopex de Blois, wymienia wprawdzie słonia pomiędzy zwierzętami, przebywającemi niegdyś w lasach naszych, ale świadectwu jego nie można przypisywać historycznego znaczenia. Wszelako to bezwzględne na tym punkcie milczenie historyi bynajmniej nie dowodzi, aby słoń sięgał bardzo odległej starożytności. Nie trzeba zapominać, że historya zaczyna mówić o krajach zachodniej Europy dopiero od dwudziestu mniej więcej wieków; nadto początkowo rzuca ona pewne światło tylko na południową

część dzielnic gallijskich. Na sto lat przed Cezarem mógł słoń przebywać na bagnistych północnych równinach, a przecież pamięć o nim mogła się nie przechować.

W braku dokładniejszych danych trzeba zapytać geologii i archeologii o odnośne wskazówki. Otóż, nauki te ukazują nam w wielu wykopaliskach szczątki słonia obok szczątków gatunków dziś jeszcze żyjących, albo też obok wyrobów bardzo udoskonalonego przemysłu. Tak naprzykład, w jaskini Nerona (Ardéche) znaleziono obok kości słonia szczątki konia, skalnego kozła, hyeny, wilka, sarny, jelenia, wołu a nawet szczątki psa, którego wprowadzenie do zachodniej Europy zdaje się być niedawnem. Tak samo znaleziono również w wielu napływowych osadach, w nowszych namuliskach, zwłaszcza w Anglii w formacyi torfowej zwierzęta, należące przeważnie do fauny historycznej [1]).

Podobnież odkrycie mamuta syberyjskigo, tak doskonale zachowanego, że psy mogły się żywić jego mięsem, nie dowodzi również wysokiej jego starożytności. Chętnie też się zgadzam na uwagę, którą czyni autor artykułu „Elephant“ w *Dictionnaire d'histoire naturelle* Orbigny'ego: „Co pewna, to, że nikt mi nie wytłómaczy, jak można w r. 1836 żywić psy mięsem zwierzęcia, zabitego przed epoką czasów historycznych; a jeśliby było potrzeba podać powody mego niedowierzania, nie brakłoby mi takowych z pewnością.“

Tem łatwiej zaś możemy zaliczać ów gatunek słonia do zwierząt, które przebywały na naszych równinach i górskich dolinach w wiekach bezpośrednio poprzedzających erę chrześcijańską, że olbrzymi ten gróboskórzec zajmował wówczas inne także kraje, w których również zaginął. Był naprzykład wówczas bardzo rozpowszechniony w północnej Afryce, gdzie Kartagińczycy spożytkowywali go w wojnach. Dawniej jeszcze znajdujemy go także w okolicach Niniwy. Był on tam nawet tak rozpowszechniony, że król egipski, Thotmes III, złowił aż sto dwadzieścia sztuk jego na jednem tylko polowaniu. A jednak historya, tak ścisła przecież względem tych krajów, przemilczała również i o tym fakcie, którego poznanie zawdzięczamy napisom hieroglificznym.

Cośmy powiedzieli o słoniu odnosi się również do nosorożca, zwykłego jego towarzysza w epoce czwartorzędowej; i to zwierzę również znaleziono w lodach Syberyi z mięsem, ze skórą i z sierścią, która je broniła od zimna. Angielski pisarz, Brodie, robi słuszną uwagę, że może niema jeszcze trzech tysięcy lat, jak tuziemcy uganiali się za nosorożcem, tak samo jak za mamutem na błotnistych równinach Gallii.

Jednakże, według wszelkich danych, oba te gatunki zwierząt są najdawniejsze z tych wszystkich, jakie istniały razem z człowiekiem. Myślano czas jakiś, że poprzedził je niedźwiedź wielki czyli niedźwiedź jaskiniowy; atoli, prócz tego, że gatunek ten nie zawsze jest bardzo odmienny od pewnych okazów, należących do dzisiejszych gatunków, mamy dziś nadto wszelkie prawo przypuszczać, że gatunek tego niedźwiedzia przetrwał aż do najbliższej nam epoki. Na różnych miejscach znaleziono szczątki jego obok szczątków zwierząt dzisiejszych, nawet obok naszych zwierząt domowych. Może do tej epoki

[1]) *Lyell.* Principes de géologie, t. I, str. 710.

należałoby odnieść pewne niedźwiedzie, odznaczające się postawą, jaką znajdujemy zaznaczoną w niektórych pomnikach średniowiecznych.

Lew jest również jednem ze zwierząt, jakie Parthenopex de Blois zalicza do zwierząt, goszczących w lasach gallijskich. Pieśń Rolanda umieszcza go również w lasach Ardenneńskich. Wszystko co wiemy o lwie z innych, niż z powyższych źródeł, pozbawionych niestety powagi, sprowadza się do tego, że lew rzeczony był niegdyś daleko bardziej rozpowszechniony, aniżeli za dni naszych. Greccy pisarze powiadają, że przebywał on w górach Tracyi, Macedonii i Tessalii. Obfitowała weń Afryka, gdzie łowili go rzymianie w celu wystawiania go setkami po cyrkach przed oczyma pospólstwa. Zdaje się, że nic nie przeszkadzało temu zwierzęciu w ewej epoce czasu wybrać sobie na mieszkanie pewne bezludne okolice Gallii, gdzie nie potrzebował nawet, tak jak w Afryce, obawiać się napadu ze strony najniebezpieczniejszego swego wroga — człowieka.

Jeleń wielki, czyli o rogach olbrzymich, jest również jednym z tych gatunków, które zaginęły, lecz których wytępienie wcale nie zdaje się być bardzo dawnem. Mówiono o tem zwierzęciu, że było ono przedstawiane na pomnikach i bardzo poszukiwane przez rzymian, którzy je sprowadzali z Brytanii. Nie wiemy, na jakich danych opiera się to twierdzenie, ale niema w niem nic nieprawdopodobnego. Szczątki takiego wielkiego jelenia znaleziono w torfowiskach tak świeżej formacyi, że naturaliści najbardziej nawet usposobieni do robienia starymi gatunków zwanych czwartorzędowymi przyznają, iż trzeba w tym wypadku uczynić wyjątek.

Hyena *jaskiniowa* nie zasługuje tu na naszą uwagę, gdyż najprawdopodobniej nie należy ona wcale do gatunków zaginionych. Powiadają Chantre i Lartet, że ta hyena jaskiniowa miesza się z hyeną *prążkowatą*, i że nie powinno nas to dziwić, iż znajdujemy ją w Gallii, w klimacie stosunkowo chłodnym, gdyż sfera mieszkania jej jest bardzo rozległa, a miejscami, naprzykład w górach Altajskich, znosi ona bardzo nizką temperaturę. Nie chłody to prawdopodobnie, lecz polowanie na nią ze strony człowieka musiało ją wygnać z Europy zachodniej. Wygaśnięcie tego gatunku uważają skądinąd za stosonkowo niezbyt dawne.

Pozostaje renifer. Ale nie idzie nam tu o gatunek wygasły, lecz poprostu — przesiedlony. Renifer żyje do dziś dnia w krajach dalekiej północy u Lapończyków i Samojedów. Na to wszyscy się zgadzają: bardziej spornem zaś jest pytanie, kiedy ostatecznie znikł ten gatunek w Europie zachodniej. Zdaje nam się, że łatwo możnaby się porozumieć co do tego pytania, gdyby się można uwolnić na chwilę od tego przesądu, że renifer jest wyłącznie gatunkiem czwartorzędowym i że epoka czwartorzędowa skończyła się dawno przed erą historyczną. I rzeczywiście, cóż jaśniejszego nad opis tego zwierzęcia, zostawiony nam przez Cezara! „Znajduje się, powiada on, (w lesie Herceńskim) wół o kształtach jakoby jelenia, który w środku czoła pomiędzy uszami ma jeden róg, wyższy i szerszy od tych, jakie znamy, a górne jego kończyny rozdzielają się na długie gałęzie podobne do piędzi ręki ludzkiej. Samiec i samica są jednego typu, u obu forma i rozłupanie rogów są jednakowe.“ (*De Bello gal'*. VI, 26).

Jak Geoffroy Saint-Hilaire, tak samo i my uważamy, że opis ten „nawet w swych omyłkach nosi na sobie cechę głębokich i osobistych spostrzeżeń.“ W istocie bowiem, renifer jest jedynem zwierzęciem z rodzaju jeleni, którego samica zarówno jak samiec są uzbrojone w rogi, jedynem zwierzęciem, które szerokością swego czoła robi na nas wrażenie wołu, — jedynem wreszcie zwierzęciem, którego rogi są zakończone długiemi spłaszczonemi rozgałęzieniami. Jest wprawdzie w opisie Cezara pewna niedokładność, dowodząca powierzchowności spostrzeżeń, a mianowicie rogi renifera nie wychodzą ze środka, lecz z obu boków głowy. Widać jednak, że omylił się w tym mniej uważny badacz. W skutek rozłożystej pozycyi rogów, a zwłaszcza dzięki temu, że główna gałęź rogów u pewnych okazów występuje nieco naprzód, możnaby rzeczywiście niekiedy powiedzieć, że te rogi wychodzą ze środkowej części czoła.

Zresztą, zdaje się, że Cezar na innem miejscu tego samego dzieła (VI, 21) wyraźnie mówi o reniferze; Germanie, powiada on, noszą małe płaszcze ze skóry reniferów. Takie jest przynajmniej najprawdziwsze tłómaczenie wyrazów: *parvis rhenonum tegumentis utuntur*, które trudno racyonalnie przetłómaczyć inaczej.

A zatem, zdaniem Buffon'a, Cuvier'a, Pawła Gervais'a, i rzec można wszystkich naturalistów, nie stojących pod wpływem przesądów nowej szkoły archeologicznej, renifera nie można zaliczać do rzędu gatunków zwierzęcych, zaginionych w czasach przedhistorycznych. Takich zaginionych gatunków renifera, jeśli weźmiemy w rachubę tylko fakta stwierdzone, naliczyć można z pół tuzina. Ale przypuśćmy, że ilość takich gatunków będzie dwa—trzy razy większa, to cóż to znaczy wobec czterdziestu lub pięćdziesięciu gatunków ssawców i ptaków, jakie o ile wiemy, zaginęły [1]). Gdybyśmy chcieli zachować należny stosunek w rachunku, zginęłoby w epoce przedhistorycznej nie dziesięć lub piętnaście, lecz conajmniej z jakie sto gatunków, albowiem, licząc podług zwykłej chronologii, epoka przedhistoryczna powinnaby trwać prawie trzy razy dłużej, niż epoka historyczna. Nadto trzeba jeszcze dodać, że początkowo zanik gatunków musiał następować daleko prędzej, aniżeli w dzisiejszych czasach, albowiem pewne gatunki bywały do pewnego stopnia bezbronne wobec pierwszych posiadaczy ziemi.

Co się dziać musiało w owych początkowych czasach można mieć wyobrażenie z jednego z najciekawszych wypadków, jaki się wydarzył przed dwustu prawie laty, a jaki pozwolimy sobie tu przytoczyć.

Pod koniec siedmnastego wieku pewien francuski podróżnik, Leguat, skutkiem odwołania edyktu Nantejskiego osiedlił się z pewną ilością swych protestanckich współwierców na wysepce Rodriguez, położonej wśród oceanu Indyjskiego na wschód od wyspy św. Maurycego.

Korzystając ze swego pobytu na tej wyspie, ogłosił on w 1708 roku opis zwierząt i roślin, jakie tam spotkał. Były tam obok wspaniałej roślinności liczne gatunki ptaków, między innemi czerwonaki, dzikie ptaki, kanarki, kokoszki wodne, bąki, kosy, rogate

[1]) *Pazzy.* La terre et le récit biblique, str. 414.

chróściele, drozdy, papugi rozmaitych odcieni. Otóż w miejsce tego wszystkiego żeglarze, którzy pod koniec zeszłego wieku zwiedzili wyspę Rodriguez, znaleźli tylko nędzną faunę i florę. W skutek tego podano w podejrzenie prawdomówność Leguat'a. Szczęściem dla jego pamięci, w ostatnich czasach zwiedzili tę wyspę naturaliści i przywieźli ze sobą mnóstwo kości, zagrzebanych pod zwierzchnią warstwą gruntu. Oddane w ręce Alfonsa Milne-Edwards'a, kości te, wysuszone, odzyskały życie. Uczony naturalista odnalazł w nich część ptaków, opisanych przez Leguat'a, i oddał cześć dokładności opisu francuskiego podróżnika.

Ornitologiczna fauna wyspy Rodrigueza, zdaje się, zaginęła w połowie zeszłego wieku. Istniała ona jeszcze w r. 1730, jak świadczy sprawozdanie świeżo odnalezione we francuskiem ministeryum marynarki. W trzydzieści lat później fauna ta kłoniła się już ku upadkowi, gdyż żeglarz pewien, który zwiedził tę wyspę w 1760 roku, powiada, że pewien gatunek ptaków *(Solitaire)*, opisany przez Leguat'a, stał się tam nadzwyczaj rzadkim. A zatem, zanik królestwa ptaków na wyspie Rodrigueza bez obawy odnieść można do połowy lub do końca zeszłego wieku.

Oto mamy całą faunę, zanikającą raptownie, skoro tylko zbliżył się do niej człowiek najstraszniejszy nieprzyjaciel zwierząt. Ileż to razy fakt ten musiał się powtórzyć w owych dawnych epokach, kiedy nigdy nie było historyka, coby zaznaczył go w swoich rocznikach! Nie trzeba zapominać, że historya bynajmniej nie jest już zamknięta, nawet odnośnie do czasów, które obejmuje. Pisarze starożytności klasycznej, aż do Cezara przynajmniej, nie znali wnętrza krajów zachodnio-europejskich. Jak wyznaje Polybiusz, była to dla nich *terra incognita*, jak dla nas np. dzisiejsza Afryka. Byłoby to wielkim błędem chcieć przy pomocy samych tylko tych świadectw opisać faunę owych czasów. Doświadczył tego na Alzacyi Karol Gérard w poważnem dziele swojem *Faune historique*. Wymienia on pomiędzy gośćmi alzackich lasów w epoce rzymskiej niedźwiedzie, żubry, konie dzikie, kozły skalne i dzikie kozy, zwierzęta ostrowidze, daniele, jelenie, łosie; — tyle najrozmaitszych i znacznych zwierząt, o których jednak sam Cezar ani jednem słowem nie wspomina.

Ze swej strony geologia i archeologia odsłoniły nam fakta najbardziej zdumiewające, o których najzupełniej przemilczała historya, chociaż należały one do jej zakresu. Czyż po tem wszystkiem nie byłoby zbytnią śmiałością używać milczenia historyi za dowód, że to albo owo zwierzę zupełnie zaginęło przed dwudziestu wiekami, czyli zanim historya mówić zaczęła? Jeśli podróżnik Leguat zaniechał nam mówić o ciekawych gatunkach ptaków, jakie aż do ośmnastego wieku ożywiały krajobrazy wyspy Rodrygeza, jeśli Albert Wielki nie wspomina wyraźnie, że za jego czasów łowiono wieloryby na wodach La Manche, jeśli naturalista Steller nie zostawił nam opisu pewnych gatunków wieloryba, zaginionych około r. 1760, czyż dla tego nie mamy wierzyć w niedawne istnienie tych różnych zwierząt, a za dni naszych wykopane ich kości mamyż odnosić do zwierząt kopalnych epoki czwartorzędowej. Wszak te gatunki przypadkowym tylko okolicznościom zawdzięczają, że zostały poznane, a jest jeszcze z pewnością dużo innych, które nie zostały

odnalezione i poznane. Jakiem więc prawem wyznaczać będziemy tym ostatnim gatunkom pewną określoną datę po za obrębem czasów historycznych, skoro niepewnością trąci wszystko, co się do ich wieku odnosi?

Z tego więc wszystkiego wnioskujemy: 1) że zwierzęta, uważane za przedhistoryczne i czwartorzędowe, doskonale żyć mogły za czasów historycznych w jakichś okolicach, oddalonych od zachodnich krańców Europy; 2) że ilość tych zwierząt jest w rzeczywistości bardzo ograniczona i daleko niższa od ilości tych gatunków, które znikły z przed naszych oczu w ciągu dwóch ostatnich tysięcy lat. Nie tylko więc argument, na który się powołują pewni uczeni, nie dowodzi wysokiej dawności człowieka, ale przeciwnie, dąży on do potwierdzenia względnie niedawnego jego początku.

VI. **Dawność człowieka wobec postępów jego przemysłu.** — Inny znów dowód, jaki przytaczają na poparcie wysokiej starożytności rodu ludzkiego, jest następujący:

Archeologia nas uczy, że człowiek wznosił się stopniowo od barbarzyństwa do cywilizacyi, że przechodził szereg okresów przemysłowych, coraz doskonalszych, że zmieniały się jego narzędzia, udoskonalając się bezustannie; początkowo wyłącznie używany kamień ustępuje miejsca bronzowi, a ten ostatni — żelazu. I nie na tem koniec. Sam nawet potrójny wiek kamienia, bronzu i żelaza dzieli się, powiadają, na pewną ilość podokresów, z których wszystkie lub prawie wszystkie są przedhistoryczne i zaznaczone pewnym postępem przemysłu. Sam tylko wiek kamienia zawierać ma takich podokresów aż siedm, z których dwa pierwsze mają należyć do epoki geologicznej, zwanej trzeciorzędową, następne — do epoki czwartorzędowej, a ostatni do początków epoki obecnej. Następnie iść mają dwa okresy wieku żelaza, po których dopiero miałaby się otworzyć epoka rzymska, we właściwem słowa znaczeniu — historyczna.

Następująca tablica da nam pojęcie o tem mniemanem następstwie epok. Każdy okres oznacza się tu główną miejscowością, która go reprezentuje.

Czasy przedhistoryczne
(podług Mortillet'a).

Epoki geologiczne	Wieki	Okresy
Trzeciorzędowa	Eolityczny czyli kamienia łupanego	Thenayski (Loir-et-Cher) Ottajski (Portugalski)
Czwartorzędowa	Poleolityczny czyli kamienia obrabianego	Szelleński (Seine-et-Marne) Mustierski (Dordogne) Solutreński (Saône-et-Loire) Magdaleński (Dordogne)
Obecna	Neolityczny, czyli kamienia gładzonego	Robenhauseński (Szwajcarya)
	Bronzowy . .	Morżyjski (Szwajcarya) Larnodyjski (Jura)
	Żelazny . . .	Hallstadteński (Austrya) Marneński (Fracya)

Gdyby rzeczy szły takim porządkiem, jak chce Mortillet, trzebaby stanąć po jego stronie i cofnąć wstecz granice chronologii ludzkiej; wpierw jednakże trzeba poddać próbie klasyfikacyę, którą nam chce narzucić.

Naprzód tedy znieść trzeba dwa okresy, odpowiadające epoce trzeciorzędowej, albowiem większość uczonych, nawet tych, którym najwięcej na sercu leżało podać w wątpliwość chronologię tradycyjną, uznała, że krzemienie tak zwane obrabiane, na których się wspiera teorya o „Człowieku trzeciorzędowym," (ob. ten art.), były albo naturalne albo wszelkiej autentyczności pozbawione. Już to samo sprowadza przynajmniej do połowy a może nawet do dziewięciu dziesiątych nadmierną długość chronologii przedhistorycznej, gdyż oba te okresy trzęciorzędowe przedstawiają czas stosunkowo bardzo znaczny, pod względem geologicznym odpowiadający dwom epokom: miocenowej i pliocenowej. Ustaje zaś wszelka poważna trudność z chwilą, skoro przyznamy, że ukazanie się człowieka należy do epoki czwartorzędowej.

Atoli, gdyby cztery okresy przemysłowe, które według Mortillet'a przedstawiają epokę czwartorzędową, w rzeczywistości następowały po sobie, gdyby zwłaszcza miały one tę doniosłość, jaką im przypisywano, to nie łatwo byłoby je wtłoczyć w ramy dawnej chronologii; ale szczęściem, następstwo to jest więcej niż wątpliwe, nawet odnośnie do jednej tylko określonej jakiejś miejscowości. Tem mniej zaś można je rozciągać do zachodniej Europy, albo do całego europejskiego kontynentu. Gdyby to kolejne po sobie następstwo epok przemysłowych było rzeczywiste, natenczas powinnyby się odnaleść poukładane jedne nad drugimi cztery rodzaje przemysłu: szelleński, mustierski, solutreński i magdaleński; tymczasem nigdzie nie zrobiono podobnego odkrycia. Wprawdzie w paru rzadkich miejscowościach stwierdzono podobną superpozycyę dwóch z wymienionych przemysłów; w wielu bardzo miejscach spotkano okazy każdego z tych czterechrodzajów przemysłu oddzielnie, ale stąd bynajmniej nie wynika, żeby wszystkie te cztery rodzaje przemysłu kolejno następowały po sobie. W jednej i tej samej epoce czasu można było a nawet musiano robić krzemieniem na rozmaity sposób: tu odcinać blachy, tam obrabiać strzały, indziej przygotowywać siekierki. Dziś różne widzimy sprzęty względnie do miejsc i do zamożności mieszkańców, chociaż ułatwione komunikacye zaprowadzają we wszystkiem jednostajność. Tem bardziej musiało to być w epoce barbarzyńskiej. Taką czyni o tem uwagę zasłużony archeolog Rioult de Neuville: „Jest-to do pewnego stopnia naturalną cechą stanu dzikiego, że ludzie, żyjący tylko z myślistwa i rybołóstwa, grupują się w małe koczownicze plemiona, przedstawiające głębokie i niczem nie zatarte między sobą różnice, i pomimo ciągłego ze sobą przestawania, nie przejmujące zwyczajów i sposobów postępowania od swych sąsiadów" [1]). Spostrzeżenie to potwierdza O. Petitot, który długi czas przebywał pomiędzy dzikimi północnej Ameryki, i który powiada, że u plemion pogranicznych bywają w użyciu i w ciągłym obrocie przedmioty bardzo różne pod względem formy i pod względem delikatności wyrobu" [2]).

---

[1]) Materiaux, rok 1877, str. 126. [2]) Materiaux, 1874, str. 402.

Wolno więc nie liczyć się z podziałami, ustanowionymi przez Mortillet'a dla wieku paleolitycznego czyli kamienia obrabianego. Podziały te nietylko że polegają na danych zupełnie niedostatecznych, lecz nadto mają przeciw sobie fakta superpozycyi stratygraficznych, liczniejszych może niż te, na których się same te podziały opierają. Bardzo często w jednym i tym samym pokładzie widzimy pomieszane różne typy przemysłu. Jeśli się czasem zdarzają poukładane jedne nad drugimi, to w porządku przeciwnym temu, jakiego wymaga teorya Mortillet'a. Tak np., żeby dać jeden z najświeższych przykładów, Albert Gaudry znalazł w jaskini Montgaudier (Charente) przemysł okresu magdaleńskiego obok zwierząt czwartorzędowych, uważanych za najdawniejsze (nosorożec, lew, niedźwiedź jaskiniowy) i poukładanych na faunie z pozoru mniej starożytnej, w której przeważały: renifer, żubr i koń.

A zatem sześć pierwszych okresów wieku kamienia, jeśli mamy iść za świadectwem faktów, powinno się złączyć w jeden tylko okres. A może siódmy okres, zwany neolitycznym czyli wiekiem kamienia gładzonego, ma więcej prawa do zajęcia samodzielnego stanowiska w szeregu czasów przedhistorycznych? Wolno nam o tem powątpiewać.

Przyznajemy wszakże, iż okres ten jest bardzo różny od okresów poprzedzających t. j. od epoki paleolitycznej czyli czwartorzędowej. Posiada on własną faunę, która po wygaśnięciu gatunków kopalnych miesza się prawie z fauną dzisiejszą. Co więcej, okres ten posiada swój własny przemysł, swe strzały odrębne, swe siekierki gładzone, swe pomniki megalityczne i swe budowle nawodne. Ale temi właśnie cechami łączy się on z okresem następnym czyli z wiekiem bronzu. W miarę przybywania nowych odkryć archeologicznych stwierdza się coraz bardziej, iż dwa te wieki w rzeczywistości stanowią wiek jeden, wiek bronzu, gdyż bronz spotyka się ustawicznie w pomnikach, uważanych za najbardziej znamienne pomniki wieku kamienia gładzonego, jak. np. w kurhanach. (Ob. art. *Bronz*).

Nie więcej też są uzasadnione podokresy, jakie wprowadzić chciano do wieku bronzu i żelaza (ob. te art.). Słowem, trzeba powrócić do działów, jakie od początków nauk przedhistorycznych ustanowili archeologowie duńscy, to jest do trzech wieków lub trzech epok: kamienia, bronzu i żelaza. Nadto, powyższy ten podział czasów przedhistorycznych ograniczyć trzeba do krajów Europy zachodniej, wszystko bowiem dowodzi, że Azya i Afryka nie przechodziły tych okresów przemysłu. Tam używanie żelaza sięga bardzo odległej starożytności, i zdaje się poprzedzać wszelkie inne metale. To właśnie zdaje się być a priori rzeczą najprawdopodobniejszą, jak nas zapewniają fachowi metalurgiści, gdyż wydobywanie żelaza było rzeczą łatwiejszą, aniżeli wydobywanie bronzu, a wyrabianie tego ostatniego wymagało, zdaje się, koniecznie użycia narzędzi żelaznych. „Trzebaby stanąć w rażącej sprzeczności ze wszystkiemi naszemi technicznemi wiadomościami, powiada duński pułkownik Tscherning na kongresie przedstawicieli archeologii przedhistorycznej w Kopenhadze, aby przypuścić, że przedmioty z bronzu wyrabiano narzędziami z bronzu."

Podobnąż myśl wypowiedział jeden z pierwszych metalurgi-

stów naszych czasów, John Percy: „Pierwotny sposób wydobywania wprost z rudy żelaznej dobrego i do kucia zdatnego żelaza dziś jeszcze bywa w użyciu w Indyach i w Afryce, a wymaga daleko mniej zręczności, aniżeli fabrykacya bronzu. Przygotowywanie mieszaniny bronzu przypuszcza uprzednią znajomość miedzi, topienia cyny, oraz sztuki odlewniczej. Ze stanowiska metalurgicznego powinnoby się rozumnie przypuszczać, że to, co nazywają wiekiem żelaza, poprzedzało wiek bronzu. Archeologowie, którzy bronią przeciwnego zdania, powinniby nato zwrócić uwagę, iż żelazo z natury swej nie może się tak długo jak miedź przechowywać w ziemi.“

A zatem wiek bronzu na Wschodzie, tam gdzie człowiek ujrzał światło dzienne, jest więcej niż wątpliwy. Toż samo powiedzieć można o wieku kamienia. Prawda, że tu i owdzie znaleziono narzędzia kamienne, ale nic nie dowodzi, żeby one nie pochodziły z epoki dzisiejszej, zważywszy, że dziś jeszcze kamień bywa w użyciu [1]).

Sama tylko stratygrafia mogłaby nam dać dowody istnienia wieku kamienia na Zachodzie, okazując nam przemysł kamienny, położony pod okazami przemysłu naturalnego. Tymczasem czegoś podobnego nigdzie nie stwierdzono. Niektóre tej natury przez nas posiadane szczegóły idą raczej na przekór teoryi trzech wieków. Schlieman, naprzykład, wskazał nam w Hissarliku w Azyi Mniejszej na domniemanem miejscu dawnej Troi okazy różnych cywilizacyi, poukładane jedne nad drugimi; cywilizacye te wykazują powolny ale stanowczy upadek, co jest przeciwne systemowi ewolucyonistowskiemu. Najdawniejszy pokład zamykał metal, jak również naczynia gliniane o formach prawdziwie wytwornych.

Na Zachodzie było bez wątpienia inaczej. Tam, ogółem biorąc, przemysł postępował drogą udoskonalenia. Kamień wyprzedził tam epokę bronzu, a ta ostatnia — epokę żelaza. Podług tego, co się wyżej rzekło, trudno byłoby pojąć wcześniejsze zjawienie się w Europie bronzu niż żelaza, gdyby metal ten był przyrządzany na miejscu; ale w początkach nie przygotowywano go na miejscu; wszystko dowodzi, że został on wprowadzony do krajów zachodniej Europy przez jakiś lud oddawna cywilizowany, bardzo być może — przez Fenicyan. A zatem, w odkryciu bronzu ani trudów ani zasług nie ponieśli praojcowie nasi.

Z chwilą, kiedy się znajdziemy wobec trzech tylko wieków: kamienia, bronzu i żelaza, łatwo przyjdzie nam się zgodzić na chronologię tradycyjną. Wiek żelaza nie zawiera w sobie nic przedhistorycznego. Można go postawić razem z czasem najścia na krańce Europy zachodniej owych przybyszów, właściwie zwanych Gallami, którzy około czwartego wieku przed Chr. przekroczyli Ren i Alpy i osiedli na wschód od dzisiejszej Francyi, odepchnąwszy albo pochłonąwszy pierwotnych tubylców, zwanych właściwie Celtami. Gallowie powznosili tam owe grobowce, w których znajdujemy wyroby ich względnie udoskonalonego przymysłu. Do tej samej epoki czasu, albo conajwyżej do V lub VI wieku przed Chr. należy, zdaniem najpoważniejszych archeologów, sławne cmentarzysko w Hallstadt (Austrya), które znamionuje początki wieku żelaza. Zresztą

[1]) *Hamard.* L'age de la pierre et l'homme primitif.

rzecz bardzo naturalna, że wykopaliska tego wieku są starsze po wschodniej aniżeli po zachodniej stronie Renu, gdyż tłumy przybyszów do Gallii, które przyniosły ze sobą ten metal, przybyły ze Wschodu.

Nawet wiek samego bronzu nie sięga zbyt daleko w czasy przedhistoryczne, — najwyżej do dziesiątego lub dwunastego wieku przed Chr. Można go brać za jedno z cywilizacyą celtycką, reprezentowaną głównie przez palafity czyli budowle nawodne.

Rzecz oczywista, że w początkach tych czasów, metal, jeśli wogóle był znany, to był jeszcze bardzo rzadki. Można przypuszczać, że Celtowie czyli pierwsi przybysze rasy aryjskiej albo indoeuropejskiej przynieśli ze sobą tylko przemysł, zwany neolitycznym i znamionowany przedewszystkiem przez kamień gładzony; ale stosunki ich z Fenicyanami, którzy opływali brzegi Gallii, a może nawet po przez Gallię dążyli do wysp Kassyteryckich, dostarczyły im bronzu. To też, zdaje się, że metal ten wcześniej się ukazał w miejscowościach nadmorskich i w dolinie Rodanu, aniżeli w innych częściach Gallii; również i samo żelazo daleko wcześniej sprowadzone zostało do wschodniej Gallii, aniżeli do środkowej i zachodniej, gdzie stare celtyckie plemiona długo utrzymywać się mogły ze swymi tradycyjnymi zwyczajami. Na wszystkich tych punktach nieliczne dane historyczne, jakie posiadamy, potwierdza nietylko archeologia, która stawia nam przed oczy dwa różne rodzaje przemysłu: przemysł kurhanów i przemysł grobowców, ale nadto — etnografia, lingwistyka i antropologia, które począwszy od epoki przedhistorycznej ukazują nam w ludności wschodniej i zachodniej Gallii dwa plemiona ściśle między sobą różne, chociaż należące do jednej grupy ludzkiej, t. j. do grupy aryjskiej albo indoeuropejskiej.

Też same nauki ukazują nam w Pirenejskich Baskach resztki ludności, daleko bardziej jeszcze od tamtych plemion pierwotnej, a najpewniej należącej do wieku paleolitycznego, czyli epoki czwartorzędowej, która to ludność zewsząd wypchnięta, została wszędzie zdeptana i pochłonięta bądź przez właściwych Celtów, bądź też później przez Gallów, którzy najprawdopodobniej należeli również do plemienia celtyckiego.

Język baskijski nie ma nic wspólnego z większością języków europejskich, a nazwy, jakiemi się posługuje dla oznaczenia narzędzi robionych dziś z żelaza, każą przypuszczać, że pierwotnie narzędzia te były kamienne.

Mielibyśmy zatem w Baskach przedstawicieli ludności starożytnego wieku kamienia, a wiek ten nie sięgałby nadzwyczaj odległej przeszłości, gdyż dla okolic najechanych przez Celtów, to jest dla większej części dzisiejszej Francyi wiek ten nie byłby wcześniejszy nad dziesiąte lub dwunaste stulecie przed Chrystusem. Na południu, w dawnej Akwitanii, wiek kamienia byłby jeszcze późniejszy, gdyż dawna ludność miała się tam utrzymywać aż do początków ery dzisiejszej. Zapewne, że w skutek zetknięcia z nowymi przybyszami, a więcej jeszcze może przez zetknięcie się z fenickimi żeglarzami ludność ta musiała zmieniać powoli swe narzędzia, ale zmieniała je niezbyt raptownie, gdyż wiadomo, że lud niechętnie wyrzeka się swych zwyczajów, do pewnego stopnia narodo-

wych, zwłaszcza długo przechowuje swe tradycye, jeśli przed zalewem cudzoziemskich zwyczajów chroni go jego odosobnienie.

Te poglądy na względnie niedawną dobę wieku kamienia potwierdza pewna ilość faktów, których poznanie zawdzięczamy historyi lub archeologii.

Nie będziemy tu przypominali, że jeszcze za dni naszych kamień jest w powszechnem użyciu u wielu bardzo ludów więcej lub mniej barbarzyńskich; chcemy się tu bowiem zajmować tylko zachodnią Europą. Otóż, uczeni, najprzychylniej usposobieni dla teoryi oddalania doby zjawienia się człowieka na ziemi, świadczą, że „używanie broni i narzędzi kamiennych u ludów zachodnich trwało aż do najazdu rzymskiego, a może nawet i dłużej.“ [1]).

Żadnej pod tym względem wątpliwości nie pozostawiają starożytni pisarze. Pozwolimy sobie tu przytoczyć niektóre ich świadectwa.

Cezar powiada (VIII, 81), że Gallowie używali kamieni i procy; Pliniusz mówi (II, 43), że północni barbarzyńcy posługiwali się pikami uzbrojonemi w rogi kamienne; Varron świadczy, że do młócenia zboża używano blatu, uzbrojonego w zęby kamienne, jak to się do dziś dnia dzieje w Hiszpanii („De re rustica“ I, 52); Tacyt mówi, że Germanowie zaledwie mieli pojęcie o żelazie („Germania“ 6 i 46), i że Finnowie żyli na ostatnim stopniu zezwierzęcenia, za jedyną broń używając strzał kościanych.

Podobne świadectwa spotykamy u pisarzy mniej starożytnych. Pewna np. epopeja z piątego wieku po Chr. przedstawia dwóch wojowników, walczących z sobą kamiennemi siekierkami. (Ampiere. „Histoire littéraire“). Św. Ouen, bp. z Rouen w siódmym wieku, w pismach swych mówi również o krzemiennych siekierkach. Roczniki irlandzkie, przy sposobności bitwy z Duńczykami pod Limerick około r. 920, wspominają o pociskach kamiennych. Podług Wilhelma z Poitiers w bitwie pod Hastings r. 1066 używano pocisków kamiennych. Zdaje się nawet, że w sto lat później Szkoci używali jeszcze broni kamiennej.

Takich świadectw dostarcza historya. Dokładniejsze wszakże, liczniejsze a niemniej kategoryczne dowody przedstawia archeologia. W wielu miejscowościach, gdzie przebywali Rzymianie, znajdowano, skoro je tylko widzieć chciano, przedmioty kamienne obok wyrobów dosyć wysoko posuniętego przemysłu, a często nawet znajdowano je w okolicznościach, dowodzących, że jedne i drugie przedmioty były sobie spółczesne. Gdzieindziej [2]) mamy przytoczonych więcej niż sześćdziesiąt miejscowości, gdzie stwierdzono podobne zestawienie przedmiotów. Nie będziemy więc tu ponawiali tego wykazu; zresztą, niepotrzebny on bynajmniej dla udowodnienia tej tak prostej i tak z rozumem zgodnej prawdy, którą bezspornie przyjmowano dopóki archeologia przedhistoryczna nie zaczęła narzucać nam swoich dogmatów, — prawdy, mówię, że kamień utrzymywał się w użyciu aż do bardzo późnych wieków ery chrześcijańskiej. Do pewnych celów kamień najzupełniej zastąpi metale; naturalna rzecz przeto, że nie przestawano go używać zwłaszcza

[1]) *Lartet et Christy.* Revue archéologique, Sierpień, 1864.
[2]) *Hamard.* Etudes critiques d'archéologie préhistorique, str. 153—163.

w epokach względnego barbarzyństwa, kiedy przemysł nie bardzo był rozwinięty, komunikacye utrudnione, a wskutek tego bronz i żelazo bardzo drogie. Najprostsze pod tym względem domysły potwierdziła archeologia.

Oczywiście, nie chcemy bynajmniej przez to powiedzieć, że wiek kamienia przedłużył się aż do epoki rzymskiej. To jedno tylko chcielibyśmy udowodnić, że używanie kamienia wcale nie przypuszcza stanu bezwzględnego barbarzyństwa, jak to zdaje się przypuszczać wielu zwolenników nauki przedhistorycznej; również i to chcemy powiedzieć, że w epoce tak jeszcze niedawnej kamień zajmował tak poważne stanowisko w narzędziach naszych przodków, iż dziwić się nie można, że dziesięć lub dwadzieścia wieków wstecz czyli przed przybyciem ludów aryjskich używano go z wyłączeniem wszelkich metalów.

Powyższe poglądy, trzeba to przyznać, nie posiadają siły bezwzględnie przekonywającej, jednakże są one przynajmniej w zgodzie z danemi nauki współczesnej, a w szczególności,— z historyą, z antropologią, z lingwistyką i z etnografią. Jest-to przymiot, który nie zawsze posiadają teorye, jakie nam niektórzy przeciwstawiają, a jakich, żałujemy, żeśmy nie mogli wyczerpująco odeprzeć. Spodziewamy się jednak, żeśmy dosyć powiedzieli, by przekonać czytelnika o całej bezpodstawności rzeczonych teoryi.

Otóż skoro nic nie przeszkadza, by wiek bronzu ukończył się na cztery wieki przed Chrystusem a wiek kamienia na sześć do dziesięciu wieków wcześniej, to najmniejszej nie mamy potrzeby rozszerzać granic chronologii tradycyjnej, albowiem według greckiego przekładu Biblii od potopu do ery chrześcijańskiej upłynęło około trzydziestu dwóch stuleci. Przypuśćmy, że dla rozszerzenia się rodziny Noego aż do granic zachodniej Europy potrzeba było siedm do ośmiu wieków, to wiek kamienia, jeśli nie jest wcześniejszy od potopu, mógłby się zacząć dla Europy zachodniej na dwa tysiące pięćset lat przed Chr. i trwać tam z górą lat tysiąc. Czas to aż nadto wystarczający do wytłómaczenia ilości — stosunkowo bardzo niewielkiej — broni i narzędzi kamiennych, rozrzuconych po ziemiach zachodnich, tem więcej, że mnóstwo tych przedmiotów, jakeśmy to powiedzieli wyżej, należy do ery metalów.

Zresztą, najmniejszej niema potrzeby zaliczać ludność wieku kamienia do potomków Noego. Ludność ta mogła być wcześniejsza od tego biblijnego patryarchy. Mogła ona uledz razem z innemi klęsce potopu i na długo wyprzedzić ludność neolityczną i wieku bronzu. Pewną cechę prawdopodobieństwa zdaje się nadawać tej hypotezie mniemana przerwa, przez prahistoryków nazywana *hiatus*, która ze stanowiska biologicznego ma stanowczo rozdzielać epokę czwartorzędową od epoki następnej. Wyznajemy wszakże, iż ów *hiatus* wcale nas nie przekonywa, a to dla tego naprzód, że wspomniany hiatus dopuszcza bardzo liczne wyjątki, gdyż większa część zwierząt i antropologicznych typów wieku paleolitycznego odnajduje się w epoce dzisiejszej; powtóre zaś dla tego także, iż epoka czwartorzędowa wydaje się nam daleko mniej dawna, aniżeli przypuszcza to rzeczona teorya. Nikt nas nigdy przekonać nie zdoła, aby renifer lub nawet mamut i inne znamienne czasów czwartorzędowych gatunki już od pięciu tysięcy lat zaginąć miały. Odnośnie do re-

nifera najmniejszej nawet nie może być wątpliwości, gdyż Cezar zaznacza istnienie tego zwierzęcia w nadreńskich lasach.

Jest jeszcze inna teorya, naszem zdaniem, bardziej racyonalna od teoryi Mortillet'a. Według niektórych nowożytnych egzegetów biblijnych, których zdania Kościół dotąd nie potępił, wolno byłoby odrzucać etnograficzną powszechność potopu, i nawet możnaby znaleść poważne pobudki do powątpiewania o tej powszechności. (Ob. art. *Potop*). Wolno więc przypuszczać, że plemię, jakie w zachodniej Europie poprzedziło Aryów, którzy wprowadzili do niej kamień gładzony i metale, plemię, którego przedstawicielami, według wszelkiego prawdopodobieństwa, są dziś Baskowie, wcale nie pochodziło od Noego, aczkolwiek było od niego późniejsze. W takim razie mielibyśmy aż nadto czasu, by zadosyćuczynić słusznym czy niesłusznym wymaganiom nauki przedhistorycznej, wówczas bowiem wolno byłoby wierzyć, że Gallia była zamieszkana bez przerwy w ciągu czterech lub pięciu tysięcy lat, jakie poprzedziły naszą erę. (Ob. *Motais*, Déluge biblique).

Sądzimy, żeśmy w powyższych pięciu paragrafach dali dostateczne pojęcie o odpowiedziach, jakie można dawać na zarzuty czerpane z geologii i z przedhistorycznej archeologii przeciw chronologii tradycyjnej.

O ile dozwalała szczupłość miejsca w niniejszym *Słowniku*, staraliśmy się wykazać, do jakiego stopnia bezpodstawne są argumenta, brane ze zmian, jakie od ukazania się człowieka na ziemi zaszły w zwierzchnich warstwach kuli ziemskiej, z geografii fizycznej, z klimatu, z fauny i z narzędzi człowieka. Skoro się tego rodzaju zmiany, zaszłe w ciągu okresu historycznego, porówna ze zmianami, jakie powinny się były dokonać poprzednio, jest się raczej zdumionym, że te ostatnie nie są znaczniejsze. Wszystkie zatem argumenta, któreśmy przebiegli w tym krótkim przeglądzie, nietylko nie udowadniają teoryi o wysokiej dawności rodu ludzkiego, ale owszem popierają teoryę wręcz tamtej przeciwną; wszystkie one zmierzają do potwierdzenia względnie poznej a dotychczas powszechnie uznawanej daty początku człowieka.

Ob. *Pozzy*, „La terre et le récit biblique de la création," ch. XII. — *Moigno*, „Les splendeurs de la foi," t. II. — *Hamard*, „Etudes critiques d'archeologie préhistorique," ch. II, *Supplement*. Również art. nin. Słownika *Chronometry naturalne*. (*Hamard*).

X. W. S.

DEKRETAŁY (*fałszywe*). — Wiele wrzawy narobiły w świecie uczonych fałszywe dekretały; nie będzie przeto bez korzyści, gdy i tę kwestyę szczegółowo poznamy. W połowie IX wieku w zachodniej części państwa Frankońskiego, puszczono w obieg nowy zbiór praw kościelnych. Ponieważ na karcie tytułowej tego dzieła znajduje się napis: *Isidorus Mercator*, przeto błędnie sądzono, że jest to zbiór praw św. Izydora biskupa Sewilskiego. W istocie bowiem istniał zbiór praw, zwany *Liber canonum*, albo też *Collectio Isidoriana*, który wówczas powszechnie przypisywano św. Izydorowi, chociaż późniejsza krytyka wykazała, że św. Izydor dał tylko myśl i plan tego dzieła, sam zaś kodeks wykończony został dopiero około r. 732. Dwa te kodeksy, hiszpański i frankoński, na zewnątrz były bardzo do siebie podobne, bo zresztą ten drugi ułożono na wzór

pierwszego; różniły się tylko treścią. Kiedy hiszpański przytacza same autentyczne i źródłowo stwierdzone dokumenty, frankoński nagromadza rozmaite materyały niepewnego pochodzenia, niektóre zmyśla sam, a inne po prostu fałszuje. Zamieszcza naprzykład 59 listów rzekomo papieskich; prócz tego fałszywy edykt cesarza Konstantyna na rzecz Kościoła Rzymskiego i wiele zmyślonych dekretów rozmaitych soborów. W krótkim czasie ten pseudo-izydoryański zbiór kanonów, „zalał“ całą Francyę, jak się wyraża Hinkmar, następnie w odpisach i kopiach upowszechnił się w Niemczech, w Anglii i we Włoszech. Przez sześć wieków miano go za prawdziwy zbiór kanonów św. Izydora, a chociaż niektóre punkta zdawały się być nowe, nikt nie troszczył się o sprawdzenie autentyczności tekstów, bo w tej epoce więcej się zajmowano prawną interpretacyą tekstu, aniżeli sprawdzaniem jego autentyczności; wszystkim wystarczało ogólne przekonanie, że kodeks przyszedł z Hiszpanii. Dopiero w XV wieku źródłowa krytyka zaczęła odnajdywać stopniowo coraz to nowe błędy. Pierwszy spostrzegł je kardynał Mikołaj z Kuzy, biskup dyec. Brixen, który około 1450 roku, w dziele p. t. *De concordantia catholica* (l. 3, c. 2, p. 782) dostrzegł w zbiorze Pseudo-Izydora wiele fałszywych dokumentów. Wiele innych fałszerstw odkrył uczony dominikanin, hiszpan, kardynał Kościoła Rzymskiego *Jan de Turrecremata* († 1468) w dziele Summ. eccl. l. II, c. 101. Po wydrukowaniu kodeksu, zarówno katoliccy jak protestanccy krytycy odnajdywali w tym zbiorze praw nowe fałszerstwa, tak, iż odtąd nikt już nie wątpił o wyraźnych cechach złej woli autora omawianego zbioru. Od tego też czasu z powodu fałszywych dekretałów rozpoczęła się zawzięta walka przeciw Kościołowi katolickiemu, a zwłaszcza przeciwko papiestwu, w znacznej bowiem części dekretały te sfałszowano na korzyść władzy papieskiej. Stanowczy atak rozpoczęli centuryatorzy magdeburscy w dziele p. t. *Ecclesiastica historia* etc. Basilae, 1559—1574. Na pociski protestantów odpowiedzieli pisarze katoliccy, między innymi Franciszek Turrianus: *Adversus centuriatores magd.* 1572. Z pomiędzy protestanckich pisarzy odznaczył się zaciekłością Blondellus w dziele: *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes*, Genev. 1628. W ciągu trzech przeszło wieków fałszywe dekretały były jakby młotem, którym protestanci uderzali w Kościół i papiestwo; i zdawało im się, że lada chwila zgruchocą tę dotąd nierozbitą epokę. Wślad za protestantami poszli gallikanie, febronianie i w ogóle ludzie wrogo usposobieni dla Stolicy Apostolskiej. Głosili oni, że zbiór praw Pseudo-Izydora ułożony był wyłącznie tylko w celu powiększenia władzy i powagi Stolicy Rzymskiej; że papieże sami przyłożyli rękę do tego dzieła, że fałszywe dekretały skaziły naukę Kościoła katolickiego, wywróciły karność kościelną i w praktykę wprowadziły zupełnie nowe prawo. W walce tej brali udział: Denzenger, Knust, Rosshirt, Wasserschleben etc., którzy drogą krytyki doszli do wniosków nieco przychylniejszych papiestwu. Atoli i katolicy nie próżnowali. Ostatecznie kwestyę wyjaśnił Paweł Hinsch, protestant, który w ciągu dwóch lat odbywał podróże po Europie, zwiedzając prawie wszystkie biblioteki i badając sporną kwestyę ze stanowiska ścisłej krytyki, bez uprzedzenia religijnego, choć zawsze ze słów jego wieje duch protestancki. Otóż,

owocem tej jego pracy jest najlepsze i najgruntowniejsze wydanie zbioru praw Pseudo-Izydora p. t. *Decretales Pseudo-Isidori et capitula Angilramni*, w Lipsku 1863—1866, opatrzone sumiennym kommentarzem.

Po gruntownem zbadaniu kwestyi co do czasu i miejsca powstania fałszywych dekretałów, tudzież co do celu, w jakim je zmyślono, i co do wpływu ich na ustawodawstwo Kościoła katolickiego, nawet protestanccy krytycy przyszli do wniosku, że zbiór praw Pseudo-Izydora nie kompromituje ani Kościoła katolickiego ani papiestwa.

Co się tyczy *okoliczności miejsca*, nie można nawet powątpiewać, że wzmiankowany zbiór praw nie powstał w Hiszpanii, gdyż tam nawet śladów jego odszukać nie zdołano i żadna biblioteka hiszpańska nie posiada ani jednej jego kopii rękopiśmiennej. Może więc w Rzymie dopuszczono się fałszerstwa? Theiner i Eichorn usiłowali dowieść tego, opierając się na dwóch argumentach: 1) że zbiór praw, zwany: *Capitula Angilarmni*, który służył za podstawę zbioru Pseudo-Izydora, ułożony został przez papieża Adryana I, i że *Liber Pontificalis*, z którego czerpał Pseudo-Izydor, w IX w. po za granicami Włoch był nieznany. Tymczasem krytyka wykazała, że *Capitula Angilramni*, biskupa Metzu, które czasami nazywano: *Hadriani Papae capitula*, powstały we Francyi,—nieco wcześniej tylko, i prawdopodobnie ułożone zostały przez tegoż samego autora, co i zbiór Pseudo-Izydoryański. Jednocześnie też stwierdzono, że *Liber Pontificalis* znany był i upowszechniony w IX w. we Francyi i w Niemczech. Przekonywa nas o tem list Rabana Maura o chorepiskopach i rozdział 20 dzieła Hinkmara z Reims przeciwko Hinkmarowi z Laon. Skądinąd wiemy, że pierwsze wzmianki o zbiorze praw Pseudo-Izydora spotykamy nie w listach papieskich, i nie w autorach włoskich. Pierwszy raz powołano się na nie w następujących okolicznościach: Arcybiskup remeński, Ebbo w r. 845 pozbawiony został swojej stolicy, a na prośbę duchowieństwa i ludu synod w Beauvais, na jego miejsce naznaczył Hinkmara. Wkrótce po objęciu swej stolicy Hinkmar usunął od obowiązków kilku kapłanów, wyświęconych przez Ebbona. Wówczas jeden z odsuniętych kapłanów, Wulfald, w obronie własnej i kolegów ogłosił w r. 853 memoryał, dowodzący ważności święceń i legalności postępowania Ebbona, przytaczając dekret ze zbioru Pseudo-Izydora, że „biskup nie może być złożony przez synod.“ Sprawa oparła się o Rzym; wielokrotnie była rozbierana, aż wreszcie Hinkmar został potwierdzony na arcybiskupstwie; Wulfald, protegowany przez Karola Łysego, został arcybiskupem w Bourges, a inni księża deponowani dopuszczeni zostali do sprawowania obowiązków kapłańskich.

Nie skończyła się jeszcze powyższa sprawa, a już nowa wynikła. Rothard, biskup z Soissons, zasuspendowany został przez Hinkmara, na synodzie prowincyonalnym w Soissons 861 r., za niesprawiedliwe degradowanie jednego z kapłanów. Czując się pokrzywdzonym, Rothard odwołał się do Rzymu, lecz mimo appellacyi we dwa lata potem został złożony z godności przez tegoż Hinkmara. Papież wysłał natychmiast upomnienie Hinkmarowi, że nielegalnie postąpił, bo należało mu czekać decyzyi Rzymu, a następnie

zagroził mu nawet suspensą, jeżeli w ciągu 30 dni nie odda biskupstwa Rothardowi, albo jeśli w celu udowodnienia prawomocności swego postępowania nie stawi się osobiście albo przez posłanników przed Stolicą Apostolską. Jakoż w r. 864 sprawa rozpoznawana była w Rzymie; Rothardowi przywrócono jego stolicę biskupią, a ustawy synodu w Soissons uznano za nieważne. W liście do biskupów francuskich (r. 865) pisze papież, że żaden synod nie może się odbywać bez zgody papieża, że synod nie ma prawa degradować biskupa bez zgody Rzymu, że odnośne prawa oddawna przechowują się w archiwum Kościoła rzymskiego. Hinkmar i biskupi francuscy zaprotestowali przeciwko temu wyrokowi. Nie mówiąc nic przeciwko autentyczności dekretów, na które powoływał się papież, oświadczyli, że w *Kodeksie Kanonów*, przyjętym wówczas we Francyi, niema wzmianki o takowych dekretach. Z tego powodu papież wystosował nową odezwą do biskupów. Dziwi się, iż protestują przeciwko powyższym dekretom i udają, że ich nie znają. Przecież sam Hinkmar na podstawie tych dekretów w r. 853 prosił papieża o potwierdzenie dekretów synodu w Soissons; przecież synod w Crécy-sur-Serre w r. 857 w sprawie o dobra kościelne powoływał się na ustawy papieżów: Anakleta, Urbana i Lucyusza, (znajdujące się we wzmiankowanym zbiorze Izydora).

Powyższe dwie sprawy wykazują, że w roku 853 na Synodzie w Soissons spotykamy się z pierwszą wzmianką o zbiorze praw Pseudo-Izydora; następnie powołuje się na nie w r. 857 synod w Crécy-sur Serre i w r. 859 sam Hinkmar. Rzym zaś odwołuje się do tego zbioru po raz pierwszy w sprawie Rotharda z Soissons, a zatem w kilka lat później. Z tego przekonaliśmy się, że ojczyzną zbioru Pseudo-Izydora jest Francya, a mianowicie prowincya remeńska, albo która z sąsiednich jej prowincyi. (Prw. *Hinsch*, „Decretales Pseudo - Isidori et capitula Angilramni. De patria falsarum decretalium“).

Kiedy fałszywe dekretały ułożono, napewno dotąd nie zostało stwierdzonem; podług wszelkiego prawdopodobieństwa pomiędzy rokiem 847 a 853. *(Maassen*, „Pseudoisidor. Studien,“ Wien, 1885.

Niepodobna też napewno wykazać, kto jest ich autorem. Walter, Richter, Vering, Bouix, Ballerini, Hinsch i inni przypuszczają Benedykta Lewitę Mogunckiego. Wasserschleben podejrzywa Otgara biskupa Mogunckiego, który miał je ułożyć dla zabezpieczenia się od ucisku władzy świeckiej.

Znakomity prawnik niemiecki, Philips, przypuszcza, że sam Rothard, biskup z Soissons, jest fałszerzem tej kollekcyi, chociaż i on oświadcza, że spór co do autora ostatecznie wyjaśniony nie został. Jedno tylko jasne i przyjęte przez historyków prawa, że ani Rzym ani papież w fałszerstwie nie brali udziału.

Cel autora fałszywych dekretałów. — Opinie autorów odnośnie do celu, zamierzonego przez fałszerza Dekretałów są bardzo liczne. Kiedy dawniejsi autorowie protestanccy i niektórzy nowsi, jak Jan Antoni Theiner, Ellendorf i inni byli zdania, że fałszerz miał na widoku jedynie wyniesienie władzy papieskiej, to znowu inni, tacy jak Splitter, Knust, Wasserschleben, Hinsch, wprost temu zaprzeczają. Natomiast Splitter przyznaje Pseudo-Izydorowi zamiar ograniczenia władzy metropolitów, ponieważ wiele

dekretałów wymierzonych jest przeciwko metropolitom. Knust i Wasserschleben przypisują mu daleko szersze widoki. Według nich, miał on zamiar wydobyć biskupów z pod przewagi władzy świeckiej, uderzając na prerogatywy metropolitów, którzy w ściślejszych stosunkach zostawali z panującymi i niejednokrotnie działali przeciwko biskupom w myśl panujących. Rozerwawszy ten łańcuch hierarchiczny, Pseudo-Izydor chciał przez to mocniej przywiązać biskupów do Rzymu, tak żeby nie potrzebowali się oglądać ani na książąt ani na metropolitów. I dla tego na 80 fałszywych dekretałów w 70-ciu wynosi władzę papieża. Tego zdania są też Walter *(Kirchenrecht)*, Möhler i Hinsch. „Fałszerz dekretałów, pisze ten ostatni, postanowił przeciwstawić pewne dekrety, które uznał za odpowiednie do celu, jako lekarstwa na kompletny przewrót porządku kościelnego, wywróconego wojnami domowemi za Ludwika Pobożnego i jego synów. Miał na myśli reformę Kościoła i państwa, którą synod Paryski w r. 829, synod w *Aix-la-Chapelle* w r. 836, synod Meldeński i Paryski w r. 845 i 846 bezskutecznie przeprowadzić usiłowały. Rzeczone synody na poparcie swych ustaw przytaczały starożytnych Ojców Kościoła; Benedykt moguncki w fałszywych kapitularyach cytował ustawy cesarzów; Pseudo-Izydor powołał się na pierwszorzędną w Kościele powagę biskupów rzymskich, osobliwie tych, którzy żyli w pierwszych wiekach Kościoła (Op. cit. Pars. VI. de consulio Pseudo-Isidori). Z całego dzieła przebija jedyna myśl autora, którą można streścić w następujących słowach: wyniesienie Kościoła po nad wszelkie polityczne spory.

Wpływ fałszywych Dekretałów na karność kościelną. Omawiane fałszerstwa i oszukaństwa w gruncie rzeczy nie tyle dotyczą samej materyi praw Kościoła, ile raczej formy ich i chronologii; wogóle fałszywe dekretały nigdzie nie naruszają zasad Kościoła we wzajemnych stosunkach władz kościelnych ku sobie ani nie wprowadzają zmian żadnych do nauki Kościoła o karności kościelnej.

Co się tyczy godności biskupiej, orzekają one, że biskupi są *legati Dei*, *qui Christi vices gerunt*. Wkładają w usta Anakleta słowa: „ipsi (Petro) primo pontificatus in Ecclesia Christi datus est, ceteri vero Apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt etc...“ Zaiste, nic w tem nowego; tak samo jak nic nowego w tem, co piszą o pierwszeństwie Kościoła Rzymskiego, że on jest *centrum*, *skąd pochodzą wszystkie inne kościoły; matką*, *której pieczołowitość rozciąga się nad wszystkiemi*, etc.; wszak tym samym językiem przemawiali pierwsi papieże i ojcowie Kościoła. Sama tylko etykieta jest w tych ustępach podrobiona.

Co się tyczy stosunku papieża do biskupów, fałszywe dekretały przypisują Wirgiliuszowi to co napisał Leon I, t. j. „że papież powołany do pełności władzy, a biskupi powołani do części, a nie do pełności władzy.“ Temi słowy zarówno Pseudo-Izydor, jak i Leon I nie mieli zamiaru ująć władzy właściwej biskupom i uczynić ich delegatami apostolskimi.

W sprawie odbywania synodów prowincyonalnych fałszywe dekretały wymagają uprzedniej zgody albo przynajmniej potwierdzenia papieża. To prawo zdaje się być nowem i dla tego też pewnie

nie weszło w zwyczaj. Jedyna innowacya Pseudo-Izydora, której potem pozostały ślady w życiu kościelnem, jest-to depozycya biskupów. Według prawa dawniejszego sprawa powinna była się toczyć przed metropolitą i soborem prowincyonalnym; oskarżony zaś mógł zanieść apellacyę do Stolicy Apostolskiej. Fałszywe dekretały zaliczyły wypadek depozycyi biskupa do rzędu spraw większych, zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej, to też już w r. 865 papież Mikołaj I odwołał się do ich powagi w sprawie Rotharda z Soissons, deponowanego biskupa.

Hinsch porównał list Mikołaja do biskupów Gallii w sprawie Rotharda z innym listem, pisanym do króla Bretonów przed trzema laty w r. 862 w zupełnie podobnej sprawie, i z tego porównania wywodzi wniosek o wprowadzeniu w życie zbioru Pseudo-Izydora i ustala datę przywiezienia go do Rzymu.

W tym ostatnim liście pisze papież do Salomona, króla bretońskiego, jakie ma być postępowanie względem deponowanych biskupów. „Nie sądzimy, pisze papież, ażeby biskup mógł być inaczej prawnie potępiony, jak tylko przez 12-tu biskupów, albo przynajmniej na mocy świadectwa 70-ciu świadków. Taką jest zasada świętego Kościoła Rzymskiego ...“

W liście zaś do biskupów Gallii pisze zupełnie inaczej: „Żadną miarą nie mogliście bez naszego zezwolenia deponować, pozbawić biskupstwa i osadzić w klasztorze Rotharda, biskupa z Soissons. Bo czy nie gwałcicie wszystkich praw, skoro przywłaszczacie sobie sądy nad biskupami, które to sądy należą słusznie do spraw większej wagi? Zdaje-ż się wam, że jest to mała rzecz deponować swego brata w biskupstwie bez zgody Stolicy Apostolskiej? A skoro spraw biskupów nie macie za sprawy większe, co będzie się u was nazywało sprawą większą?... Nawet gdyby Rothard nie apelował do Stolicy Apostolskiej, nie mogliście tak postąpić wbrew tylu i tak uroczystym dekretałom *(contra tot tamen et tanta dacretalia efferri solita)* i deponować biskupa bez zasięgnięcia rady naszej *(et episcopum, inconsultis nobis, deponere nullo modo debuistis)*... Obojętną jest rzeczą, że dekretały te nie znajdują się w zbiorze Kanonów. Św. Gelazy, orzekając, że trzeba przyjmować z szacunkiem dekrety papieży wszystkich wieków, rozumiał przez to nawet owe czasy, w których liczne prześladowania pogan utrudniały wnoszenie spraw biskupów przed Stolicę Apostolską...“

A zatem *fałszywe dekretały* dopiero w przeciągu owego trzechlecia (r. 862—865), które przedziela te dwa listy, ukazały się w Rzymie; papieże przyjęli je bez wielkiego zapału i patrzyli na ich upadek obojętnie. W zbiorze praw kanonicznych były one zupełnie zbyteczne, bo ci, co ich błędnie używali, mogliby byli gdzieindziej znaleść broń daleko pewniejszą i skuteczniejszą. *X. A. K.*

DEMON. ob. art. **DYABEŁ.**

DETERMINIZM. — Św. Tomasz powiada: „człowiek dla tego samego, że jest istotą rozumną, musi koniecznie posiadać wolną wolę.“ [1]) Stąd łatwy wniosek, że *determinizm*, który przeczy moral-

[1]) Necesse est, quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod est rationalis. (1 P. qu. 83, a. 1.)

nej wolności człowieka, nie da się pogodzić ani z rozumną naturą jego, ani z duchowością i z nieśmiertelnością jego duszy, ani z rozumowem dowodzeniem istnienia Boga. A zatem pomiędzy tą doktryną a pomiędzy materyalizmem i panteizmem zachodzi wewnętrzne pokrewieństwo. Napróżno dzisiejsi zwolennicy determinizmu starają się ukryć to jego stanowisko. Fouillée np. tak streszcza całą deterministowską doktrynę w dwóch następujących zasadach, stanowiących, jego zdaniem, *podstawę determinizmu.*

„Skoro wszystko, co się dzieje obecnie, ma swą przyczynę w przeszłości, to wszystko, co się obecnie dzieje, stanowi również przyczynę dla przyszłości.“ [1]) Jakoż, jak zwolennicy wolnej woli człowieka nie tylko nie przeczą, ale owszem chętnie przypuszczają działanie przyczyny pierwszej oraz stworzonych przyczyn materyalnych i niematerialnych, tak przeciwnicy ich odrzucają samą tylko przyczynowość materyalną, to jest gruby materyalizm, i szukają pośredniego wyrażenia niemożliwego, oświadczając z Fouillée'em, że, „istota myśląca, cokolwiekby czyniła, nie może się sama uważać za mechanizm całkowicie bierny.“ [2]) Ale nie idzie tu o to, aby wiedzieć, czy człowiek „cokolwiekby czynił“ może dojść do zatarcia w sobie samym jednej z istotowych cech swej natury rozumnej, tylko o to, aby orzec, czem człowiek jest w rzeczywistości. Otóż, człowiek jest istotą wolną, używającą prawdziwej wolności moralnej, to jest wolności, wolnej od wszelkiego zewnętrznego przymusu i od wszelkiej konieczności, wewnętrznie go do czegokolwiek zmuszającej. Twierdzenie to zdrowej filozofii i katolickiej teologii jest nie tylko zwykłą prawdą rozumową, ale stanowi część dogmatu chrześcijańskiego, tak iż nie można go odrzucać bez zerwania tem samem z nauką Kościoła.

Celem skuteczniejszego odparcia błędów determinizmu, trzeba pójść wślad za podwójnym jego rozwojem historycznym i zbadać go naprzód w formie determinizmu religijnego i teologicznego, a następnie w formie determinizmu filozoficznego; dalej trzeba będzie nam rozważyć dane, na które się powołują nowsi determiniści, a potem nareszcie będzie można odpowiedzieć na zarzuty, jakie nazbyt odważnie stawiają determiniści zwolennikom wolnej woli człowieka.

1. Zdaje się, że błędy determinizmu zrodziły się nie na roli filozofii. Wyszły one z bóżnic fałszywych religii, a za pierwszą swą formę obrały *astrologię.*

Prawda, że, jak powiada św. Tomasz, „natura ku *jednemu* się skłania, zarówno odnośnie do tego, co jest skutkiem działania, jak do tego, co ten skutek wytwarza lub nie wytwarza.“ *Natura determinata est ad unum, quantum ad id, quod virtute producitur, et quantum ad hoc, quod est producere vel non producere.* [3]) Ale obok przyczyn, działających ślepo i mechanicznie, istnieje wola, która do żadnej z dwóch konieczności natury musowo się nie skłania, *voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur.*

---

[1]) *Revue philosophique* red. p. Ribot'a, Czerwiec 1883, str. 609.
[2]) Tamże *miejsce przytocz.*
[3]) *Div. Thom.* qu. disp. *de Pot.* qu. 3 art. 13.

Dawna astrologia mniemała, że w gwiazdach niebieskich czytała losy ludzkie i tajemnice przyszłości. Gwiaździste niebo służyło jej za księgę przeznaczeń. Zaznaczano skwapliwie, pod jaką konstellacyą rodził się człowiek, albo nawet jaki bywał stan nieba w chwili, gdy miał się ten lub ów wielki dokonywać wypadek. Mniemana ta nauka, która że się wspierała na obrachowaniach, przybierała pozory nauki ścisłej, była bardzo wcześnie uprawiana w Chaldei, rozpowszechniła się w Egipcie a następnie przeszła do Rzymu. Za cesarstwa bywali tam matematycy, chaldejczycy, astrologowie. [1]) W 354 r. Firmicus Maternus ukończył swe ośm ksiąg *o Matematyce*, dzieło, zawierające całkowitą teoryę astrologii w duchu neoplatońskim i chrystyanizmowi wrogim. Przypisał je Mavorcyuszowi Lollianowi, prokonsulowi. W drugiej księdze swego dzieła oświadcza autor, że „tylko sam cesarz jest wolny od fatalnego wpływu gwiazd niebieskich, albowiem jest on już zaliczony do tych bóstw, których ustanowiło bóstwo pierwszorzędne dla sprawowania i rządzenia wszystkiemi rzeczami.“ [2]) Sam Julian Apostata był bardzo oddany astrologii. Twierdzi on, że potwierdzenie swego przekonania znajduje w Biblii, mianowicie zaś w historyi Abrahama. [3]) Filozof Proclus jest również gorliwym astrologiem. Manichejczycy, arabowie najzupełniej oddani są astrologii.

Skutkiem wypraw krzyżowych astrologiczne praktyki rozszerzają się pośród chrześcijan Zachodu; i nic dziwnego, że zwalczają te błędy zarówno moraliści jak wielcy teologowie, jedni kościelnemi karami, drudzy rozumowaniami. Wówczas gdy cesarz Fryderyk II jawnie popierał astrologów i astrologię, św. Tomasz potępiał i zbijał ten rodzaj zabobonu w wielu swych teologicznych i filozoficznych pismach. [4]) Utrzymywał on, że ciała niebieskie nie są przyczyną naszych postanowień, aczkolwiek wywierają pewien wpływ na stan organizmu naszego. Gdyby było inaczej, powiada św. Tomasz, znikłaby wolność woli naszej a czyny nasze byłyby tak samo konieczne, jak inne objawy działania natury. A ponieważ ani rozumienie ani chcenie czegoś nie wykonywają się przez organa cielesne, niepodobna przeto, aby ciała niebieskie były przyczyną czynów ludzkich. [5])

W ciągu XIV i XV w. astrologia była w częstem użyciu; w 1495 r. Pico di Mirandola ogłosił w Bolonii dwanaście ksiąg *Disputationes contra astrologos*. Pomimo wysiłków Kościoła w celu wykorzenienia tego niebezpiecznego zabobonu, szerzył się on jeszcze w XVI w. Korzystali zeń pseudoreformatorowie. Luter a zwłaszcza Melanchton wyzyskiwali go dla swych celów podczas wojen chłopskich. Kometę r. 1618 uważano za niebieskiego zwiastuna rozpoczęcia wojny Trzydziestoletniej. Wallenstein i Gustaw-Adolf nosili miecze ze znakami kabalistycznymi. Oddawały się astrologii Katarzyna Medycejska, a za jej przykładem mnóstwo

---

[1]) *Horatii. Carmina.* lib. I. Od. 10.
[2]) *Teuffel.* Geschichte der rom. Literatur. str. 950. 3 wyd.
[3]) *Kellner.* Hellenismus u. Christhenthum. str. 305.
[4]) *Prw.* Summ. Theol. qu. 115, a. 4; ja 2-ae qu. 9. a. 5; 2-a 2-ae, qu. 95, a. 1; Contr. Gent. lib. 3. c. 48; De Verit. qu. 5. a 10. [5]) 1 P. qu. 115. a. 4.

kobiet *(Femmes savantes)*, Kepler, Leibnitz, sam nawet Napoleon I nie umieli się pozbyć tych mrzonek i wierzyli w siłę gwiazd niebieskich.

Na dnie tego astrologicznego zabobonu leżała od początku religijna doktryna o fatalizmie. Jowisz, o którym myślano, że codziennie urządza przeznaczenia ludzkie, w pismach Homera jest raz wyższy ponad przeznaczenie, drugi raz mu najzupełniej poddany. Herodot sądzi, że nawet bóstwu niepodobna się uwolnić od przeznaczenia. [1]). W Eschylesa *Prometeuszu* czytamy następujące wiersze: „Nikt, wiem o tem, nie pokona konieczności.“ „O losy! losy! drżę z przerażenia na widok nieszczęść Jo!“ „Mądrzy są ci, co ze czcią głęboką padają na twarz przed Adrastą!“ Horacy w swej odzie do bogini Fortuny [2]) najżywszymi barwami opisuje nieprzepartą siłę Konieczności. Filozof Plotin był deterministą [3]). Manichejczycy utrzymywali, że pod działaniem dobrego pierwiastku czyni się z konieczności dobre, a pod wpływem pierwiastku złego, z konieczności czyni się złe. Właśnie przeciw temu to fatalistycznemu założeniu mnóstwo dzieł napisał św. Augustyn. Chociaż teksty Koranu podtrzymują wolność woli człowieka, niemniej jednak religijny fatalizm jest powszechną u muzułmanów doktryną; to też posiew fatalizmu pod wpływem Arabów rozwinął się w Hiszpanii i w południowej Francyi wśród Albigensów.

Niesprawiedliwością byłoby, opierając się na tem orzeczeniu Beocyusza, że fatum jest to *usposobienie w rzeczach ruchomych zawarte, (fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens)* przypisywać chrześcijanom zasady fatalizmu. „Fatum,“ według chrześcijańskiego zrozumienia, jest poprostu wolą bożą, albo raczej jest rządem boskiej Opatrzności przez pośrednictwo przyczyn drugorzędnych; o ile znajdują się one w myśli bożej, można je pojmować jako poznane i zatwierdzone przez Boga. „Porządek pomiędzy tak pojętemi przyczynami a skutkami jest niezmienny; a Beocyusz nazywa go „szeregiem fatalnym.“ Atoli można również uważać ten szereg skutków *w samych ich przyczynach*, ustanowionych przez Boga dla wywołania tych skutków. W tym razie niemasz nic niezmiennego ani w przyczynach ani w skutkach. Utrzymują całą swą skuteczność: wolność, modlitwa, cuda. Taka jest oto nauka teologów, a w szczególności św. Tomasza, który w ten sposób kończy swą tezę o przeznaczeniu: ze stanowiska zaś przyczyn drugorzędnych fatum jest zmienne *(Secundum vero considerationem secundarum causarum fatum mobile est* [4]).

Dla tego też Kościół na soborze Konstancyeńskim potępił fatalistyczną naukę Wiklefa, jak również na soborze Trydenckim odrzucił fatalizm ówczesnych pseudoreformatorów. Bo czy dałbyś wiarę, miły czytelniku, żeby ów słodki Melanchton mógł głosić takie naprzykład zdanie: Bóg czyni wszystko, zarówno złe jak dobre? *(A Deo fieri omnia tam bona quam mala)*. Zwingliusz w kazaniu wygłoszonem w Zurychu, Boga czyni sprawcą cudzołóstwa

---

[1]) Clio, 91; [2]) Carmina. lib. I. Od. 29.
[3]) *Kellner.* Hellenis. u. Christenthum. rozdz. 6.
[4]) I P. qu. 116, a. 2 et. 3.

Dawida i zdrady Judasza. [1]) Kalwin głosi okropną naukę o bezpośredniem i stanowczem przeznaczeniu pewnych ludzi na potępienie wieczne. Trzeba również przyznać, że pewien słaby odgłos tego teologicznego fatalizmu odzywa się w jansenistowskiej nauce o skuteczności łaski bożej. Potępił też Kościół za tę naukę Michała de Bay, Janseniusza, Quesnel'a, Arnold'a i Nicole'go. Podług nauki prawdziwej najsilniejsze nawet działanie łaski skutecznej utrzymuje wolność woli ludzkiej nienaruszoną. Czyny nasze, zasługujące na żywot wieczny, wyjęte są z pod wszelkiego przymusu i z pod wszelkiej wewnętrznej musowej konieczności.

II. Determinizm filozoficzny pochodzi od determinizmu religijnego. Pierwsi, którzy w tłómaczeniu wszechrzeczy usunęli intelligencyę, byli, jak się zdaje, abderytanie: Leucippus i Demokrit. Przypisują oni wszystko mechanizmowi, działającemu za pomocą uderzeń, poruszeń i ugrupowania rozmaitych atomów. „W naturze nic się nie dzieje bez przyczyny, ale wszystko dzieje się podług pewnego rozumu i pewnej konieczności. [2]) Taką zasadę przypisuje Stobée Demokritowi, ale nie daje wyjaśnienia, jaką Demokrit rolę przeznaczał rozumowi we wszechświecie, z którego *wygnał* wszelką dążność i wszelką celowość.

Jeśli pierwsi atomiści zaprowadzili mechanizm w filozofii, można powiedzieć, że Heraklit z Efezu był pierwszym propagatorem determinizmu. O ile można przejrzeć ciemnię jego doktryny, widać, że według jego przekonania, istnieje tylko jeden czynnik powszechny, wiecznie żyjący i wiecznie czynny, który zapala się i gaśnie według praw z góry zakreślonych. Istnieje też jedno przeznaczenie, które wiedzie drogę ludzką raz w górę, drugi raz na dół, ku „staniu się“ lub „odstaniu.“ Plato, ów obrońca idei odwiecznych, żartował z człowieka, który zgodnie z zasadą, że „wszystko przemija, nic nie trwa w miejscu,“ pozwala fali czasu wszystko z sobą unosić. To też w jednym ze swoich utworów „Theaitetos“ nazywa uczniów Heraklita „płynącymi.“

Panteistyczna szkoła Eleatów nie wyznawała jawnie determinizmu, lecz stawiała główne jego zasady. Xenofanes, filozof-poeta, założyciel szkoły eleatyckiej, mniema, że jeden jest tylko Bóg; On sam przez się wszystko widzi, On sam o wszystkiem myśli, sam przez się wszystko słyszy. Niestety, z tego najzupełniej prawowiernego monoteizmu filozof ten wyprowadza niebawem najgłębszy panteizm. Parmenides wyznaje idealistyczny monizm, a Zenon z Elei zaprzecza istnienia wielości rzeczy, przestrzeni i ruchu. Sokratesa-to dopiero zasługa, Platona, Arystotelesa i w ogóle akademików, że utrzymali twierdzenie o wolności moralnej. Epikur (341 przed Chr.) zgłębiał liczne dzieła Demokrita i słuchał Aristippa. Nie wyznawał on jednak wyraźnie determinizmu, lecz przypuszczał w atomach pewną skłonność, *clinamen*, będącą jakoby jakimś śladem wolności. Doktrynę tę przyswoił sobie Lukrecyusz, zastrzegając się wszakże wyraźnie w przedmiocie wolności: „Gdyby wszystkie ruchy były odwiecznie z sobą połączone, to skądby się

[1]) Serm. de Provid. Tiguri. 1530,
[2]) Stob. Ecloc. phisic. 160.

wzięła ta wolność, wydarta przeznaczeniu?“ [1]) Wyznanie to wielkiego jest znaczenia w poemacie poświęconym materyalizmowi.

Stoicy wyznają determinizm. Zenon, Kleanthes, Chrysippus, usiłują wynaleść jakiś pośredni punkt pomiędzy koniecznością a przeznaczeniem. Odnośnie do Chrysippa niezgadzają się teksty Cycerona z tekstami Aulusa Gelliusa. Jeśli mamy wierzyć temu ostatniemu, to Chrysippus miał utrzymywać, że istnieje we wszechświecie porządek niezmienny, poddany przeznaczeniu, *ordo et ratio et necessitas fati.* Z drugiej jednak strony miał on na uwadze wolę ludzką, jako kierownika czynów i postanowień naszych. [2]) Seneka okazuje się jawnym deterministą, gdy mówi: Nieodwołalny bieg jednej i tej samej konieczności pociąga za sobą jednocześnie rzeczy boskie i rzeczy ludzkie. Prawda, że sprawca wszystkich rzeczy nakreślił przeznaczenie, ale teraz sam jest jego niewolnikiem. Rozkazał raz jeden, a ulega zawsze.“ [3])

W okresie wieków średnich rzucili posiew determinizmu zarówno aleksandryjski neoplatonizm i manichejski dualizm, jak panteizm filozofów arabskich. Ale pozytywne zaprzeczenie wolności znajdujemy tylko u Dawida z Dinantu, który materyę pierwszą utożsamia z duchem i z Bogiem. Bóg, powiada on, działa cały we wszystkich rzeczach; żadnego zatem miejsca nie zostawia wolności. W ten zaś sposób odpowiada mu św. Tomasz: „Dusza nie działa przez to, co nie jest nią samą, lecz przez to, co stanowi cząstkę jej istoty. Co się zaś tyczy Boga, to posiada on własne życie i własne istnienie. Wszelkie inne życie jest niższe od życia bożego. [4])

Duns Skot zapoczątkował ów podział, jaki kartezyanie wprowadzili do jedności natury ludzkiej. On to wymyślił pierwiastek formalny a od duszy różny, gdy mówił: „Ciało posiada *formę ciałowości (formam corporeitatis)*, różną od formy, która je ożywia.“ [5]) Przez tę bramę wszedł mechanizm Dekarta. Malebranche zniósł działanie substancyi, a na to miejsce postawił swój *okazyonalizm*, który substancyom działającym zostawia ledwie pozór przyczynowości. Spinoza odważnie nauczał determinizmu. Zaczął od utożsamiania rozumu z wolą: *Voluntas et intellectus unum idemque sunt.* [6]) Tymczasem rozum podlega konieczności, bo nie może się sprzeciwić oczywistości. A zatem jeśli rozum jest to samo co wola, nie może być mowy o wolnej woli ani o władzy wolnego wyboru: *In mente humana nulla absoluta seu libera voluntas.* [7]) Wolność nazywa on „złudzeniem.“ Nazywamy siebie wolnymi dla tego, że nie umiemy rozróżnić przyczyn naszego przymusu: *Homines non cogitant de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari.* [8])

Współcześni nam deterministi, stwierdzamy to chętnie, by

---

[1]) Lib. 2. v. 357.
[2]) Noct. att. lib. VI. 2. 11.
[3]) De Provid. cap. V.
[4]) In 2 Sent. dist. 17. qu. 1, a. 1 et 2.
[5]) In 4 Sent. dist. 11, qu. 3. a. 2.
[6]) *Ethic.* 2 part. prop. 49.
[7]) Ethic. 2 part. prop. 48. [8]) Ibidem. prop. 35.

zaprzeczyć wolności to jest widoczności, powtórzyli tylko tę powyższą racyę Spinozy.

Leibnitz zaprzecza wolności w pojęciu swem *o ustanowionej z góry harmonii wszechświata*. Przeczenie to potwierdza, wyznając *optymizm*, czyli teoryę, że świat obecny jest najlepszy ze światów, jakie wszechmoc boża stworzyć mogła. O słabości rozumu ludzkiego! A jednak tenże Leibnitz wyznaje, że dusza ludzka jest wolna i że Bóg jest wolny. Tak bowiem mówi: „Dusza jest wolna w swych czynach dobrowolnych, w których ma myśli odrębne i w których okazuje jakiś rozum; ale pojęcia niejasne, urobione na ciałach, rodzą się z pojęć niejasnych poprzedzających, choćby dusza wcale ich nie chciała lub nie przewidywała.“ — „Sam Bóg tylko jest najzupełniej wolny, duchy zaś stworzone o tyle tylko są wolne, o ile stoją ponad namiętnościami.“ [1])

Leibnitz zatem, mieszając przyczynę sprawczą, ściśle przywiązującą skutki do przyczyn, z przyczyną celową, która stosuje środki do celów, tak między innemi powiada: „Przyczyną woli jest rozum; przyczyną rozumu są zmysły, przyczyną zmysłów jest przedmiot... Wola więc grzeszenia przychodzi nam od rzeczy zewnętrznych, to jest od obecnego stanu rzeczy; stan obecny pochodzi od stanu poprzedzającego, a poprzedzający od innego jeszcze poprzedzającego i tak dalej; a więc stan obecny pochodzi od szeregu rzeczy, od harmonii powszechnej; harmonia powszechna pochodzi od idei wiecznych i niezmiennych; idee zawarte w rozumie boskim pochodzą same od siebie bez żadnego współudziału woli bożej, gdyż Bóg nie dla tego myśli, że chce, lecz dla tego, że jest.“ [2]) Na co odpowiadamy w ten sposób: „Bóg myśli dla tego, że jest, i dla tego, że chce. Otóż, z konieczności chce On tylko swej istoty nieskończenie doskonałej; *ale w odniesieniu do celu, jakiego chce po za sobą*, i *w odniesieniu do środków odpowiednich do tego celu*, wola Jego jest absolutnie wolna. Otóż świat jest celem, poza istotą bożą będącym; żadną miarą zatem nie jest Bóg rozumowo zmuszony przez najlepszy ze światów, zawarty w ideach bożych. Któżby mógł powątpiewać, iżby nie były możliwe światy większe, piękniejsze, doskonalsze od tego, jaki został stworzony? Prawdziwiej zatem byłoby powiedzieć ze św. Bonawenturą [3]), że wszelkie stworzenie *oddala się* raczej, aniżeli *przybliża* do podobieństwa bożego, gdyż pozostaje ono zawsze w nieskończonej odległości od Stwórcy.“

III. Nie zatrzymując się dłużej nad tymi przedwstępnymi szczegółami, dajemy odpowiedź na determinizm Leibnitza, gdyż filozof ten nauczał *o doskonaleniu się monad* i tym sposobem utorował drogę do współczesnego nam ewolucyonizmu. Podług Leibnitza postęp jest prawem wszystkich jestestw; istnieje ruch postępowy od minerału do rośliny, od rośliny do zwierzęcia, od zwierzęcia do człowieka, od człowieka do duchów czystych, od duchów czystych do Boga. Niemasz nic bardziej przeciwnego logice, metafizyce, i doświadczeniu, jak to *prawo ciągłości*, wymyślone przez Leibnitza.

---

[1]) Nouveaux essais sur l'entendement humain. II. 21.
[2]) Confess. Philos.
[3]) In 1 Sent. Dist. 44. qu. 1. a. 1; Cf. S. Thom. De Pot. a. 5.

Błędnie tłómacząc ustęp św. Tomasza: *Semper invenitur, infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis* [1]), Leibnitz wierzył w istnienie *gatunków obojętnych* czyli pośrednich, mających stanowić łącznik pomiędzy jestestwami natury i wypełniać istniejące między niemi próżnie. W *Teodycei* swojej przypisuje on sobie wynalazek tego prawa, jak również prawa „przechowywania się tej samej ilości siły, tak bezwzględnej jak odnośnej i względnej, całkowitej i częściowej.“ [2]) Otóż to mniemane *prawo ciągłości* kończy się panteizmem; podstawia bowiem na miejsce wolnego stworzenia świata musową ewolucyę bytu; utożsamia Boga ze stworzeniami, ducha z materyą, dobro ze złem.

Opłakane to pomieszanie pojęć zawierało się mniej albo więcej w pojęciu, jakie wytworzył sobie Leibnitz o filozofii: „System ten, powiada on, zdaje się bratać Platona z Demokritem, Arystotelesa z Dekartem, Scholastyków z nowoczesnymi filozofami, teologię i moralność z rozumem... W systemie tym znajduję *rozumne* wytłómaczenie zjednoczenia duszy z ciałem,—rzeczy, o których oddawna zwątpiłem. Znajduję prawdziwe pierwiastki rzeczy w jedności różnych substancyi, oraz w ich *harmonii naprzód ustanowionej* przez pierwotną substancyę. [3])

Dla udowodnienia swego *prawa ciągłości*, potrzebował Leibnitz światła filozofii chrześcijańskiej, której używał tylko jako środka, nie zaś jako niezawodnego przewodnika. Oto niektóre z jego myśli: „Byłem zmuszony uciec się do atomu *formalnego*... Trzeba było przypomnieć i zrehabilitować niejako tak bardzo za dni naszych okrzyczane *formy substancyalne*, lecz w sposób, czyniący je bardziej zrozumiałemi... Musiałem w końcu pomimo woli i jakby z konieczności powrócić do *form substancyalnych*, a to po przeprowadzonych badaniach, które mi wykazały, że nasi nowożytni filozofowie nie dość uznają św. Tomasza i innych wielkich mężów owego czasu, jak również, że w sądach filozofów i teologów scholastycznych jest daleko więcej jędrności i siły, aniżeli sobie wyobrażamy, *byleby tylko rozumieć ich właściwie i odpowiednio do ich stanowiska.*“

Wszystko to piękne, ale Leibnitz woli pojęcie o swej *monadzie*, która jest treścią całego jego systemu, i która zawiera same niemożliwości. Z jednej strony bowiem monada pozbawiona jest wszelkiego działania na zewnątrz, a z drugiej strony może ona być monadą *centralną* i panującą. — Zasada *powodu dostatecznego*, jaką stawia Leibnitz na miejsce zasady przyczynowości, przedstawia pojęcie dwuznaczne, które *zamyka w sobie* determinizm. W istocie bowiem, skoro wola wybiera cośkolwiek, musi mieć jakiś powód dostateczny — czy to przedmiotowy czy podmiotowy — takiego wyboru, ale powód ten żadną miarą nie jest determinujący i konieczny. Utrzymując, że nasze idee są nam wrodzone, że „nawet idee rzeczy zmysłowych pochodzą z głębi nas samych,“ Leibnitz wyznaje *czysty idealizm*. „Czy dusza nasza posiada okna, zapy-

---

[1]) Zawsze się tak dzieje, że najniższa część najwyższego rodzaju przypada na część najwyższą najniższego rodzaju.

[2]) *Theodicea.* 3 część. §§ 345 i 348.

[3]) Nouveaux Essais. liv. I. c. 1.

tuje on, czy jest podobna do jakiegoś notatnika? Jakimże sposobem zmysły mogą nam podać idee?“ Odrzuciwszy w ten sposób pierwsze źródło pewności, próbuje Leibnitz usunąć sceptycyzm przez dziwny pomysł *harmonii z góry ustanowionej* (harmonia *praestabilita*), sztucznej hypotezy, zdrowemu rozsądkowi przeciwnej.“

„Filozofia pospolita (mowa tu o filozofii scholastycznej), powiada Leibnitz, zwykła tłómaczyć tę zgodność (duszy i ciała) drogą *oddziaływania*. Trzeba jednak porzucić to mniemanie. Pan Bóg ustanowił z góry tę harmonię, która miała istnieć pomiędzy temi dwiema substancyami.“ [1]) Ale cóż-to za sposób filozofowania? Gdzież są dowody twierdzenia, które znosi wolność moralną, które Boga czyni sprawcą grzechu?—„Hypoteza podobna, powtarzano to już sto razy, jest czystą mrzonką. Wyobraźcie sobie, że według Leibnitz'a, choćby dusza przebywała na jakim planecie, a ciało żyło na ziemi, w niczem nie zmieniłaby się leibnitz'owska ustanowiona z góry harmonia. Choćby wszystkie dusze zostały unicestwione, zewnętrzny wygląd tego świata w niczem nie doznałby zmiany, a choćby wszystkie ciała uległy zniszczeniu, dusze nawetby nie przeczuwały swego odosobnienia. Czy może być coś bardziej przeciwnego zdrowemu rozumowi nad taką teoryę?“ [2])

A cóż powiedzieć o owem „wszczepianiu zarodków,“ jeśli nie to, że doktryna ta dziś jest uważana za niezgodną z wiarą chrześcijańską. Optymizm Leibnitza przypisuje Bogu konieczność stworzenia najdoskonalszego ze wszystkich możliwych światów. Tymczasem przekonywamy się, że na tym najlepszym ze światów jest bardzo dużo złego. A cóż to jest złe? Skąd ono się bierze? — Z niedoskonałości stworzeń, odpowiada Leibnitz. — I my się z nim zgadzamy, o ile mowa o złem fizycznem. Lecz jeśli idzie o złe moralne, trzeba je przypisać nadużyciu wolnej woli, a nie samej tylko niedoskonałości stworzeń. Złe, zdaniem Leibnitza, jest tylko *mniejszem dobrem*, a ponieważ Bóg jest sprawcą wszystkiego dobrego, zarówno mniejszego jak większego, *trzeba* przeto zawnioskować, że albo złe wcale nie istnieje, albo że Bóg jest jego sprawcą.

Wobec tych wielkich zboczeń myśli Hanowerskiego filozofa musimy dla każdego przystępującego do rozwiązywania wielkich zagadnień filozofii uznać bezwzględną konieczność rozejrzenia się w filozofii chrześcijańskiej i nie usuwania się od zasad, które ona stawia, ani od metody badania, którą ona poleca.

IV. Filozofia angielska szła drogą wskazaną przez empiryzm Lock'a, by wreszcie przez Berkeley'a skończyć na sceptycyzmie Hume'a. W oczach tego ostatniego filozofa nie istnieje żadna przyczynowość, lecz tylko następstwo faktów poprzedzających i następujących. Niema również podmiotowego stałego *ja*, lecz tylko następujące po sobie różne *stany świadomości*. Zaprzeczając zaś przyczynowości, Dawid Hume zaprzecza istnienia przyczyny wolnej i wyznaje determinizm.

Filozofowie francuscy XVIII w. głośno obstają za wolnością, lecz widzą w niej tylko narzędzie postępu i reform w porządku po-

---

[1]) *Theodicea*. 1 część, II-o 62.
[2]) *Desiré Mercier*. Le Determinisme mécanique. str. 59.

litycznym, ekonomicznym, socyalnym i religijnym. Zdaniem tych filozofów, siły indywidualne i socyalne z konieczności sprowadzają postęp. — Lecz jakże-to wypadkową wolności może być postęp fatalistyczny i konieczny? W tem właśnie leży cała sprzeczność, która pozostaje niewyjaśnioną nawet u dzisiejszych kontynuatorów zeszłowiecznej filozofii.

Wielki prąd deterministowski, pustoszący filozofię niemiecką, sięga epoki Leibnitza i Kanta. Wiadomo, że trzecia z mniemanych *antynomii* Kanta w podejrzenie podaje istnienie wolności moralnej. „Rzeczywiście, powiada Kant, nie możemy wolności tej udowodnić, ale rozumowo powinniśmy ją przyjmować, gdyż prawo obowiązku jest prawem bezwzględnem, a wolność jest warunkiem obowiązku.“ W każdym jednak razie, wątpiąc o rzeczywistem istnieniu nas samych, odrzucając działanie istniejące po za granicami czasu i przestrzeni, a w. porządku eksperymentalnym pozostawiając same tylko *zjawiska*, czyn wolny nazywając „początkiem bezwzględnym *schlechthin anfangen*,“ przedzierzga się Kant w apostoła determinizmu.

Fichte, Schelling i Hegel, panteiści czy moniści, wszyscy trzej są deterministami. W rozumieniu Fichte'go wolność jest początkiem i końcem zarazem wszystkich rzeczy. Wolność jest *absolutem*. Tylko że ten absolut urzeczywistnia się stopniowo i bez końca w tym jedynym bycie, którym jest *ja* absolutne, w którem się miesza wolność z koniecznością. Dla tego *ja* względnego o tyle tylko istnieje wolność, o ile ono się *utożsamia* z *ja* bezwzględnem. U Schellinga *Absolut podmiotowo* ulega ewolucyi w świecie natury i w świecie ducha. Wiadomo, że w absolucie sprzeczności się identyfikują; prawda, że indywidualizmy są wolne, lecz mogą one stwierdzać tę wolność tylko przez powrót do absolutu, to jest przez ewolucyę fatalistyczną. — Hegel również jest deterministą, gdy wyznaje ewolucyę idei bytu. Jego absolut nie istnieje, *on się staje*. Lecz już w swem przejściu od jestestwa nieokreślonego do essencyi, od essencyi do rzeczywistości, absolut utożsamia się z wolnością i z koniecznością. Wolność ta jest siłą *nieosobową*, która wszystko pociąga i staje się wszystkiem. — Uczeń jego Schopenhauer, napisał oddzielną książkę o wolności. Dla niego świat *jest* wolą. Co do czynów indywidualnych, są one bez wolności. Oto kilka rysów wolności, jakie nam pozostawił Schopenhauer: „Życie człowieka jest walką o byt, połączoną z przeświadczeniem, że się będzie zwyciężonym... Jest-to polowanie, na którem istoty zarówno polujące jak polowane wydzierają sobie nawzajem kawałki przerażających odpadków... *Chcieć bez powodu*, cierpieć ciągle, walczyć ciągle, a następnie umrzeć i tak ciągle przez wieki wieków, dopóki ten nasz planeta nie rozpryśnie się na strzępki.“ — Filozof *Nieświadomego*, Edw. Hartmann, przychodzi do tych samych pessymistycznych wniosków.

Dzisiejsza szkoła angielska, uważana w swych głównych przedstawicielach: Stuarcie Mill'u, Darwinie i Herbercie Spencerze, jest deterministowską. Wyznaje ona błędną naukę o postępie. We wszechświecie przechowuje się stale taż sama energia. Stąd wszystkie możliwe zjawiska są tylko przemianami ruchu. Myśl jest mechanizmem—tylko więcej skomplikowanym. Prawda, że ruch trafia na

opór, ale niepowstrzymanie prowadzi on dalej swój pochód. W tem właśnie spoczywa historya postępu w społeczeństwie ludzkiem. — Deterministyczne idee szkoły angielskiej więcej lub mniej podzielają: Secrétan, Lausanne, Liard, Fouillée. Ten ostatni, autor książki *o Wolności i determinizmie*, oraz wielu godnych uwagi artykułów, ogłoszonych w *Revue philosophique* Ribot'a, nagromadza sofizmaty na korzyść *idei sił*, które prowadzić nas mają przez determinizm do ideału wolności.

Metafizyczne te rozprawy filozofów francuskich formą raczej aniżeli treścią różnią się od bezwzględnego mechanicznego determinizmu, wyznawanego przez Moleschott'a, Büchner'a, Dubois-Reymond'a, Helmholtz'a, Richet'a i Hertzen'a, za którymi poszło mnóstwo lekarzy, Zdaniem tych ludzi, wszystkimi ruchami zachodzącymi we wszechświecie rządzi mechanizm bezwzględny, który żadnej odrębnej przyczynie sił fizycznych i chemicznych ani nawet roślinnemu i zwierzęcemu życiu, nie pozwala zmieniać w czemkolwiek zwykłego biegu rzeczy.

V. Rozważając olbrzymi wpływ, jaki w obecnej dobie w porządku politycznym i społecznym wywierają błędy deterministowskie, jest się logicznie zmuszonym zapytać, czy powstały jakie nowe twierdzenia naukowe, któreby zdolne były zachwiać dowodami tradycyjnej wolnej woli człowieka, a obrońcom determinizmu nadać ton arrogancki, jaki zanadto często przybierają względem swych przeciwników?

Otóż z jakiejkowiek strony rozważać będziemy punkt napaści czyli wolną wolę człowieka, — czy to ze strony przedmiotowej, czy też ze strony transcendentalnej i teologicznej, nie trudno będzie ocenić bezsilność podnoszonych zarzutów oraz uderzający kontrast pomiędzy objawianemi żądaniami a nicością naukowych wywodów. Nawet najzagorzalsi i najzdolniejsi z pośród dzisiejszych deterministów widzą się zmuszonymi powracać do argumentów dawnych mechanistów, do negatywnej doktryny przypadku, do emanatystowskiego monizmu, który się słabo zaledwie ukrywa pod błędnem pojęciem postępu przez ewolucyę.

Nie bez korzyści może będzie streścić tu główne twierdzenia prawdziwej nauki o wolności, odrzucone przez Stuart'a Mill'a, przez Spencer'a, Fouilie'go i w ogólności przez współczesnych nam francuskich pozytywistów.

1. Pewna to rzecz, iż wola ludzka nie wszystko to, co chce, chce koniecznie. Inaczej bowiem ludzie byliby istotami najbardziej z całej natury ze sobą sprzecznemi. W rzeczywistości bowiem, odczuwają oni wstyd i wyrzuty sumienia, za przypisywane sobie czyny spodziewają się nagrody i chwały, i ciż sami ludzie mieliby tak samo ulegać fatalistycznej konieczności, jak fatalistycznie pada kamień z góry wyrzucony, lub pali się gaz zapalony? Cóż w takim razie powiedzieć o postępowaniu pedagogicznem, które u wszystkich najbardziej oświeconych ludów stosuje do dziecka za czyny, jakie nie miałyby być wolne — kary i zachęty do dobrego? Cóżby należało powiedzieć o tej potworności społecznej, którąby utrzymywała sądy i sędziów z najrozmaitszemi rodzajami kar, podatków, wysyłek na wygnanie, kar śmierci i t. p. — a to wszystko za czyny, jakie wola ludzka miałaby spełniać fatalistycznie i koniecznie, jak tego chcą

determiniści? Należałoby nawet samą religię usunąć z jej niezliczonemi dobrodziejstwami, z cnotami, jakie w ludziach podnieca, z groźbami kar i obietnicami nagrody wiecznej, gdyby to była prawda, że wola ludzka chce koniecznie tego co chce.

2. Nadto pewną jest rzeczą, że wiele rzeczy zdarza się *koniecznie*, na mocy przyczyn utworzonych do wytwarzania swego określonego skutku; podczas, gdy bywa wiele innych rzeczy, które mogą się zdarzać lub niezdarzać, to jest, które są *przypadkowe*. Próżno Fouillée przeczy przypadkowości, napróżno stara się ją wytłómaczyć odbiciem się teraźniejszości w przyszłości; czuje się on zmuszonym do wyznania, że jest w przyszłości „pewna częściowa i względna *indeterminacya*.“ Już samo to jedno ustępstwo wywraca cały system deterministowski. We wszystkich językach istnieje logiczna formuła przypadkowości. Jakoż formuła ta: może być.... to rzecz niemożliwa... i t. p. nie miałaby żadnego znaczenia, gdyby wszystko było fatalistycznie determinowane.

3. Mówić, że wiedza boża narzuca konieczność czynom woli ludzkiej, znaczy to samo, co utożsamiać poznanie z pobudką działania, rozum z wolą. Tymczasem, Bóg umieszczony, jak powiada św. Tomasz, w twierdzy swej wieczności, jednym pozaczasowym rzutem oka widzi cały porządek przyczyn, które działają podług swego następstwa w czasie. Widzi On przyczyny zmuszające; widzi przyczyny wolne, a jak przewidywanie Jego i jednym i drugim przyczynom poręcza niezawodne ich działanie, tak również utrzymuje On je w właściwym ich porządku. Ś. Augustyn, Boecyusz, ś. Anzelm, a po nich Doktór anielski ś. Tomasz w dwojakim stanie rozważali rzeczy przyszłe przypadkowe: w stanie, kiedy one istnieją tylko w *możliwości (in potentia)*, w swej przyczynie, i w tym stanie mogą one być poznane tylko jako *możliwe*, *sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni*. Ale w stanie, kiedy one są w *czynie*, *in actu*, przez determinacyę wolnej woli, rzeczy te są poznawalne nie tylko idealnie, lecz także w ich rzeczywistości. Ponieważ poznanie to jest pozaczasowe, poprzedza ono przeto chronologicznie wykonanie tych czynów wolnych; z drugiej zaś strony, ponieważ Bóg poznaje rzecz każdą tak, jak ona jest sama w sobie, *videt unumquodque secundum quod est in seipso existens*, wolna przeto determinacya woli, która daje akt bycia, poprzedza logicznie wiedzę bożą. Bóg nie poznaje siebie jako chcący tych aktów woli, lecz poznaje te akty jako chciane przez jakiś czynnik wolny. Jakim sposobem te rzeczy *przyszłe* są w oczach bożych *obecne*, trudno powiedzieć, ale pojąć można. Jak nic się nie ukryje przed Jego wszechobecnością, tak samo nic się nie dzieje bez Jego wszechmocności. Jest On pierwszą przyczyną, pierwszorzędnym czynnikiem we wszystkich rzeczach. Wieczność Jego, powiada Boecyusz, jest *obecnością*, wszystko w sobie zamykającą. Jest to dogmat wiary chrześcijańskiej, a nie jakaś opinia szkoły. „Wszystko w oczach Jego jest odkryte i bez obsłony, nawet to, co ma się stać skutkiem *wolnego działania stworzeń* [1]).

4. Bez wątpienia, Fouillée nie da się przekonać i dalej pytać będzie: „Jakim sposobem może Bóg *wiedzieć* to, co *ja* chcę, al-

[1]) Conc. Vatic. cap. I „De Deo.“

bo nawet to, *co ja chciałem*, skoro przecież to nie On tego chce? [1]). Ale zdrowa filozofia w dalszym ciągu odpowiadać mu będzie: „Wola ludzka jest wola stworzona, a już tem samem zależna od przyczyny pierwszej. Akty jej mają podwójny początek. Pochodzą one w części z woli bożej, a w części z przyczyny drugorzędnej. Przypisywać przyczynie drugorzędnej wolność *bezwzględną* z wyłączeniem wszelkiego współudziału przyczyny pierwszej, jest-to zapoznawać naturę rzeczy. Z drugiej znów strony, przypisywać przyczynie pierwszej determinacyę, wybór z pośród wielu rzeczy, co należy do przyczyny drugiej, znaczy tyle, co zrzekać się wolności ludzkiej i zostawiać zagadnienie bez rozwiązania."

5. W istocie bowiem, chociaż wola ludzka zależy od pierwszego motoru, jest ona wszakże wolna od wszelkiej determinacyi do jednej rzeczy odnośnie do przedmiotu swego aktu, a nawet odnośnie do samego tego aktu, który ta wola mogła spełnić lub nie spełnić, i wreszcie odnośnie do celu, do którego ona dąży.

6. W każdym razie, odnośnie do celu pożądanego, trzeba się strzedz brać za jedno *cel ostateczny*, czyli dobro najwyższe, *z celem poszczególnym* czyli z dobrem względnem, jakiego chcieć możemy. Co się tyczy celu ostatecznego oraz tego, który jest jakimś jego wyobrażeniem, jak np. dobro w ogólności, wola jest determinowana i zmuszana do pragnienia tego celu. *Voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit non appetere* [2]). Ale wolna jest ta wola w wyborze dróg, jakie się jej przedstawiają, w przedsiębraniu takich lub innych środków do celu wiodących a nawet w przekładaniu nad inne takich lub innych przedmiotów, które mogą doprowadzić do celu ostatecznego. *Non de necessitate appetit aliquid eorum, quae sunt ad finem* [3]).

7. Wola ludzka determinuje się sama do swego aktu drugiego, (actus secundus), gdyż do aktu pierwszego popchnięta bywa przez motor powszechny, wszystko w ruch wprowadzający. Nie może być przeto w mojej wolnej determinacyi „początku absolutnego," jak chce Kant i Fouillée. A tem mniej jest tam jeszcze, jak chce Wundt, „siła, która sama się w ruch wprawia," byt, który sam jest przyczyną siebie *„causa sua."* Wola działa na podobieństwo rozumu, gdy ten przechodzi od rzeczy znanej do nieznanej. Pierwiastek nieznany zawiera się w znanym tak, jak rzecz wyraźna w niewyraźnej, jak zastosowanie zawiera się w swej zasadzie, jak środek w stosunku swym do celu. Tak naprzykład, sposobem ogólnym chcę zdrowia, a wolną mą wolą determinuję się do przyjmowania gorzkiego napoju, który ma mi to zdrowie powrócić.

8. Lecz jeśli Bóg, motor powszechny, chce razem z człowiekiem, to czy tegoż samego współdziałania swego użycza on zarówno dobremu jak złemu, chcianemu przez człowieka? Jeśli czynniki wolne *odnoszą* swe czynności do celu ostatecznego, motor pierwszy współdziała z dobrem, które czynniki owe spełniają; lecz skoro odstępują od tego ostatecznego celu, wolną swą zgodą idą w prak-

---

[1]) Revue philos. Lipiec, 1883.
[2]) De Veritatate qu. 22, a 6.
[3]) Ibid.

tyce za błędnem zdaniem, same tylko są sprawcami tego błędu i nieporządku w swym czynie. *Quod ibi est de deformitate, non habet Deum causam* [1]). Niesłusznie zatem oskarża katolicką naukę Secrétan, jakoby Boga czyniła sprawcą grzechu.

Streśćmy tu więc całą tę naukę: Bóg porusza wolę ludzką ku ogólnemu dobru; jest-to zadanie prawowiernego determinizmu. Ale człowiek sam dobrowolnie się determinuje do chcenia tego lub owego bądź rzeczywistego bądź pozornego dobra. W wyborze tym wola jest *obojętna;* wszystko w nim jest przypadkowe, nic w nim niema koniecznego. Wreszcie, w czynie wolnym to, co prawdziwie się zgadza z porządkiem powszechnym, ma Boga za swego głównego sprawcę; i przeciwnie, to co jest nieporządne, co jest porządkowi przeciwne, pochodzi jedynie od czynnika drugorzędnego.

VI. Zbyteczną zdaje się nam rzeczą dawać determinizmowi mechanicznemu dłuższą odprawę. Przyznajemy mu to, czego mu niektórzy odmawiają, że czynności mechaniczne wystarczają do wyjaśnienia rozmaitych stanów ciał i ich wzajemnych stosunków. Pozostawiamy mu zadanie wytłómaczenia na mocy samej tylko mechaniki dostrzeganych w ciałach zjawisk chemicznych. Ale stanowczo mu odmawiamy możliwości przez uderzenia i wzajemne pobudzanie się atomów — wytłómaczenia życia, myśli, bohaterskich czynów i cnót podniosłych. Bez najmniejszej obawy czekamy, póki nam Moleschott i Büchner, Richet i Fouillée nie udowodnią tego, co udowodnić usiłują, że „pierwiastek umysłowy i mechaniczny, myśl i ruch są nierozdzielne; że wszelka idea jest siłą i że ta idea nie da się oddzielić od siły ruchu; że równa się ona rozpoczętemu ruchowi; że dąży ona do tego, by stać się siłą kierującą naszemi poruszeniami wewnętrznemi.“ [2]). Myli się Fouillée, gdy sądzi, że te „idee - siły“ kierujące, pobudzające, wspomagające, są jedynym środkiem, mogącym wyrwać determinizm z objęć fatalizmu. Doktryna „o ideach-siłach“ żadnego nie stanowi „łącznika pomiędzy światem.“ Ukrywa ona w sobie gruby mechanizm, ale bynajmniej nie tłómaczy ani fizyologicznych trudności ani zagadnień psychologicznych.

W każdym jednak razie determiniści mechaniści zarzucają nam prawo, jeśli jest jakie prawo w determinizmie, przechowywania się we wszechświecie jednej i tej samej energii. „Przechowywanie energii w przyrodzie, jest to, co od czasów Kanta stanowi dla nowożytnej filozofii samą istotę mechanizmu.“ „Pierwiastki życia w zwierzętach, dusze ludzkie, pierwszy motor, mają powiększać, zmniejszać, zmieniać summę energii we wszechświecie; a zatem wszystko powinno się sprowadzać do czynności mechanicznych.“ Tak mówią Fouillée i Dubois-Reymond. Ten ostatni tę danę naukową o energii specyalnie przeciwstawia wolności moralnej.

Oto formuła przyjęta w tym względzie. Summa energii rzeczywistej i energii możliwej *(potentialis)* mechanicznie obrachowana pozostaje we wszechświecie zawsze ta sama. Zbadajmy tę formułę.

---

[1]) S. Thomas. qu. 2, „de Malo.“ a 2.
[2]) Revue philos. Kwiecień, 1873.

Zgadzamy się na tę formułę, jeśli ona ma znaczyć, że materya nie może ani sobie dać ruchu ani sobie go ująć, czyli że nie może przeprowadzić zawartej w sobie siły, ani od możliwości do czynu, ani od czynu do możliwości.

Zgadzamy się jeszcze na to naukowe orzeczenie o niezmiennej sumie energii we wszechświecie, jeśli ma ona znaczyć, że najwyższy rządca jedynym i wiecznym dekretem oznaczył ilość energii, mającej się rozwinąć we wszechświecie, czy to w mechanicznych czynnościach substancyi i przypadkowości, czy to w rozwoju roślinnego i zwierzęcego życia, czy wreszcie w nadprzyrodzonych działaniach mocy bożej, począwszy od pierwszych cudów, zawartych w objawieniu bożem i w tradycyi ludów, a skończywszy na owym cudzie ostatnim, który zamknie szereg cudów bożych w ostatecznym dniu świata.

Jeśli kto powie, że determinacye wolnej woli człowieka zmieniają tę sumę energii i że wolność moralna nie zgadza się z zachowaniem tejże energii we wszechświecie, to naprzód zażądamy od uczonych deterministów, aby udowodnili istnienie tego prawa o energii, a następnie ze św. Tomaszem powiemy, że wola polecająca wykonanie jakiegoś ruchu nie jest *bezpośredniem* źródłem sił mechanicznych, że ona żadnej nie wytwarza pobudki, żadnej mechanicznej pracy, że wprowadza w wykonanie *zdolność poruszania (facultas motrix)*, lecz że i ona sama jest zdolnością, której czyny są *immanentne*, to znaczy spełniające się w samej władzy, z której pochodzą. Wobec tej nauki, będącej nauką św. Tomasza [1]), wszelki zarzut upada.

Oto są słowa św. Tomasza: „Jest w nas inna władza, która wytwarza ruch miejscowy, gdy dusza nasza zwraca się ku rzeczy zewnętrznej, jako do celu swego działania i swego ruchu.“ Ta władza poruszania (facultas motrix) te albo owe siły mechaniczne stosuje do centrów nerwowych i przywodzi muszkuły, kości i ciało zwierzęcia do zmiany miejsca. Jakim jednak sposobem punkt jakiś materyalny może być poruszony przez siłę niematerya lną? Czyżby przez niedostrzegalne przedłużenia lub skrócenia w poruszanej materyi? Czy przez wplątanie punktu ruchomego we władzę duszy, która go pragnieniem pociąga ku zamierzonemu celowi? Nie do nas tu należy rozwiązywać to zapytanie. To jedno jest rzeczą pewną, że podczas gdy ruch się udziela, punkt jego wyjścia i motor czyli sprawca ruchu pozostają nieporuszeni.

A zatem determinizm mechaniczny żadnego nie znajduje dla siebie poparcia w prawie przechowania energii. Toż samo musimy powiedzieć o zarzutach, podniesionych przez szkołę angielską, przez Stuart'a Mill'a, Spencera i Fouillée'go. Zarzuty te pochodzą z nieznajomości, z nieświadomości rzekomego czynnika wolnego. Oto niektóre w szczególności zdania tych uczonych, których wprost i kategorycznie zaprzeczamy [2]). „Sumienie nie umiałoby nam powiedzieć, czy jesteśmy rzeczywiście wolni, ani też czy istnieje rze-

---

[1]) Aliud est *motivum* secundum locum prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus, 1-a p. qu. 78, a. 1. Tęż samą myśl wypowiada: *De Anima* lib. III, lect. 15; Summ. theol. qu. 75, a. 3.

[2]) Revue philos. Czerwiec, 1883.

czywista siła, zawierająca w sobie pierwiastki możliwe.“ „Idea wolności powstaje drogą dziedziczności.“ „Jest ona dowodem determinizmu, gdyż wszelka idea jest siłą.“ „Nie odpowiada się ani Spinozie ani Leibnitzowi, gdy się im mówi, że świadomość motywów wzmacnia poczucie wolnej woli; albowiem trzebaby na to poznać podstawową i ostateczną przyczynę, z powodu której te motywy *zdeterminowały* mój wybór. W gruncie rzeczy, jesteśmy wszyscy determinowani. Moc sprzeciwiania się jest złudzeniem i czystym pozorem.“ Spencer, przytaczany przez O. Cornoldi [1]), zaczyna również od odrzucenia świadectwa sumienia. Spencer taki stawia zarzut: „Pozorne niezdeterminowanie woli jest złudzeniem pochodzącem z komplikacyi sił działających. W rzeczy samej, skutki pochodzą od swych przyczyn według stałego prawa, ponieważ nasze refleksyjne ruchy i nasza wolność są tylko pozorne.“ Argument ten, jak powiada O. Cornoldi, znaczy zupełnie tyle co zero.

Mamy jeszcze argument Wundta: „Ten motyw staje się przeważającym, ku któremu skłania nas nasze wychowanie, nasze stanowisko, przymioty nasze osobiste, słowem nasz *charakter*. Co nas determinuje, to nasz charakter. Znając charakter danego jakiegoś czynnika, możemy na pewno się założyć, że zrobi on taki lub inny wybór“ [2]). Argument ten nie więcej wart od poprzedniego. Rzecz pewna, że charakter nasz bardzo wpływa na nasze postanowienia, lecz bezwzględnie ich nie wywołuje. Gdzież jest człowiek, któryby zawsze chciał zgodnie ze swym charakterem? Czyż najsprawiedliwszy nawet siedm kroć na dzień nie grzeszy? A najgorszy nawet człowiek czyż w pewnych godzinach nie chce tak jak człowiek sprawiedliwy? Skądinąd znów, nasze wychowanie społeczne i religijne, otoczenie nasze, nasze stanowisko, nasz charakter, wszystko to są skutki wolności, a nawet te skutki dobrowolnie nabyte nie wkładają na nas żadnego przymusu.

Ewolucyonistyczny determinizm, zwany niegdyś *fatalizmem historycznym*, nie może przeważyć prawdy o wolnej woli człowieka.

„Świat, powiada Secrétan [3]), jest pewną ewolucyą, której dane pozostają w pomroce: ewolucyą początkowo konieczną i mechaniczną, lecz w której niebawem działają siły wyższe od mechanizmu, dążące do ukazania nam stworzenia moralnego, do rozkwitu wolności. Ewolucya jest tyko wysiłkiem wolności w celu ukazania się.“ W tych słowach Secrétana dźwięczy jakoby odgłos słów Taine'a: „Człowiek jest theoremą, która naprzód postępuje,“ i tych słów Liard'a: „Być może, iż na najniższym szczeblu królestwa zwierząt istnieją organizmy pierwotne podobne do tego, który w nas się stał rozumem. W zwierzęciu szereg celów mechanicznych nie jest nieprzerwany. W człowieku zaś może on przez samowiedzę przechodzić do stanu idei. *W tem właśnie* różnimy się od zwierzęcia“ [4]).

Czy gniewać się czy raczej żałować nam trzeba biednej młodzieży, zmuszonej słuchać podobnych doktryn, wygłaszanych z katedr uniwersyteckich?

---

[1]) Mém. de l'Acad. de S. Thomas vol. 4 ann. 1884.
[2]) Physiol. psych. str. 832.
[3]) Evolution et liberté, *Rev. philos.* Sierpień, 1885.
[4]) La Science positive et la Metaphisique, str. 174 i 405.

Atoli św. Tomasz dawno już stanowczymi dowodami odparł ten ewolucyonistyczny determinizm i te bezbożności historycznego fatalizmu. „Wielu utrzymuje, że to jedna i ta sama dusza, początkowo tylko roślinna, następnie skutkiem siły, zawartej w jej nasieniu, staje się obdarzoną czuciem, i wreszcie, że pozostając zawsze tą samą duszą, staje się rozumną nie już siłą jakiegoś czynnika niższego, lecz siłą czynnika wyższego to jest Boga. Otóż tego rodzaju twierdzenia utrzymać się nie dadzą, gdyż żadna forma substancyalna nie podlega temu, co nazywamy *więcej* lub *mniej*. Prócz tego, dodanie wyższej doskonałości wytwarza *inny gatunek*, tak jak dodanie jedności do jakiejś liczby wytwarza inną liczbę.“ Doświadczenie argumentom tym nie zaprzeczy ani też ewolucyonizmowi żadnego nie udzieli poparcia.

Nie nowa to forma determinizmu—ten ewolucyonizm. Znana ona była od wieków pod nazwą *emanatyzmu*. System ten, aczkolwiek gruby i pierwotny, wyprowadzał wszystkie rzeczy z jednej substancyi. Było to wyjaśnienie panteistyczne. Ale nasi ewolucyoniści nie chcą nic stawiać na początku rzeczy i ruchu. Oto formuła, jaką się posługują: „Wszystko, co się dzieje w teraźniejszości, ma swą przyczynę w przeszłości; wszystko, co się dzieje w teraźniejszości, jest przyczyną dla przyszłości.“ Jeśli słowa Fouillée'go mają jakie znaczenie, to stanowią tylko śmieszny pleonazm, bynajmniej zaś nie *ewolucyę ku postępowi*. Jest to coś w rodzaju mechanizmu astronomicznego, czystego mechanicznego determinizmu. Śmiało myśl tę wypowiedział niemiecki popularyzator darwinizmu, Haeckel [1]). „Ewolucyonistyczne to pojęcie natury jest zwykłym tylko mechanizmem.“ W istocie bowiem, takie pojęcie natury znosi celowość we wszechświecie i doprowadza nas do zasady fatalizmu. Nie tłómaczy wcale pochodzenia ruchu. Bezzasadnie i błędnie utrzymuje, że ruch miewa taki lub inny kierunek. Odejmuje ono sobie prawo rozróżniania istot żyjących od nieżyjących, ludzi od zwierząt, materyi od myśli, pierwiastku wolnego od przymusowego. Pod działaniem sił, które są tylko pozorami sił, rzeczone pojęcie uznaje tylko tarcie i wprawienie w ruch materyi, która może nie jest materyą, by osiągnąć pewien cel, który może nie jest celem. Pojęcie to sprzeciwia się wewnętrznemu poczuciu, które nas najmocniej przekonywa o naszej wolności i odpowiedzialności; zostawia ono niewyjaśnionym porządek, jaki dostrzegamy we wszechświecie; wyłącza z wszechświata i z każdego organizmu po szczególe celowość, jaka przecież bije w oczy każdego, najmniej nawet spostrzegawczego człowieka.

Co się tyczy *fatalizmu historycznego*, to jest on jakoby rękawicą, rzuconą wiedzy historycznej, gdyż raz na zawsze zwalnia on historyka od poszukiwania przyczyn. Tymczasem paszukiwanie to przyczyn wielkich wypadków dziejowych przywodzi prawdziwych uczonych do uznania w dziejach planu Opatrzności. Samo to odkrycie wystarczało, by do wiary katolickiej nawrócić Stolberga, Schlegel'a i Hurtera. Ten opatrznościowy plan świata wszelki determinizm wyklucza, a obejmuje pierwiastek konieczny i wolny, przypadkowy w świecie fizycznym a warunkowy w świecie moralnym, pierwiastek przyrodzony i nadprzyrodzony. Plan ten rozwija

[1]) Hist. nat. de la création, przytocz. przez Pesch'a. Philos. natur. str. 307.

się wokoło postaci Chrystusa, który jest środkowym punktem dziejów ludzkości. Z pochodzenia swego wolność jest w Bogu. Dobrowolnie stworzył On ten świat, by go zbawić, Syn Boży dobrowolnie przyjął naturę ludzką, bez przymusu też Kościół św. prowadzi dalej to dzieło zbawienia, odwołując się swobodnie do sumienia narodów i jednostek. I tak a nie inaczej będzie po wszystkie wieki. Wszystkie wysiłki determinizmu nie zdołają zatrzeć zgłosek tych pięknych wierszy chrześcijańskiego poety. [1])

„Największym darem, jaki w swej szczodrobliwości udzielił nam Bóg przy stworzeniu, darem najodpowiedniejszym Jego dobroci a najgłośniej przez Niego cenionym,

„była wolność woli, którą obdarzone zostały stworzenia rozumne, i którą one same posiadają z pośród całego stworzenia."

(Bourquard).

X. S. G.

DILUVIUM. — Niektórzy pisarze nadali tę nazwę pewnym osadom, jakie się znajdują na niektórych wielkich formacyach ziemnych, a jakie najwidoczniej są skutkiem olbrzymich jakichś nawodnień; stąd pochodzi nadawana tym osadom ziemi nazwa *osadów dyluwialnych.* W tem *diluvium* niektórzy apologeci upatrywali skutek, a tem samem i dowód mojżeszowego potopu; opinia ta wszakże nie zdaje się być dosyć pewna.

W rzeczywistości bowiem, geologia poucza, że gdy przez czas jakiś wielka ilość wody pokrywa jakąś część ziemi, usuwając się, musi na miejscach równych zostawić delikatny mułek, a na pochyłościach — piasek i żwir.

Gdyby woda pokrywała ziemię aż do najwyższych szczytów gór (8,500 metrów w Himalajach), jak to uczynił potop mojżeszowy, to, ustępując, nie tylko pokryłaby mułem wszystkie bez wyjątku równiny, ale zmuszona do opadania z najwyższą szybkością, pobyt bowiem człowieka w arce trwał dosyć krótko, uniosłaby była ze sobą dawniejsze ruchome osady dolin, i prócz tego dno tych dolin zaniosłaby żwirem i mułem jednoczesnego pochodzenia.

Tymczasem, nie tylko że nie tak się rzeczy mają, nie tylko że obok siebie leżące równiny jedne są mułem pokryte, inne tego mułu pozbawione, ale nadto na *wszystkich* bokach i pochyłościach dolin widać piętrzące się piaski, żwiry, muły *różnych czasów*, znacznie wcześniejszych od mojżeszowego potopu, w ogólności o tyle wcześniejszych, o ile wyżej bywają znajdowane, (wiele stwierdzić można za pomocą rzeczy kopalnych, mastodontów, słoni południowych, mamutów itp.), i to tego rodzaju osady (przynajmniej muły), że żaden z nich nie mógłby się ostać wobec nawodnienia, ogarniającego cały obszar ziemi. Mamy więc dowód oczywisty, że tworzenie się naszych dolin zaczęło się przed zjawieniem się człowieka i trwało dalej pośród bardzo wielu kolei czasów, zachowując zawsze ten sam *lokalny* charakter; to znaczy, że w danej jakiejś dolinie znajdują się zawsze tylko osady pochodzące z wyżyn miejscowych i z tegoż samego porzecza. Wyjątek stanowią tylko płaty

[1]) Parodiso. Cant. 5. Vers. 7.

lodowcowe, jakie się wysunęły na niektóre doliny, lecz jakich niepodobna brać za jedno ze starożytnymi osadami.

Nie mamy kraju, któryby się różnił od innych pod względem sposobu rozkładu zwierzchnich osadów. W samej tylko Syberyi zanik mamuta, zdaje się, nastąpił raptownie, gdyż ostatnie jego okazy znajdowano niekiedy zachowane jeszcze razem z mięsem w mule syberyjskim. Ale to zachowanie tych okazów dowodzi, że natychmiast po zasypaniu ziemią tych zwierząt, które na północ wygnało jakieś nie dosyć dotąd wyjaśnione zjawisko, mrozy na zawsze ścisnęły syberyjską ziemię.

Dla dokładności musimy stwierdzić, że bardzo mało posiadamy dokładnych dokumentów geologicznych o okolicach Tygru i Eufratu. Ale napewno powiedzieć możemy, że niema znaczniejszej części powierzchni lądu stałego, którąby wolna była od wskazanego powyżej rozkładu zwierzchnich osadów.

Istnienie tego *diluvium* łatwo wytłómaczyć można przyczynami, jakie dziś jeszcze przed naszemi oczyma działają, a mianowicie działaniem wód napływowych; by przeto zdać sobie zeń sprawę, nie trzeba uciekać się aż do mojżeszowego potopu. Tem więcej, że trudno zrozumieć, jakim sposobem ten potop miałby pokryć mułem pewne tylko równiny, podczas gdy na innych dolinach, do tamtych przyległych, nawet śladu mułu nie pozostawił; również nie łatwo wytłómaczyć tę niejednakową prawidłowość, jaką się spostrzega w kierunku i w grubości osadów, — okoliczność, która, przeciwnie, doskonale wyjaśnić się daje działaniem wód napływowych. Co więcej, jak wyjaśnić ten szczegół, że fale potopowego kataklizmu ani nie uniosły ani nie wywróciły osadów ruchomych, napewno wcześniejszych od mojżeszowego potopu, jakie znajdujemy na wszystkich pochyłościach dolin? Prawdę mówiąc, to osady te zdają się raczej świadczyć przeciw aniżeli za faktem — czy to powszechnego czy częściowego — mojżeszowego potopu. I niema nic w tem dziwnego; geologia bierze swe zasady z faktów naturalnych i nie może dostarczać wniosków o faktach, wytwarzanych po za prawami naturalnemi. Tymczasem, potop mojżeszowy przedstawiony jest w Biblii i przez Tradycyę chrześcijańską, oraz zawsze był uważany jako fakt, spełniony ze szczególnym współudziałem Boga, słowem, był zawsze uważany za fakt cudowny. I dla tego też właśnie nie może on być na pewno ani zaprzeczany, ani udowadniany danemi dostarczanemi przez wiedzę naturalną. Jest-to zasada, o której nie powinien zapominać apologeta, jeśli nie chce się narazić na pożałowania godne niepowodzenia.

DNI STWORZENIA W KSIĘDZE RODZAJU. — „Przez sześć dni — czytamy w II-ej Księdze Mojżesza (XX, 11) — czynił Pan niebo i ziemię i morze i wszystko co w nich jest.“ Dokładniej jeszcze stworzenie wszystkich rzeczy opisuje nam Księga Rodzaju w porządku chronologicznym t. j. w kolei dni, w których Pan Bóg powoływał do bytu poszczególne twory.

Na dzień pierwszy kładzie ona stworzenie materyi; na drugi sklepienia niebieskiego; na trzeci roślin; na czwarty słońca i innych ciał niebieskich; na piąty ryb i ptactwa; na szósty zwierząt ziemnych i naostatek człowieka. (Gen. I).

Biorąc literalnie brzmienie słów biblijnych, egzegeci wieków ubiegłych w przeważnej mierze wnioskowali, że dzieło stworzenia zostało rzeczywiście dokonane w ciągu sześciu dni zwyczajnych. Taki wykład, dość zresztą dowolny i nie ściśle racyonalny, był jednak usprawiedliwiony w epoce, kiedy wiedza świecka nie dawała żadnych wskazówek, mogących oznaczyć wiek świata materyalnego.

Obecnie koniecznością się stało zarzucić ten wykład słów biblijnych o sześciu dniach stworzenia, jak bowiem jest zasadą egzegetyczną, iż należy się trzymać właściwego i literalnego znaczenia słów biblijnych, dopóki nie zostanie udowodniona potrzeba innego tłómaczenia, tak również takąż samą jest zasadą egzegetyczną, że należy odstąpić od literalnego znaczenia wyrazów z chwilą, kiedy ono staje w sprzeczności z prawdą skądinąd pewną i na innej drodze wykrytą. Owóż taka właśnie tu zachodzi okoliczność.

Dawność świata. Umiejętność świeżej daty, geologią zwana, chciała wykazać, że nasza kula ziemska jest nierównie starsza, niż dotąd sądzono. Zapuściwszy się w szereg spoczywających jedne nad drugimi pokładów ziemi, stawiła nam ona przed oczy szczątki niezliczonej ilości istot, które uprzedziły przyjście człowieka na ziemię. Pokłady te, które wedle trafnego porównania przedstawiają się jakżeby niedbale złożone karty książki, kryją w sobie szczątki zwierząt i roślin, jakie istniały po sobie w ciągu długich epok, daleko wyprzedzających pojawienie się człowieka. Każdy z tych pokładów ziemi zawiera właściwe sobie jestestwa. Na powierzchni tylko, t. j. w pokładzie najświeższym ukazuje się człowiek, którego obecność stwierdzają resztki skieletów lub wyroby ludzkiego przemysłu. Nieco głębiej widać kości wielkich czworonogów, podobnych do tych, jakie nas otaczają. Poniżej są tylko jestestwa wodne, ryby, płazy, mięczaki, których organizacya staje się coraz prostszą i pierwotniejszą, w miarę jak się posuwamy ku pierwszym śladom życia na ziemi.

Wszystkie te szczątki, znane pod nazwą kopalnych, należą oczywiście do istot dawnych, które, acz odmienne od gatunków obecnych, żyły jednak, zarówno jak one, na powierzchni lądu, w wodach jezior i, na większą skalę, w łonie wód oceanu. Podówczas tak samo jak teraz w głębi wód morskich tworzyły się warstwy gliniaste, piaszczyste lub wapienne, które czas przeistaczał najczęściej w łupek, głaz, i marmur. W tych skałach znajdujemy miliony muszli, a są one często pomimo swej kruchości tak dobrze zachowane, że mięczaki, do których należały, musiały żyć widocznie na tem samem miejscu. Niepodobna stawiać przypuszczenia, by się tam dostały dzięki gwałtownemu przewrotowi, wywołanemu przez potop.

Znaczna grubość tych osadów, dawniejszych — powtórzmy to — od pojawienia się człowieka, wykazuje ze swej strony dostatecznie, że przyjmowany dawniej sześciodniowy okres nie wystarczał na stworzenie i uorganizowanie świata. Badanie tych rozmaitych pokładów, które, by się trzymać w obrębie zacytowanego porównania, spoczywają na sobie, jak przystające szczelnie karty książki, udowodniło, że ich całkowita grubość wynosić powinna 15 — 20 kilometrów. Owóż wszystko się zdaje wskazywać, że te

osady wytworzyły się z powolnością, jaką widzimy przy tworzeniu się w naszych do pewnego stopnia oczach warstw, osadzonych na dnie mórz i jezior, gdyż ich słoje są prawidłowe i zawierają podobnie jak osady morskie moc organizmów, których musiały być spokojnem siedliskiem.

Rozwój życia roślinnego w epokach geologicznych daje również pojęcie o długotrwałości dzieła stworzenia. Jak sobie objaśnić bez powołania się na działanie wielu wieków tak olbrzymie niekiedy pokłady węgla, które są, jak wiadomo, nagromadzeniem tworów roślinnych przekształconych pod działaniem czasu i ciepła? Bezwątpienia, nie ma konieczności utrzymywać z większością geologów, iż te rośliny żyły w temże samem miejscu, gdzie uległy przeistoczeniu; ale przypuszczając nawet, że napłynęły z wodą, trzeba bądź co bądź przyjąć, że żyły kędyś przecie. Owóż są okolice, np. Wallia, gdzie się spotyka 50 a nawet 100 warstw węgla leżących nad sobą i poprzedzielanych tyluż warstwami łupkowemi. Można przypuszczać zbieg najkorzystniejszych warunków, można np. zdumiewającą wegetacyę peryodu węglotwórczego przypisywać wysokiej temperaturze tej epoki, atmosferycznej wilgoci i nadmiarowi kwasu węglanego, zawartego w niedość jeszcze czystem powietrzu; mimo to wszystko, by fakt ten objaśnić, odstąpić trzeba nieodzownie od przyjmowanej dawniej kosmogonii.

A przecież epoka powstawania węgla przedstawia tylko drobny odłam wielkich okresów geologicznych. Kreda, złożona podobnież z niezmiernej ilości żyjątek, które kiedyś egzystowały, wytworzyła się w epoce odleglejszej. Potem dopiero nastąpiła epoka trzeciorzędowa, znamienna rozwojem ssaków. Cóż więc dziwnego, że dla wytłómaczenia tych następujących po sobie formacyi, geologowie żądają od nas milionów lat czasu?

Jeden jest tylko sposób niezgodzenia się na to żądanie uczonych, a mianowicie zaprzeczenie, by owe pokłady ziemne i zawierające się w nich szczątki kopalne, były stworzone w tym stanie, w jakim je dziś znajdujemy. Ale ponieważ nikt chyba nie zechce tego utrzymywać, — równałoby się to bowiem podsuwaniu Stwórcy zamiaru żartowania z ludzkości, — konieczność przeto zmusza do schylenia czoła przed wnioskami nauki.

Poważne dowody dawności świata możnaby także zaczerpnąć z innych gałęzi umiejętności. Astronomia np. wskazałaby nam w przestworzach niebios gwiazdy, których światło potrzebowało więcej niż 6,000 lat, by dojść do ziemi, i które temsamem musiałyby dla nas być dotychczas niewidzialne, gdyby świat tyle tylko lat istniał. Ale dość i tych dowodów, — zbyteczna popierać prawdę, oczywistą dla każdego, obeznanego nieco z geologią. Niestety, umiejętność ta jest obcą dla wielu osób, skądinąd światłych i wykształconych. Dla nich to właśnie potrącamy tu o te szczegóły z zakresu geologii. Dla nich to również załączamy poniżej tablicę, streszczającą dane geologiczne. Znajdziemy na niej obok wielkich formacyi, które się kolejno dokonywały od początku czasów geologicznych, porządek ukazywania się na ziemi główniejszych gatunków zwierząt. Łatwo nam będzie z tablicy tej wywnioskować i względną długość epoki czasu, poprzedzającego człowieka, i kolejny postęp,

jakiemu w ogóle ulegał rozwój życia na naszej planecie, zgodny zresztą z nauką biblijną.

Tablica formacyi geologicznych.

Epoki	Formacye		Daty ukazywania się jestestw
Dzisiejsza	Niedawna		Człowiek
Czwartorzędowa	Popliocenowa		Ssaki wyższego rzędu
Trzeciorzędowa	Pliocenowa Miocenowa Eocenowa		Ssaki didelph. (workowate)
Drugorzędowa	Kreda Gaulteńska czyli kredowa Neokomieńska	kredowe	Ptaki (rzadkie przed epoką trzeciorzędową)
	Wapień ikrowcowy (oolit) Liasowa (wapienna)	jurajskie	Płazy (zaczynają się dopiero w epoce drugorz.)
Pierwszorzędowa	Tryjasowa Permska Węgla kamiennego Dewońska Sylurska Kambryjska		Kręgowe: ryby (początkowo rzadkie) Bezkręgowe: mięczaki i skorupiaki.

Hypoteza Buckland'a. — W celu zadosyćuczynienia twierdzeniu geologów, broniących dawności świata, i zarazem w celu utrzymania literalnego znaczenia wyrazu Genezy: *dzień*, niektórzy egzegeci i uczeni szczerze religijni, wśród których zasługuje na szczególne wyróżnienie doktór Buckland, uciekają się do następującej hypotezy.

Pomiędzy stworzeniem materyi, które nastąpiło po za obrębem sześciodniowego okresu, i pomiędzy początkiem pierwszego dnia, upłynął nieokreślony przeciąg czasu, podczas którego żyły wszystkie rośliny i zwierzęta, których szczątki odnajdujemy w pokładach ziemnych. Tę epokę zamknął ogólny przewrót, który sprowadził ziemię do stanu chaotycznego, zaznaczonego w drugim wierszu Genezy: „terra autem erat inanis et vacua.“ — Naówczas zaczęło się dzieło reorganizacyi trwające przez 6 dni 24-rogodzinnych zgodnie z literą tekstu biblijnego. — Pierwszy rozdział Biblii obejmowałby więc szkic *nie pierwotnej organizacyi* ziemi, lecz *restauracyi* po przypuszczalnym kataklizmie.

Obrońcy tej teoryi opierają się najpierw na tem, że stworzenia materyi Geneza nie oznacza jako części dzieł dokonanych w ciągu sześciu dni, tudzież na tem, że niektórzy Ojcowie i Doktorowie Kościoła utrzymywali, iż pomiędzy początkiem rzeczy, a pomiędzy „*fiat lux*,“ które to słowa wedle nich rozpoczynają dzień pierwszy, istniał pewien odstęp czasu. Dodają słusznie, że ich

hypoteza posiada tę zaletę, iż czyni niemożliwym wszelki konflikt i choćby pozorną niezgodę między Biblią a nauką. Ale, jeśli te nawskroś negatywne argumenta wystarczają, by hypotezę tę uczynić możliwą i dopuszczalną, nie są przecież dostateczne, by jej nadać wartość naukowego prawdopodobieństwa.

Bezwątpienia, wielu Ojców przypuszczało, że pierwszy dzień Genezy rozpoczynał się od ukazania się światła, mieszcząc tem samem stworzenie materyi poza obrębem dni sześciu. Niektórzy uznawali może nawet, lubo w ogóle milczą pod tym względem, że materya, raz stworzona, pozostawała przez długi czas massą bezkształtną, o jakiej mowa w Genezie. Daleko wszakże jeszcze od tego do przypuszczenia, że podczas tego peryodu, poprzedzającego dzień pierwszy, rozwinęły się i żyły wszystkie rośliny i wszystkie zwierzęta, których szczątki znajdujemy w stanie kopalnym.

Trudno zresztą wytworzyć sobie pojęcie o przewrocie, któryby do tego stopnia zburzył ziemię, iżby zniszczył zupełnie rośliny i twory żyjące, by położył tamę światłu, wreszcie by można było powiedzieć o naszym globie, że był on bryłą *bezkształtną* i *próżną*, albo lepiej jeszcze *niewidzialną* i *bezładną; invisibilis et incomposita*, podług energicznego wyrażenia Septanty.

A następnie, czyż nie sprzeciwia się to pojęciu Boga nieskończenie mądrego, aby dzieło swoje prowadził drogą rozwoju postępowego przez przeciąg niezliczonych wieków, aby je następnie niweczyć przed wystąpieniem tego, co miał być uwieńczeniem wszech rzeczy i królem stworzenia!?

Przypuśćmy wszelako na chwilę, że kataklizm jakiś mógł do tego stopnia zniweczyć życie na powierzchni ziemi i pogrążyć ziemię w stanie bezładnej, ciemnej i bezkształtnej massy, o czem mówi Geneza. Też same prawa ciążyć będą niewątpliwie nad rozwojem nowego stworzenia. Bóg jest istotą nieodmienną, a obraz Jego przymiotów boskich odbija się w stworzeniu przez jedność planu opatrznościowego i stałość praw natury. Możliwe jest bezwątpienia uchylenie się od tych praw, lecz nikomu nie wolno utrzymywać, żeby to uchylenie się zaszło przed stworzeniem człowieka, chyba na podstawie specyalnego objawienia. Owóż twórcy teoryi, którą zbijamy, przyznają z nami, że rośliny praświata ukazywały się stopniowo i rozwijały się powoli w szeregu długich wieków, poprzedzających ukazanie się człowieka. Dlaczegożby to samo nie miało się zdarzyć z innem stworzeniem? Czemużby jego rozwój, tak wolny w pierwszym wypadku, miał się dokonać tym razem w ciągu sześciu dni 24-godzinnych? Nie łatwo zaiste znaleść zaspakajającą odpowiedź na to pytanie.

Zachodzi atoli inne jeszcze nie mniej trudne zagadnienie. Jeżeli historya kuli ziemskiej dzieli się na dwie epoki: jednę stojącą całkowicie po za osnową biblijnego opowiadania, drugą opisaną przez Genezę, to czy da się oznaczyć, w jakiem stadyum tej historyi skończyła się epoka pierwsza, a zaczęła epoka druga? Będzie li to na schyłku t. zw. czasów geologicznych pod koniec okresu czwartorzędowego? Otóż, jeśli mamy wierzyć nowoczesnym odkryciom, człowiek żył w epoce czwartorzędowej. Wątpić nie można, że człowiek był współczesny mamutowi i innym gatunkom wygasłym, właściwym epoce czwartorzędowej. Człowiek więc byłby

stworzeniem *przedgenezyjnem*. Stanowiłby on składową część owego przypuszczalnego starego świata, na równi z wielu innemi stworzeniami, które dziś żyją, a których szczątki obok resztek mamuta spoczywają w pokładach przedpotopowych. Stronnicy systemu *resławracyjnego* cofną się niewątpliwie przed tą konsekwencyą.

Może więc zechcą uskutecznienie się owej reorganizacyi przenieść na czasy epoki trzeciorzędowej? Człowieka nie było podówczas — to prawda, ale inna natomiast nasuwa się trudność. Znaczna część gatunków trzeciorzędowych przeszła do epoki następnej; wiele z nich istnieje po dziś dzień. Niemożliwa przeto rzecz przypuszczać, żeby pod koniec epoki trzeciorzędowej zaszedł kataklizm ogólny, gdyż rezultatem jego musiałoby być całkowite wytępienie istniejących przedtem tworów organicznych. Słowem nic nie upoważnia nas do tego, abyśmy uważali epokę trzeciorzędową za datę zupełnego przekształcenia kuli ziemskiej i za punkt wyjścia dla nowej zgoła ery.

Napróżno usiłowalibyśmy jeszcze dalej wstecz się posuwać w szeregu okresów geologicznych. Nigdzie nie znajdziemy śladów owej linii demarkacyjnej, mającej wrzekomo oddzielać świat obecny od świata poprzedzającego. Ani flora, ani fauna, właściwa danej epoce, nigdy z nią razem nie znikłaby doszczętnie. Nie zdaje się zatem, iżby kiedykolwiek od początku istnienia kuli ziemskiej zaszedł przewrót tak ogólny i tak potężny, któryby zatarł wszelkie ślady życia na ziemi i uzasadnił hypotetyczną teoryę zupełnej reorganizacyi.

Atoli, gdyby nawet przyjąć kataklizm tego rodzaju pospołu z następującą jakoby po nim kompletną reorganizacyą globu ziemskiego, to i w takim jeszcze razie należałoby hypotezę *przedgenezyjną*, w całości swej wziętą, odrzucić. Wypadek bowiem tego rodzaju, jak zupełna reorganizacya świata, mógłby się wydarzyć tylko w epoce bardzo odległej; gdyż o wiekach nowszych, późniejszych naprzykład od formacyi drugorzędowej, tak dokładne posiadamy wiadomości, że wykluczają one nawet myśl o podobnej katastrofie. Tymczasem, aby sobie zdać sprawę z rozwoju życia w czasach późniejszych od tej reorganizacyi świata, należałoby się uciekać do również długich okresów czasu, bo i dnie dwudziestoczterogodzinne również nie są wystarczające do reprezentowania historyi całej kuli ziemskiej.

Moglibyśmy się też uciec do argumentów jeszcze innej natury. Bouckland i zwolennicy jego przestarzałej teoryi utrzymują, że mają po swej stronie słowa Pisma św. Tymczasem, przemawiają one wyraźnie przeciw nim raczej, aniżeli za nimi. Wszędzie mowa jest o stworzeniu jako o dziele dni sześciu.

Czyż Mojżesz nie powiada, że w *sześciu dniach* uczynił Pan niebo, ziemię, morze i wszystko co się w nich zawiera? Czyż nie mówi, opisawszy dzieło dni sześciu, że „te są zrodzenia nieba i ziemie, gdy były stworzone w dzień, którego uczynił Pan Bóg niebo i ziemię.“ *Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt in die quo fecit Deus coelum et terram.* (Gen. II, 45).

Trudno byłoby znaleźć tekst bardziej stanowczy, niż ten ostatni. Odpowiada on wprost na postawione powyżej pytanie.

Zwolennicy teoryi restauracyi świata utrzymują, że odnowienie to świata było dwukrotne: pierwszy raz bezpośrednio po stwo-

rzeniu materyi, w ciągu ery geologicznej, drugi raz zaś przed ukazaniem się człowieka. Mówią mianowicie, że Mojżesz opisuje tę ostatnią właśnie reorganizacyę, której nie towarzyszy akt stworzenia we właściwem znaczeniu. Owóż, Mojżesz najformalniej temu zdaniu zaprzecza. Powiada on, że *zrodzenia*, które wyszczególnia jako dzieło dni sześciu, nastąpiły właśnie po tem, gdy *„uczynił Bóg niebo i ziemię.“* Niepodobna być w wyrażeniu bardziej jasnym i stanowczym.

Nie można też zarzucać, jakoby użyte w tem miejscu słowo stwarzać, było wątpliwe. Oryginalny tekst hebrajski używa tu wyrazu *bara*, tak rzadko używanego przez Mojżesza, a zawsze, jak się zdaje, w rozmyślnem przeciwstawieniu do słowa *hasah* (czynić, kształtować, uskuteczniać, wyrabiać); przez ten czasownik zaznacza autor na wstępie swej księgi, że niebo i ziemia powołane zostały do bytu z nicości; tegoż wyrazu używa, gdy mówi o stworzeniu istot żyjących i samego nawet człowieka, — stworzeń na wskroś odmiennych, dzięki pierwiastkowi niezłożonemu, jaki je ożywia, a zatem—stworzeń, które byt swój zawdzięczać mogły jedynie osobnemu aktowi woli Boga, a nie samemu tylko działaniu sił naturalnych.

Widzimy tedy, iż hypoteza Bucklanda ma przeciwko sobie nie sam tylko rozum i naukę, lecz także i Pismo święte. To też dziwić się trzeba, że znajduje ona jeszcze dziś zwolenników zwłaszcza w Anglii.

System idealistyczny Mgra Clifford'a. — Inna teorya, zdaniem naszem mniej jeszcze nadająca się do przyjęcia, i jak się zdaje, bardziej bezceremonialna względem tekstu świętego, powstała również na gruncie angielskim w r. 1881. Podług jej autora Mgra Clifforda, biskupa z Clifton, Mojżesz nie miał wcale zamiaru podawać nam historyi stworzenia. Rozłożył on dzieło boże na sześć dni całkiem dowolnie. Bardziej jeszcze dowolnie umieścił stworzenie sklepienia niebios przed roślinami; słońca i gwiazd — przed zwierzętami; tych wreszcie ostatnich przed człowiekiem. Takie pochodzenie następstwa epok, któremu przeczy nauka, nie ma w sobie nic chronologicznego.

Jedynym celem Mojżesza było oznaczyć i upamiętnić każdy dzień tygodnia jakiemś dziełem bożem; w czem szedł on za Egipcyanami, u których każdy dzień poświęcony był specyalnemu bóstwu. Dla tego Mojżesz musiał przyjąć jakiś porządek, który wszakże nie odpowiada żadnej rzeczywistości; nie jest to wcale faktyczny porządek czynów bożych lub wydarzeń kosmogonicznych; a gdyby nawet tak było, to przynajmniej nie jest on nam podawany przez Mojżesza, jako rzeczywista kolej poszczególnych dzieł stworzenia. (Ob. *Revue de Dublin 1881*, a także: *Annales de philosophie chrétienne*, Listopad, 1881).

Podstawą systemu Clifforda, jak widać, jest istnienie tygodnia u Egipcyan, jako jednostki do mierzenia czasu. Tymczasem nic bardziej niepewnego, jak ten fakt rzekomy. „Teza ta o pogańskiem i specyficznie egipskiem pochodzeniu tygodnia, jest dziś niemożliwa do przyjęcia,“ powiada jeden z członków Instytutu Francuskiego, Martin. (*Annales de philosophie chrétienne*, Styczeń, 1882). „Zbijano ją — ciągnie dalej tenże pisarz, z powodzeniem już

około połowy wieku XVII w pamiętnikach Akademii Napisów i Sztuk Pięknych (t. IV), a mianowicie uczony ks. Sallier zadał jej cios, z pod którego się nie mogła podźwignąć; a w wieku bieżącym cios również stanowczy spotkał ją ze strony wybitnego członka tejże Akademii, Alfreda Maury, pospołu ze znakomitym astronomem Janem Chrzc. Biot. Pomiędzy ludami starożytności niepodobna udowodnić, by był choć *jeden*, któryby używał tygodnia jako okresu chronologicznego, o ile go nie przyjął od Hebrajczyków, albo, by lepiej powiedzieć, od Żydów, którzy byli propagatorami tygodniowego okresu czasu.

Mylnie też powołuje się biskup z Clifton na Herodota i Dyona Kassyusza, bo Herodot, mówiąc o miesiącach egipskich, nie mówi ani słowa o tworzącym tydzień siedmiodniowym okresie czasu, a to milczenie jest dość wymowne; co zaś do Dyona Kassyusza, ten powiada wyraźnie, że okres siedmiodniowy, będący w użyciu u Rzymian i indziej, „pochodzi z Judei."

Wiadomo zresztą, dzięki Champolion'owi, jaki właściwie był podział czasu u starożytnych Egipcyan. Był to wzięty w całości ni mniej ni więcej tylko kalendarz republikański francuski i polegał na podziale roku na 12 miesięcy, z których każdy obejmował trzy dekady, tudzież na dodatkowych dniach pięciu. Śladów tygodnia siedmiodniowego nigdzie nie spotykamy.

Nie mógł więc Mojżesz pojęcia o tygodniu takim zapożyczyć od Egipcyan. Nieprawdopodobna rzecz również, by je przejął od innego ludu choćby nawet od Chaldejczyków. Nie można mu więc przypisywać zamiaru zastąpienia tygodnia politeistycznego takimże monoteistycznym, czego rzekomo miał dokonać, podstawiając na miejsce bóstw pogańskich, patronujących poszczególnym dniom, dzieła stworzenia dowolnie przez siebie rozłożone.

Przypuśćmy jednak, że taki był cel Mojżesza. To i w takim razie jeszcze system Clifforda nie stanie się prawdopodobniejszym. Zachodzi trudność, która się bezpośrednio uwadze naszej narzuca.

Pisarz święty nie poprzestaje na samym opisie różnych dzieł bożych; powiada on, iż jedno z nich dokonane zostało dnia *pierwszego*, drugie *następnego* i tak dalej, aż do *siódmego* t. j. do czasu, kiedy Bóg ukończył akt tworzenie — *dokonał*" (Gen. II, 2). Zdaje nam się, że tu jest oczywiste następstwo. W 2-ej księdze Mojżeszowej czytamy podobnież: „Przez sześć dni czynił Pan niebo i ziemię i morze i wszystko co w nich jest, a odpoczął dnia siódmego." (Exod. 20, 11).

Wszystko to jest bez znaczenia w oczach autora nowej teoryi. Odpowiada on na to: ani pierwszy ani drugi tekst nie jest historyczny. Pierwszy ustęp jest wyjątkiem z hymnu świętego, bo taką jest wedle niego osnowa pierwszego rozdziału Genezy. Drugi tekst jest formułą liturgiczną, której słów nie należy rozumieć w brzmieniu literalnem. Nie warto zatem do miejsc tych przywiązywać szczególnego znaczenia.

Przyzna każdy, że autor zbyt apodyktycznie załatwia się z kwestyą tak poważną: boć teksty tak jasne, jak wyżej zacytowane, nie tracą swego znaczenia dla tego jedynie, że się znajdują w hymnie, w rytuale lub księdze liturgicznej. Myśl pisarza na-

tchnionego wydaje się oczywistą, i nie sądzimy, aby pod tym względem były dwa sposoby widzenia rzeczy.

Niedowiedzioną jest rzeczą, by pierwszy rozdział Genezy miał charakter hymnu. Najpierw, jest on napisany prozą—okoliczność nie pozbawiona znaczenia. Następnie rzeczą jest niezaprzeczoną, że księga, której ten rozdział stanowi część składową, jest bezwarunkowo historyczną. Aby odmówić przymiotu historyczności pierwszemu rozdziałowi, Mgr Clifford powołuje się na różnicę w stylu, osobliwie na używanie w nim wyrazu *Elohim* zamiast *Jehovah*, który się ukazuje później dopiero. Dystynkcya ta pochodzenia racyonalistowskiego pragnie dowieść, że Mojżesz zużytkował w swem dziele stare zabytki *in crudo*, nie zmieniając ich formy pierwotnej. Ale czyż stąd wynika, żeby zabytki te były zupełnie pozbawione charakteru historycznego?

Dla poparcia swego założenia powołuje się też uczony prałat na najnowsze odkrycia assyryologiczne. Owóż, według nas, rezultat tych odkryć zwraca swe ostrze przeciw Clifford'owi. Już Berozusowi zawdzięczamy szkic kosmogonii chaldejskiej, która przedstawia ukazanie się rzeczy w porządku analogicznym z opisem Mojżesza, i to z większym jeszcze naciskiem na myśl o następstwie chronologicznem. Tęż samą myśl potwierdza napis klinowy, na nieszczęście, niekompletny. (Ob. *Vigouroux*, „La Bible et les découvertes modernes," t. I, p. 136). Jest to relacya szczegółowa o początku, pierwotnym stanie i postępowym rozwoju wszechświata. „Upłynęła wielka liczba dni i długi okres czasu," czytamy w środku opowiadania. To znaczy, że w formacyi globu istniało następstwo epok; co więcej znaczy to, że *dni* Genezy nie były dniami dwudziestoczterogodzinnemi, lecz peryodami o nieokreślonej długości.

Napis chaldejski ma inną jeszcze zaletę. Z opisem dzieła sześciu dni łączy relacyę o upadku człowieka. Wynika stąd, że dwa opowiadania, które niejedni chcą tendencyjnie rozdzielić w Genezie, są ze sobą ściśle zespolone, i że jeśli jedno jest historyczne, i drugie takiemże być musi.

Bezwątpienia, nie należy utożsamiać kosmogonii biblijnej z chaldejską. Ta ostatnia jest spaczona przez domieszkę podań potwornych, które ją od pierwszego wejrzenia szpecą i odzierają z piękności, mimo, iż zachowała pewne rysy pierwotne. Pomimo to, musi egzegeta z nią się liczyć, gdyż jest ona, jeśli nie w obecnej swej formie, to przynajmniej w punktach istotnych, dawniejsza od Mojżesza, a może nawet od Abrahama, a nadto zachowała, lubo skażoną, prastarą tradycyę, którą natomiast Biblia przekazała nam w całej czystości pierwotnej. Cliffordowi wydaje się dziwnem, by Bóg miał objawiać Mojżeszowi fakta z zakresu geologii, należącej do dziedziny nauk przyrodniczych. Objawienie to dałoby się wytłómaczyć i uzasadnić doniosłością szczegółów, o które chodzi; mimo to nie ma obowiązku wierzyć, że je Mojżesz bezpośrednio otrzymał od Boga. Możliwa rzecz, iż ono jest dawniejsze i sięga samego Adama. W ten sposób tłómaczą się ślady tego Objawienia, spotykane w zabytkach, które zdają się być starsze od prawodawcy hebrajskiego.

Cokolwiekbądź jest, wydaje się pewnem, że pierwszy rozdział Genezy szkicuje nam rzeczywistą historyę kuli ziemskiej przed

ukazaniem się człowieka. Choćby się zgodzić, że jest to hymn pomieszczony przez Mojżesza na czele jego księgi, to jeszcze i w takim razie należałoby odeń oczekiwać prawdy. Przyswojenie go przez natchnionego pisarza nadawałoby mu tenże charakter prawdomówności, jaki jest właściwy innym opowiadaniom biblijnym, i tem samem należałoby zawsze obstawać przy tej kolei następstwa rzeczy, jaką wskazuje omawiany ustęp księgi świętej.

Zgadzamy się, że liczba *sześciu okresów*, na jakie Mojżesz rozkłada dzieło stworzenia, jest do pewnego stopnia dowolna. Być może, iż przyjęta ona została dla tego tylko, że cyfra *siedm* była już z dawna święta u Hebreów (*Gen.* IV, 15, 24; VII, 2, 34; VII, 10, 12). Mojżesz mógłby był bez wątpienia dzieło to rozłożyć na *dziesięć* peryodów, gdyby mu się tak było podobało, bo nie podobna dopatrzeć się jakiejś ściśle dokładnej linii demarkacyjnej pomiędzy faktami, przypisywanymi dniom poszczególnym. Lecz czego niepodobna nie przyjąć,—a co formalnie Mojżesz podaje, to, że porządek w jakim stworzenie świata nakreślone zostało, jest porządkiem chronologicznym, to jest że różne przedmioty, powołane przez Stwórcę do bytu, ukazywały się w kolei przez Mojżesza podanej.

Inaczej bowiem trzebaby było przypuścić, że słowa Mojżesza wprowadziły w błąd całe pokolenia, do których się zwracał ten święty pisarz, a trudno przypuścić, by Duch św., który mu udzielał natchnienia, dopuścił taki zamęt w pojęciach Mojżesza, prowadzący do tak szkodliwych dla rodu ludzkiego konsekwencyi.

Czyż nie jest zastanawiające, że prawdziwość kosmogonii biblijnej zaatakowano właśnie w chwili, kiedy nieuprzedzeni geologowie, oddają jej hołd należny? Nigdzie może zgodność nauki z Biblią nie jest tak uderzającą, jak na terenie geologicznym. Zachodzi tu tak uderzająca styczność, iż zgodność rzeczona nie może być skutkiem przypadku. Geologia, która zaiste nigdy się nie troszczyła o swą prawowierność, która zwłaszcza nigdy nie zamierzała popierać obrońców prawdy biblijnej, podzieliła historyę kuli ziemskiej na trzy wielkie okresy, poprzedzające przyjście człowieka, z których pierwszy znamionuje nadzwyczajna wegetacya, drugi—przewaga zwierząt lądowych. Jakoż ten sam porządek odnajdujemy wyraźnie zaznaczony w Genezie pod dniami trzecim, piątym i szóstym. Co do innych dni, które mówią o stworzeniu światła, firmamentu i ciał niebieskich styczności z geologią, rzecz prosta, żadnej być nie może. To pewna, że gdziekolwiek przy pomocy goologii można było kontrolować opowiadanie biblijne, rezultat dla ksiąg świętych był zawsze pomyślny.

Mgr. Clifford stawia pytanie, „czyby się kto ośmielił twierdzić, że rozczytywanie się w Genezie naprowadziło kogokolwiek na odkrycie choćby jednego szczegółu geologicznego.“ Możemy na to odpowiedzieć, że kolejne następstwo w trzech po sobie idących peryodach trzech wielkich działów istot tworzących królestwo organiczne, a mianowicie roślin, zwierząt wodnych i lądowych, jest bądź co bądź pierwszorzędnym faktem geologicznym, oraz, że fakt ten był znany dzięki Księdze Rodzaju na długo pierwej, zanim badanie pokładów ziemnych zaregestrowało go w rzędzie prawd naukowych. Względnie świeże pojawienie się człowieka na ziemi jest

również faktem tej kategoryi, znanym nam z Biblii, zanim geologia w tej sprawie głos zabrała.

A jakież trudności upatruje biskup Cliftoński w zgodzeniu się na przyjętą powszechnie teoryę *dni-okresów?*

Oto co sam mówi w tej mierze: „Opowiadanie biblijne zdaje się być w niezgodzie nie tylko z odkryciami wiedzy nowoczesnej, ale też i z tą umiejętnością egipską, w której się wychował Mojżesz. Egipcyanie wiedzieli doskonale, że rozwój wegetacyi zależy od działania słońca... Jeśli data stworzenia tej gwiazdy ma być przyjęta w znaczeniu historycznem i ma tem samem wskazywać, że ziemia istniała, obracała się około swej osi, była pokryta roślinnością wprzód nim się pojawiło słońce, środek systemu, którego ziemia część stanowi, wówczas próżno podejmować próby w celu pogodzenia takiego zdania z niewątpliwemi faktami naukowemi.“ (*Ann. Phil. chrét.* Listop. 1881).

Tak więc Mojżesz schwytany będzie na gorącym uczynku błędu, jeśli z olbrzymią większością tłómaczów zechcemy pierwszemu rozdziałowi Genezy nadawać cechę historyczną.

— Nam się znów zdaje przeciwnie, że omyłka jest po stronie nowego egzegety, który składa tu dowód, iż wiedza jego odczuwa dotkliwe braki. Mojżesz, należy to przypomnieć, bynajmniej nie powiada, że słońce *zostało stworzone* czwartego dnia, lecz tylko, że ono się ukazało naówczas. Można więc utrzymywać, że istniało przedtem jako centrum systemu planetarnego, być może nawet—jako ciało świetlane. Ale co trzeba przyjąć koniecznie i co bynajmniej nie stoi w sprzeczności z danemi geologicznemi, — to, że dopiero pod tą datą, w tej epoce mieszkańcy kuli ziemskiej, gdyby podówczas istniały były stworzenia rozumne, mogli obaczyć po raz pierwszy tarczę słoneczną, po rozproszeniu się i opadnięciu olbrzymiej mgły, jaka przedtem otaczała ziemię. Łatwoby było dowieść tego przez analogię, przypominając to, co się dzieje w niektórych okolicach podrównikowych, że takie właśnie warunki sprzyjały niezmiernemu rozwojowi roślinności w peryodzie poprzednim — węglowym. Do wzrostu i bujności lasów podzwrotnikowych potrzeba niewątpliwie ciepła wielkiego i światła, ale w stanie rozprowadzenia, nie zaś w bezpośredniem działaniu promieni słonecznych.

Jeśli można utrzymywać, że słońce istniało przed czwartym *dniem* stworzenia, lecz przysłonięte mgłą gęstą, to nic nie przeszkadza również utrzymywać, że czwartego dnia dopiero stało się ono świetlanem. Sprzyja temu przypuszczeniu teorya Laplac'a, który twierdzi, że wszystkie ciała naszego systemu były w swoim czasie słońcami; gdyż gwiazda środkowa właśnie dla tego, że jest olbrzymio większa od pozostałych, musiała daleko później zacząć być słońcem dla innych. Na gruncie tej hypotezy nie trudno byłoby odnaleźć pierwotne źródło światła, które oblewało ziemię od początku przez czas jej formowania się. Źródłem tem byłby księżyc, który zresztą jako ciało mniejszej objętości, szybciej przechodzi fazy przetwarzania się i przekształcania.

Mgr Clifford dosyć pobieżnie stawia zarzuty systemowi peryodów. Tak np. ogólnikowo nadmienia, że postęp wiadomości geologicznych potępił teoryę okresów, że geologia, stawiając teoryę *przyczyn działających* na miejsce *kataklizmów*, nie dopuszcza już

podziału na okresy, mające, jak się wyraża Geneza, *poranek i wieczór* t. j. początek i koniec.

Brak miejsca nie pozwala na wykazanie, że teorya *przyczyn działających*, zbyt pośpiesznie w Anglii przyjęta, wcale jeszcze nie została udowodniona. Na stałym lądzie Europy znajduje ona wielu i stanowczych przeciwników pomiędzy najlepszymi geologami, a jeśli coś w niej zasługuje na uwzględnienie, to przecież nic nie upoważnia do zupełnego wyłączenia z dziejów kuli ziemskiej gwałtownych przewrotów. (Ob. *Géologie et Révelation*, 4 Edit. p. 420). A choćby nawet teorya *przyczyn działających* była prawdziwa, to i w takim razie nie zdołałaby jeszcze zachwiać *teoryi dni-okresów*. Nic nas nie zniewala do uwierzenia, żeby każdy dzień Genezy odgraniczony był od następnego jakiemś gwałtownem zjawiskiem; nawet nieznaczne przejście od jednej kategoryi stworzeń do drugiej wystarcza do zaznaczenia końca jednego okresu i początku drugiego. Jeśli Mojżesz zdaje się kłaść nacisk na punkta wytyczne tych okresów, jeśli wielokrotnie powraca do wyrażeń: „wieczór i poranek," czyni to z powodu, że widzi i chce wskazać w siedmiu okresach stworzenia świata figurę siedmiu dni tygodnia.

Mgr. Clifford wzmiankuje o nowych trudnościach, wywołanych przez postęp geologii odnośnie do bronionej przez nas teoryi dni—okresów. Być może, iż ma on na myśli następującą trudność: Geneza umieszcza stworzenie roślin przed stworzeniem zwierząt, tymczasem geologia wykazuje nam pewne ryby, żyjące już w epoce sylurskiej t. j. przed epoką węglową, która była świadkiem najbujniejszego rozwoju wegetacyi, jej to bowiem zawdzięczamy nasze olbrzymie łomy węgla kamiennego. Co więcej, geologia wykazuje nawet pod formacyą kambryjską, a zatem w samych początkach życia na kuli ziemskiej pewne zwierzątko, bardzo nizkiego ustroju t. j. *Eozoon Canadense*, które teorya transformistowska wyzyskała dla swej sprawy; ale wszystkim wiadomo, że istnienie tego zwierzokrzewu jest więcej niż problematyczne. W każdym razie nie ma on wielkiej z omawianą sprawą łączności, gdyż Mojżesz, który nie występuje w roli przyrodnika, wzmiankuje tylko o zwierzętach wyższego rzędu, które mogły zwrócić na się uwagę człowieka.

Wreszcie, gdyby nawet pewna ilość tych zwierząt znalazła się w pokładach przejściowych w epoce pierwszorzędowej, gdyby nawet pokłady drugorzędowe zawierały w sobie szczątki ssaków i płazów ziemnych, które w masie ukażą się dopiero później, tem niemniej pozostałoby prawdą, że epokę pierwszą znamionuje nadzwyczajny rozwój świata roślinnego, drugą epokę cechuje bogata i nader urozmaicona fauna wodna, a do trzeciej należą zwierzęta lądowe z wyjątkiem człowieka, który zarówno podług Biblii jak i nauki zjawia się na ostatku.

Pod tym względem panuje zgoda tak widoczna i stanowcza, iż podług naszego zdania stanowi ona skutek i dowód zarazem pierwotnego objawienia. Niepodobna było, obejmując rzeczy w ich całości i nie wchodząc w szczegóły, na które nie pozwalały okoliczności, z większą ścisłością opisać dzieło stworzenia; i zapytujemy tych, co w tym opisie widzą błędy lub nawet „niedorzeczności," jakby się zabrali do nakreślenia w kilkunastu wierszach kosmo-

gonii, któraby dokładniej uwzględniała zdobycze wiedzy i nadawała się do czytania przez ogół.

Jednem słowem racye, jakie przytacza Clifford przeciwko jednozgodnej opinii, upatrującej w pierwszym rozdziale Genezy opowiadanie *historyczne* o stworzeniu świata, nie ostają się w obec poważnego badania. Roztropność radzi zachować oręż, którym się dotąd posługiwano dla obrony Ksiąg Świętych. Ten, jaki nam teraz w zamian ofiarują niektórzy, wydaje się nam zbyt lichym, a nawet może niebezpiecznym.

Teorya dni—okresów. — Chcemy tu pokrótce przedstawić teoryę, która w dniach Genezy widzi okresy nieokreślonej długości. Po tem, co się wyżej rzekło, zbyteczna byłoby dodawać, że przekonania nasze stoją po stronie tej teoryi, która zresztą cieszy się ogólną wziętością. Podług tej hypotezy, hebrajskiemu wyrazowi *jom*, przekładanemu dotąd przez wyraz *dzień*, nadać należy znaczenie przenośne. W wielu miejscach Biblii użyty on jest w analogicznym sensie. (Gen. 2. 4; Exod. 10. 6; Lev. 7, 35 — 36; Num. 7. 10; Deut. 9, 24 etc.) Przytoczymy jeden tylko przykład: „Te są zrodzenia nieba i ziemi, gdy były stworzone w *dzień (jom)*, którego uczynił Pan Bóg niebo i ziemię.“ (Gen. 1, 4). Oczywiście w miejscu tem wyraz *jom* nie oznacza dnia dwudziestoczterogodzinnego, ponieważ odnosi się on do całego okresu stworzenia.

Nasz wyraz *dzień* pozwala również na użycie go w ogólniejszem rozumieniu. Tak np. dni tryumfu, dni cierpień, dni powodzenia etc. oznaczają w ogóle czas jakiś nieokreślony. Bardziej jeszcze znaczenie metaforyczne właściwe jest wyrażeniu *doba*, jak to każdy czuje i rozumie, a odpowiada ono właśnie dokładnie hebrajskiemu *jom*. W hebrajszczyznie niema wyrazu, któryby dokładnie odpowiadał pojęciu *epoka*; nie dziw więc, że używano w powyższem rozumieniu terminu *jom*. (*Vigouroux*).

Nie należy tracić z uwagi i tego także, iż Mojżesz, dzieląc dzieło stworzenia na sześć okresów, chciał z nich uczynić typ okresu tygodniowego. Łatwo zrozumieć, że w takim razie z konieczności niejako użył wyrazu dającego się dwojako tłómaczyć. Z tej też zapewne pobudki mówi on przy każdym dniu o *wieczorze* i *poranku*. Widoczna, że terminy użyte w znaczeniu przenośnem mają oznaczać *koniec* i *początek*. Miały one w oczach autora przypominać dni prawdziwe, których podstawą i punktem wyjścia są okresy stworzenia.

Zauważyliśmy już, że i astronomia na swój sposób zniewala nas do upatrywania w dniach Genezy długich peryodów czasu. Teleskop odsłania nam gwiazdy tak odległe od ziemi, iż potrzeba było z górą 10,000 lat, by światło ich przebiegające przeszło 75,000 mil na sekundę, doszło do naszego globu. Gdyby świat istniał dopiero od sześciu lub ośmiu tysięcy lat, jak przyjmowano kiedyś, dotychczas wszystkie te ciała musiałyby być dla nas niewidzialne.

Pytamy zresztą, czemu-by i na jakiej zasadzie trzy pierwsze dni Genezy miały być dniami dwudziestoczterogodzinnemi. Wszak miarą dnia jest wschód i zachód słońca, tymczasem słońce podług Genezy ukazało się dopiero dnia czwartego.

Może kto powie, że trzy pierwsze dni dały się mierzyć i obliczać podług obrotu ziemi naokoło swej osi? Ale w takim razie

będą to dni bez nocy, a wyrazy *wieczór* i *poranek* muszą być przyjęte w znaczeniu przenośnem, tak samo jak w naszej hypotezie dni—okresów. Dodajmy, że dni te będą dłuższe od 24 godzin. Szybkość wirowego obrotu ciał niebieskich pozostaje w stosunku odwrotnym do ich objętości. Według teoryi powszechnie prawie przyjętej, teoryi, którą wszystko potwierdza, nawet tekst Genezy *(terra erat invisibilis et incomposita)*, glob nasz pierwotnie znajdował się w stanie gazowym. Była epoka, kiedy powierzchnia ziemi rozciągała się co najmniej do orbity zakreślonej obecnie przez księżyc, ten bowiem podług systemu Laplace'a jest tylko odłamem mgławicy ziemskiej, oderwanym od jej peryferyi i w następstwie stężałym. W owej epoce ziemia zużywała na obrót około swej osi tyle czasu, ile go potrzebuje dzisiaj księżyc, by okrążyć ziemię, t. j. 27 — 28 dni. Tak więc nawet według zwalczanej przez nas hypotezy, dni Genezy musiałyby być różne od naszych dzisiejszych.

Inny, wcale poważny, argument jest następujący: Bóg — powiada Mojżesz — odpoczął dnia siódmego. Otóż podług powszechnej opinii teologów, ten dzień siódmy obejmuje cały czas następujący po ukazaniu się człowieka i trwa dotąd bez przerwy. Nie jest-to więc wcale okres dwudziestoczterogodzinny, a wszystko wskazuje, że i inne dni były tejże samej natury.

Tłómaczenie takie potwierdzają tradycye kosmogoniczne różnych ludów starożytności. Chaldejczycy, Fenicyanie, Persowie, Etruskowie nawet wierzyli, że dzieło stworzenia dokonane zostało w ciągu sześciu długotrwałych okresów. Czy te podania pochodzą ze źródła hebrajskiego, czy sięgają bezpośrednio pierwotnego, objawienia, mniejsza o to; znaczenie ich jest wymowne.

W samym tekście biblijnym znajdujemy dowód, że nie inaczej należy rozumieć wyraz *jom (dzień)*. W drugim rozdziale Genezy Mojżesz objaśnia, jakim sposobem wegetacya dnia trzeciego mogła prosperować dzięki obfitej wilgoci w stanie lotnym, zastępującej brak wody, „nie dawał bowiem Pan deszczu na ziemię,“ *(non enim pluerat Dominus Deus super terram)*. Utrzymujemy, że ustęp ten jest zgoła niezrozumiały przy hypotezie dni dwudziestoczterogodzinnych. Trzeciego dnia dopiero wody łączą się i tworzą morza. Otóż, jeśli brak wody nie trwał dłużej nad 24 godziny, ziemia miałaby dość wilgoci, by jej wystarczyło na użytek roślinności w tak krótkim czasie. Mgła przesycająca powietrze i deszcz byłyby więcej niż zbyteczne, i raczej, przeciwnie, możnaby stawiać pytanie, czy ziemia była po ustąpieniu wód z jej powierzchni dostatecznie osuszona, by dać odpowiedni grunt światu roślinnemu.

Pytają jeszcze niekiedy, czy Mojżesz znał naturę dni, które opisywał. Z przywiedzionego ustępu okazuje się, iż zdawał on sobie jasno sprawę z tego, co traktował. Tak-to trudność, która uchodziła baczności wielu komentatorów, nie uszła uwagi autora biblijnego opowiadania.

Tradycya nie sprzeciwia się wcale tłómaczeniu, w którego obronie stajemy. Wielka ilość Ojców, między innymi św. Augustyn i cała szkoła egzegetyczna Aleksandryjska, przywiązywała do wyrazu *dzień* znaczenie przenośne. Można nawet powiedzieć, że odstępowali oni dalej od sensu literalnego, niż my to czynimy; wielu

bowiem z pośród nich utrzymywało, że wszechświat stworzony został w jednej chwili, i że opisana przez Genezę kolej stworzenia jest czysto idealna. Niewątpliwie, gdyby ci Ojcowie Kościoła byli znali epoki geologiczne i ich długie trwanie, byliby je z pewnością utożsamili z sześciu biblijnymi dniami.

Zdaje się, że niektórzy z Ojców Kościoła wpadali na myśl długich okresów i odgadywali takowe. Św. Augustyn chyli się nieraz do przypuszczenia rzeczywistej kolejności w dziele stworzenia. Myśl jego waha się dla braku punktu oparcia, jakim jest dla nas wiedza nowożytna; to jednak pewna, że ze wszystkich systemów najmniej mu przypada do przekonania teorya dni dwudziestoczterogodzinnych. Wykazał to dowodnie ks. Motais w pracy poświęconej temu przedmiotowi. „*Origine du monde d'apres la tradition.*“ Paryż 1888.

Zbytecznem byłoby bronić dłużej założenia, wielokrotnie już rozważanego i zwycięsko opracowanego przez najznakomitszych egzegetów. Przytoczymy tu tylko ich odnośne prace naukowe. Patrz więc: *Vigouroux.* „Manuel biblique“ T I, i „Revue des questions scientifiques“ Kwiecień i Lipiec 1879; *G. Molloy.* „Géologie et révélation,“ rozdz. 22; *Arduin.* „La Religion en face de la science;“ *Pozzy.* „la Terre et le récit biblique de la création;“ *Meignan.* „le Monde et l'homme primitif“ etc.

Dni kosmiczne. — Inny wykład, który zdaniem naszem zasługuje na uwagę apologety, jako doskonale zgadzający się z literą tekstu biblijnego i dający wystarczającą odpowiedź na zarzuty zaczerpnięte z geologii, przyjmuje wyraz „*dzień*“ nie w znaczeniu dnia zwykłego, lecz kosmicznego albo cyklicznego, tak mniej więcej jak np. u Daniela 70 tygodni oznacza tygodnie lat, a nie zwykłe tygodnie siedmiodniowe. Oto krótkie streszczenie tej hypotezy: Opowiadanie biblijne o stworzeniu świata jest prawdopodobnie relacyą podaniową, przyniesioną przez Abrahama z Ur w Chaldei i przechowaną w jego rodzinie, a następnie spisaną przez Mojżesza pod natchnieniem Ducha św. Do Chaldeów więc zwrócić się należy, by odszukać właściwe znaczenie ciemnych wyrażeń Genezy o początku wszechrzeczy. Otóż chaldejczycy dla historyi początków świata ułożyli dzień bardzo długi, unormowany podług dnia zwyczajnego i mający też same podziały, a mianowicie: dzień ma 12 godzin: 6 dnia i 6 nocy; każda godzina ma 60 minut, a każda minuta 60 sekund. Każda sekunda dnia kosmicznego ma wyobrażać rok zwyczajny, każda minuta 60 lat, a każda godzina 3,600 lat; dzień zatem kosmiczny 12-godzinny, przedstawiałby okres 43,200 lat zwyczajnych. Szczegóły te zawdzięczamy Lenormant'owi, który opierając się na krytycznym rozbiorze fragmentów kosmograficznych Berozusa, podał je w „*Essai de Commentaire*“ (str. 185—217).

Podług tego systemu czas, naznaczony przez Mojżesza na ukształtowanie świata, do chwili wystąpienia człowieka wynosiłby lat 259,200. Trudno zaś udowodnić, by podobny okres czasu nie wystarczał dla objaśnienia wszystkich zjawisk geologicznych, skonstatowanych przez naukę. Wykład ten posiada i te zalety, iż opiera się na prastarem podaniu, a w niczem nie narusza tekstu biblijnego. Daje on więc rozwiązanie zagadnienia z wielu względów zadawalniające.

Zgodność kosmogonii biblijnej z nauką. — Zestawiamy tu kolejno każdy dzień biblijny z odpowiednią fazą przetwarzania się kuli ziemskiej, podawaną przez dzisiejszą naukę.

Opis dzieła stworzenia podajemy w brzmieniu literalnem, przełożonem bezpośrednio z tekstu hebrajskiego.

Dzień pierwszy. 1-o „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię, — 2. a ziemia była pusta i próżna (podług tekstu greckiego: niewidzialna i bezkształtna — *invisibilis et incomposita*), i ciemności były nad obliczem głębi a duch Boży unosił się nad obliczem wód. 3. I rzekł Bóg: niech się stanie światło i stało się światło. 4. I ujrzał Bóg, iż światło jest dobre i oddzielił światło od ciemności. 5. I nazwał Bóg światłość dniem a ciemność nocą, i był wieczór i był zaranek: dzień pierwszy.“

Dwa więc wielkie fakta: stworzenie materyi i ukazanie się światła znamionują dzień pierwszy. Wprawdzie niektórzy Ojcowie a za nimi niektórzy egzegeci twierdzili, że stworzenie we właściwem znaczeniu nastąpiło przed pierwszym dniem, który jakoby zaczął się dopiero z wyrazami „*fiat lux*“ trzeciego wiersza. Kwestya ta wszakże według nas jest bardzo małego znaczenia. Nas tu przedewszystkiem zajmuje pytanie, czy umiejętności świeckie nie rzucają jakiego światła na tę pierwszą epokę historyi kuli ziemskiej.

Otóż aczkolwiek wiedza pozytywna nie poucza nas wprost o początku wszechświata, to przecież pozwala nam go przynajmniej odgadywać. Jeden z najkompetentniejszych jej przedstawicieli, Laplace, wystąpił w tej mierze z teoryą, o której (patrz art. *Kosmogonia*) tu słówko tylko powiemy. Stawia on hypotezę, że ziemia i wszystkie ciała niebieskie, składające nasz planetarny system, nie wyłączając słońca, znajdowały się pierwotnie w stanie lotnym i stanowiły niezmierną mgławicę, która się obracała około swej osi od zachodu ku wschodowi. Ta mgławica, której żywioły ulegały prawu attrakcyi, rozpadła się ostatecznie na wiele odłamów, które w miarę stężania odosobniały się coraz bardziej i przybierały kształt kulisty, właściwy ciałom niebieskim. Światło było naturalnym skutkiem zbliżania się ich cząsteczek. Molekuły te, ścierając się ze sobą, musiały się łączyć, wzajem się przenikać i wywoływać zwykłe w takich razach zjawisko — ciepło i światło.

Bardzo być może, iż zjawisko to zaszło najpierw na jednem z najmniejszych ciał naszego słonecznego systemu, np. może na księżycu; gdyż podług hypotezy Laplace'a trwanie przekształceń każdego ciała niebieskiego zależy od jego massy.

Ci więc, którzy twierdzą, że pisarz natchniony popełnił gruby błąd, pomieściwszy stworzenie światła na trzy dni przed stworzeniem słońca, sami się grubo mylą. Fakt ten mógł dziwić w istocie, dopóki mniemano, że ziemia nie miała innego ogniska światła prócz słońca. W danym jednak razie wypada raczej podziwiać niż krytykować ten fakt pod piórem Mojżesza. Ponieważ nie jest on z liczby tych faktów, które można odgadywać, jest się więc prawie zmuszonym przypuszczać, że go Mojżesz zawdzięcza objawieniu bożemu. Ale czyż to nie nowy dowód, że nie należy zbyt pośpiesznie upatrywać w Biblii błędów lub sprzeczności z nauką?

Wszyscy, co dotychczas posądzali Biblię o błędy, sami w błędy wpadali. Do Biblii też możnaby zastosować słowa, jakie Bacon

Werulamski odnosił do Boga: Jeśli niekiedy mało wiedzy oddala od Boga, wiele jej przybliża do Niego.

Pierwszy dzień Genezy zostaje po za geologią we właściwem jej rozumieniu, ta bowiem rozpoczyna swe obserwacye nad ziemią z chwilą, kiedy na dnie wód zaczęły się wytwarzać osady i kiedy na skorupie ziemskiej dostatecznie oziębionej, mogło powstać i rozwijać się życie. W pierwszym tym dniu można widzieć przedstawiciela niezmiernie długiego okresu, podczas którego ziemia pozostawała w stanie lotnym, i względem księżyca, zaskrzepłego niewątpliwie wcześniej, zajmowała stanowisko słońca. Taki w istocie stan rzeczy wskazuje nam drugi wiersz Genezy, jeśli zwłaszcza przyjmiemy brzmienie Septuaginty, gdzie materya ziemna nazwana została niewidzialną i bezkształtną.

Dzień drugi. — „6. I rzekł Bóg: niech się stanie rozciągłość (*expansio* a nie *firmamentum*) pośrodku wód i niechaj oddzieli niebiosa od wód. — 7. I uczynił Bóg rozciągłość i rozdzielił wody, które były pod rozciągłością od tych, które były ponad nią. I stało się tak. — 8. I nazwał Bóg rozciągłość niebem. I był wieczór i był zaranek: dzień wtóry."

Mgławica ziemna, lotna podczas pierwszego dnia, poczyna gęstnieć w dniu drugim i przechodzić niebawem w stan płynny. Następnie na powierzchni tej grząskiej massy wytwarza się skorupa. Wody, pozostające dotąd wskutek wysokiej temperatury w stanie pary, częściowo tężeją i wytwarzają morza. Jest-to rozdzielenie wód, o którem mowa w wierszu 6. Atmosfera pomimo to jest wciąż przepełniona gęstemi chmurami aż do dnia czwartego, do którego to czasu dla mieszkańców ziemi strop nieba i gwiazdy były niewidzialne.

To odłączenie wód górnych od wód dolnych, t. j. oddzielenie mgły, unoszącej się w górze, od wody skroplonej i zebranej w wielkiej ilości na jednem miejscu, poczytywano za ukształtowanie sklepienia niebieskiego (firmamentu); ale to nie dość naukowe wyrażenie nie znajduje się w tekście pierwotnym. Niesłusznie tedy wyrzucano Mojżeszowi ten wyraz, jako termin niedokładny, zdradzający fałszywe pojęcia autora w przedmiocie kosmografii. Nie twierdzimy, by pojęcia Mojżesza w tej meteryi miały być identyczne z naszemi; jednakże należy przynajmniej uznać, że wyrażenia, których używa, nie są bynajmniej w sprzeczności z wiedzą obecną. Ostatecznie to, co nam podaje, jako dzieło dnia drugiego, polega na wytworzeniu atmosfery, która w rzeczywistości nie istniała, dopóki zespolona była z całą masą wód ziemnych.

Niektórzy komentatorowie chcieli upatrywać w *wodach*, o których mowa pod dniem drugim, materyę lotną pierwotnej mgławicy, a w rozdziale wód górnych od dolnych — rozłam tej mgławicy na nebulozę słoneczną i nebulozę ziemną. Ale takie rozumienie zdaniem naszem zanadto odbiega od sensu literalnego odnośnych wyrazów, by miało być zamierzone przez Mojżesza. Pisarz ten mówi zawsze językiem zwyczajnym; inaczej bowiem dla nikogo nie byłby zrozumiały. Zestawiając dzień drugi z posuniętą naprzód fazą w formowaniu się kuli ziemskiej, zyskujemy możność zachowania wyrazowi *wody* właściwe mu znaczenie. Znaczenie zaś to tem jest prawdopodobniejsze, iż opady części wód atmosferycznych

musiały naturalnie zbliska poprzedzić dzień trzeci, znamienny rozwojem królestwa roślinnego. Rośliny nie mogłyby były żyć bez pewnej ilości wody, którąby zraszała ich korzenie, i bez pewnego światła, zapewniającego tej roślinności zieloność.

Przytem, gdyby taki wykład miał się ostać, znalazłaby się w Biblii uderzająca luka. Czas niewątpliwie długi, jaki upłynął od pierwszego utworzenia się skorupy ziemnej do pojawienia się życia na jej powierzchni, nie byłby wcale uwzględniony w Genezie, tymczasem podług nas odpowiada on dniowi drugiemu.

Dotąd obracamy się wciąż w epoce, poprzedzającej właściwe peryody geologiczne, w epoce azoicznej, ponieważ dawniejszą ona jest od pojawienia się pierwszych jestestw żyjących tak roślin jak zwierząt. Dzień pierwszy, trwający od stworzenia ziemi do jej zeskorupienia i obejmujący całą epokę, w której ziemia znajdowała się w stanie lotnym, możnaby nazwać erą *kosmiczną*. Dzień drugi byłby zatem erą *geologiczną* t. j. erą ukształtowania się ziemi aż do czasu jej stężenia i oziębienia, umożliwiającego rozwój życia.

Odtąd wychodzimy z dziedziny przypuszczeń, a wstępujemy na pole faktów. Zgodność nauki z Biblią będzie odtąd dla nas jeszcze bardziej widoczna.

Dzień trzeci. — „9. I rzekł Bóg: niech wody, które są pod niebem, zbiorą się na jedno miejsce, a niech się ukaże sucha. I stało się tak. — 10. I suchą nazwał Bóg ziemią, a zebranie wód nazwał morzem. I widział Bóg, że to jest dobre. — 11. I rzekł Bog: niech zrodzi ziemia ziele zielone i dawające nasienie i drzewo rodzajne, dające owoc według rodzaju swego, któreby nasienie swoje miało w sobie na ziemi. I stało się tak. — 12. I zrodziła ziemia ziele zielone, i dawające nasienie według rodzaju swego: i drzewo czyniące owoc mające w sobie swe nasienie według rodzaju swego. I widział Bóg, że jest dobre. — 13. I był wieczór i był zaranek: dzień trzeci.“

Ukształtowanie morza, rozpoczynające dzieło dnia trzeciego, jest naturalną konsekwencyą opadnięcia pary atmosferycznej, o której była mowa pod dniem poprzednim. Wtedy to powstała na ziemi, od niedawna wyłonionej z głębi, owa olbrzymia wegetacya, której winni jesteśmy ogromne pokłady węgla, a która podług geologów stanowi najwybitniejszą cechę epoki pierwotnej. Wegetacya ta nie była bezwątpienia ani zbyt urozmaicona, ani nader świetna, nasze bowiem najgodniejsze uwagi rośliny jawnopłciowe ukazały się dopiero później; ale była ona tak bujną, iż pisarz natchniony nie mógł jej nie uwzględnić w swym pobieżnym, główne etapy stworzenia obejmującym szkicu.

Prawda, że żyły podówczas pewne zwierzęta niższego rzędu: owady, skorupiaki, żaby i ryby. Ukazanie się ich nawet poprzedziło wielki objaw życia roślinnego, gdyż życie to datuje się od epoki węglowej, gdy przeciwnie omawiane zwierzęta pochodzą z epoki sylurskiej. (Ob. *Tablicę formacyi geologicznych*).

Niepotrzebnie jednak niektórzy egzegeci upatrywali w tem szczególną trudność, skoro Mojżesz nie wchodzi w drobiazgowy rozbiór tworzenia się ziemi i wszystkiego co na niej istnieje, lecz dotyka szczegółów głównych, charakterystycznych, przewodnich. A właśnie, gdybyśmy zapytali geologa, co przedewszystkiem zna-

mionuje tę epokę, odpowie on bez wahania, iż znamionuje ją bogata roślinność, wobec której znikają te zwierzęta, jakie w niewielkiej stosunkowo ilości i w najniższych gatunkach zaludniają tu i owdzie łono wód morskich. Niepodobna wymagać od Genezy większej ścisłości naukowej.

Utrzymywano, że Mojżesz w przedmiocie początku świata pouczony był przez szereg widzeń, które go przenosiły kolejno w różne epoki stworzenia i stawiały mu przed oczy jakoby oddzielne obrazy, pojedyncze główne tego procesu sceny. Jeśli tak było, to oczywiście w dniu trzecim uderzyć musiała jego uwagę przedewszystkiem owa obfita wegetacya, a nie drobne, leżące na dnie fal morskich, jestestwa. Nie mówi nam on zresztą, że zwierzęta te nie istniały; nie zajmuje się niemi nigdzie, nawet omawiając dzieło dnia piątego, gdyż opisuje tam wielkie stworzenia wodne lub ziemnowodne, które z natury swojej zasługiwały w krótkim szkicu na uwzględnienie. Nie zapominajmy, że głównem jego założeniem było odwrócić Hebreów od politeizmu egipskiego lub chananejskiego przez wpojenie im tej prawdy, że wszystko na ziemi było dziełem Boga. W tym celu zbyteczna było rozwodzić się szczegółowo o procesie stworzenia lub nadawać opisowi zaprawę scientyficzną; wystarczało natomiast dotknąć jestestw naczelnych, tych np. które w owym czasie były przedmiotem czci religijnej ze strony Egipcyan.

Dzień czwarty. — „14. I rzekł Bóg: niech się staną światła na rozciągłości niebios, a niech dzielą dzień i noc i niech służą za wskazówki epok i dni i lat. — 15. I niech będą światłami na rozciągłości niebios dla oświetlania ziemi. I stało się tak. — 16. I uczynił Bóg dwa światła wielkie: światło większe aby przodowało dniowi, i światło mniejsze, aby przodowało nocy, i gwiazdy. — 17. I umieścił je Bóg na rozciągłości niebios, aby oświetlały ziemię, — 18. aby przodowały dniowi i nocy, i aby oddzielały światło od ciemności. I widział Bóg, że to jest dobre. — 19. I był wieczór i był zaranek: dzień czwarty."

Dzieło dnia czwartego nie ulega kontroli ze strony geologii, ponieważ mowa tu jest nie o ziemi, lecz o ciałach niebieskich. Wszystko jednakże dozwala umieszczać je na końcu t. zw. epoki pierwszorzędowej, czyli przejściowej, t. j. odpowiadającej tworzeniu się formacyi permskiej. Jakoż widzieliśmy, iż piętro niższe, węglowe, wyobrażało dzień trzeci, a niebawem obaczymy, że epoka drugorzędowa odpowiada piątemu dniowi. Samo więc przez się nasuwa się pomieszczenie ukazania się gwiazd pomiędzy te dwa okresy.

Mówimy *ukazania się*, nie zaś *stworzenia*. Pismo św. nie mówi w rzeczy samej, że gwiazdy zostały *stworzone* dnia czwartego. Były one prawdopodobnie oddawna, nawet jako ogniska światła, ale dopiero czwartego dnia stały się widzialne po rozproszeniu wielkiej masy mgły i chmur gęstych, które je zasłaniały.

Możnaby niewątpliwie utrzymywać, nie stając nawet w sprzeczności z ogólnie przyjętą kosmogonią, że w tej epoce dopiero słońce zaczęło wydzielać ciepło i światło: ale nasuwa się w takim razie pytanie, gdzie, w braku słońca było źródło ciepła, które wywołało roślinność epoki poprzedniej. Nie mógł niem być księżyc, gdyż,

jako mniejszy od ziemi, pierwszej niż ona pokrył się powłoką zeskorupiałą. Nie jest również prawdopodobnem, by ziemia była stanowiła sama dla siebie ognisko ciepła; przy całej bowiem cienkości świeżo zastygłej skorupy zewnętrznej, skały, które ją tworzyły, jako będące złym przewodnikiem ciepła, tamowały oddziaływanie ognia wewnętrznego na powierzchnię globu, przynajmniej w stopniu potrzebnym i wystarczającym do tak olbrzymiej wegetacyi. Sam zresztą fakt, że w opowiadaniu biblijnem zarówno słońce, jak księżyc i gwiazdy, mają jedną datę, wskazuje, że mowa tu tylko o ich ukazaniu się, gdyż jednoczesne powstanie lub ukazanie się w świecie gwiazd wszystkich sprzeciwiałoby się wszelkiemu prawdopodobieństwu.

Ta hypoteza gęstej mgły, przesłaniającej aż do dnia czwartego ciała niebieskie, zgadza się zupełnie z danemi naukowemi. Najpierw zgoła jest naturalnem, że atmosfera zrazu nie posiadała tego stopnia czystości, jakim się dziś odznacza. Wysoka ciepłota, panująca na powierzchni globu, stwierdzona przez zwierzęta i rośliny tej epoki pierwotnej, musiała utrzymywać w stanie lotnym wiele ciał obecnie płynnych lub stałych. Węgiel złożony w łonie ziemi ku użytkowi przemysłu przyszłych pokoleń, był podówczas niewątpliwie rozproszony w postaci kwasu węglowego w powietrzu atmosferycznem, którego skład w znacznej mierze zmodyfikował.

Nadto, faktem jest udowodnionym w biologii roślinnej, że rośliny analogiczne z temi, które się złożyły na wytworzenie węgla, najbujniej wegetują w atmosferze gorącej, wilgotnej i przyćmionej. Potwierdza to przykład okolic podzwrotnikowych, gdzie w pewnych porach roku niebo jest prawie wciąż pokryte gęstemi chmurami. Prawda; że w tych warunkach brak kwiatów o kolorach żywych, jaskrawych, zarówno jak drzew o ścisłym, zbitym miąższu; ale właśnie wiadomo, że flora węglotwórcza odznaczała się brakiem zabarwienia i rośliny tej epoki były miękkie, gąbczaste.

Zwierzęta owej epoki stwierdzają ze swej strony również brak bezpośredniego wpływu słońca. Siatkowate oczy trylobitów świadczą — rzecz to dawno skonstatowana — zarazem o istnieniu światła i o jego małem natężeniu; znany uczony, Heer, stwierdził, że owady w epoce węglowej (mole, termity), były przeważnie „nocne.“

Wszystko więc popiera fakt, że gęsta mgła tamowała bezpośrednie działanie promieni słonecznych na ziemię i że wegetacya mająca obrócić się w węgiel, a której sprzyjał ten stan rzeczy, wchłonęła kwas węglowy, który przesycał i zakażał powietrze. Jak Biblia tak i wiedza uczy nas, że ukazanie się słońca musiało nastąpić po nadzwyczajnym rozwoju roślinności, nie zaś go poprzedzić. I oto znowu trudno wymarzyć bardziej uderzającą zgodność, a zgodność ta nie może być wcale dziełem przypadku. Nie mógł Mojżesz dowiedzieć się inaczej, tylko przez objawienie o fakcie, który kiedyś poczytywano za niedość prawdopodobny, a który zupełnie potwierdzają dane naukowe świeżo zdobyte.

Dzień piąty. — „20. I rzekł Bóg: niech obfitują wody w płazy obdarzone tchnieniem życia i niechaj lata ptactwo nad ziemią w rozciągłości niebios. 21. I stworzył Bóg wieloryby i wszelkie płazy, które wydały wody wedle rodzaju swego, i wszelkie ptactwo

skrzydlate *(volatile alatum)* wedle rodzaju swego. I widział Bóg, że to jest dobre. 22. I błogosławił im Bóg, mówiąc: rośnijcie i mnóżcie się i napełniajcie wody morskie, i ptactwo niech się mnoży na ziemi. I był wieczór i był zaranek: dzień piąty.

Dzień piąty biblijny odpowiada oczywiście *drugorzędowej* epoce geologicznej. Zda się, że Mojżesz opisując ją w słowach powyższych, miał niejako przed oczyma całość krajobrazów owego czasu.

Jako charakterystyczne stworzenia tego okresu podaje potwory morskie, płazy wodne i jestestwa latające. Owóż rzuciwszy okiem na jeden z obrazów, w jakich geologowie usiłowali rekonstytuować niektóre sceny epoki drugorzędowej, musimy przedewszystkiem zwrócić uwagę na te potwory morskie, na te olbrzymie płazy wodne, które owej epoce nadają znamienną fizyognomię. Z wodnych lub ziemnowodnych zaznaczymy: *Ichtyozaura* i *Plezyozaura*, dwa olbrzymich rozmiarów jaszczury, nawskroś morskie, dochodzące do dziesięciu metrów długości; *Teleozaura*, który przypomina dzisiejsze krokodyle, ale je wielkością przewyższa; *Mozazaura*, zwanego też *zwierzęciem z Maestrychtu*, ogromną jaszczurkę, która również żyła w wodzie; wreszcie *Megalozaura* i *Iguanodonta*, innego gatunku jaszczurki o strasznej postaci i kolosalnych rozmiarach.

Co do „jestestw latających," trudno wyobrazić sobie coś bardziej godnego uwagi, jak *Pterodaktyl* i *Ramphorynchus*, dwa płazy opatrzone skrzydłami błoniastemi, które mają pewną analogię z nietoperzami i pomimowoli przypominają osławione smoki. Nie brak też w pokładach drugorzędowych śladów ptaków rzeczywistych, nieraz olbrzymich. Uzupełniają one szereg punktów stycznych tej epoki z dniem piątym Mojżeszowym i potwierdzają identyczność tychże. Prawda, że nie wszyscy tłómacze zupełnie tak samo rozumieją dzieło dnia tego. Wulgata np. tłómaczy: „niech wody wydadzą *(producant)*—wywiodą" (Wujek) twory żyjące, by pływały w wodzie i jestestwa skrzydlate (volatile), by latały nad ziemią." Wyprowadzono stąd wniosek, że mowa tu o rybach i właściwych ptakach. Lecz tekst oryginalny nie ma tej myśli. Gdyby Mojżesz chciał był mówić o rybach, byłby to uczynił w terminach jasnych, gdyż język hebrajski ma wyraz, który z całą dokładnością wypowiada pojęcie ryby. Używając wyrazu *cherets*, który oznacza przedewszystkiem płaza, a zwłaszcza dodając omówienie „mający tchnienie życia," chciał przez to, zdaje się, wyłączyć ryby, które nie pełzają i które nie mają płuc, nie oddychają we właściwem tego wyrazu rozumieniu.

Niektórzy komentatorowie, zaskoczeni przez odkrycia geologiczne, sądzili, iż mowa tu nie o stworzeniach wodnych, lecz o płazach właściwych. Pod tym względem słowo *cherets*, mające podwójne znaczenie, dopuszczałoby taki wykład, ale kontekst opowiadania naprowadza wyraźnie na myśl, że chodzi tu o zwierzęta, których żywiołem jest woda. Jakoż czytamy w słowach tuż za powyższym tekstem idących: „i stworzył Bóg potwory morskie (*cetos magnos—belluas marinas* podług Gezeniusza) i wszelakie zwierzę pełzające w wodzie." Dalej nieco (w w. 26—28) mówi Bóg: „uczyńmy człowieka... aby panował nad rybami morskiemi i nad ptactwem niebieskiem i nad zwierzęciem domowem i nad całą ziemią i nad

wszelkim płazem, który pełza po ziemi.“ W urywku tym wymienione są zwierzęta oczywiście w tym porządku, w jakim zostały stworzone. Ryby tedy i inne twory wodne idą przed ptakami, które wedle jednozgodnej opinii należą do dnia piątego. A zatem i one stworzone zostały w dniu piątym. Stworzenie płazów wyłącznie lądowych przypada na dzień szósty.

Geologia w sposób bardzo wymowny potwierdza ten porządek ukazania się tworów. Niesłusznie w rzeczy samej epoka drugorzędowa bywa poczytywana za epokę przedewszystkiem płazów. W rzeczywistości jest ona epoką istot wodnych, jakiegokolwiek byłyby one rodzaju. Sądzimy, iż nie znaleziono w całym szeregu pokładów drugorzędowych ani jednego stworzenia, które wszędzie i zawsze zaliczano do płazów. Nie brak w warstwach tej epoki żółwi, jaszczurek i żab; wiadomo wszakże, iż zaliczanie tych gatunków do kategoryi płazów jest dosyć dowolne, i że one są bardzo mało podobne do wężów i żmijowatych. Węże pozbawione wszelkich członków zewnętznych są w gruncie rzeczy jedynemi stworzeniami, które noszą właściwie nazwę płazów. Owóż Mojżesz mówi językiem popularnym; — nie jego było rzeczą klasyfikować twory ze ścisłością, przyjętą przez nowożytnych uczonych.

Nadto przekonani jesteśmy, że wszystkie tylko co wymienione gatunki, odnajdywane w pokładach drugorzędowym, są mniej lub więcej wodne. Nie może być trudności w kwestyi żab. Są one niemal wszystkie ziemnowodne i wszystkie oddychają w początkach swego życia przez skrzela. Nie są więc, właściwie mówiąc, stworzeniami lądowemi. Wreszcie, rzadko się je spotyka w pokładach drugorzędowych. Dodajmy, że większość naturalistów tworzy dla nich osobną gromadę i wyłącza je z pośród płazów.

Co do żółwi, powiedzieć można, iż potwierdzają one w sposób zadziwiający dokładność biblijnego opowiadania. Żółwie morskie, rzeczne i błotne znajdują się obficie w pokładach drugorzędowych, ale nie znaleziono ani jednego żółwia wyłącznie lądowego.

Jaszczurowate odnajdywano w tychże pokładach; są one również wodne. Trudność zachodzi tylko co do dwóch gatunków: *megalozaura* i *iguanodonta*. Jako pośrednie między jaszczurką a krokodylem nie łatwo je podciągnąć stanowczo pod pewną kategoryę i oznaczyć ich tryb życia. Jeśli nie były wyłącznie morskie, to przynajmniej często przebywały w wodzie. Należą więc i one do piątego dnia genezyjnego i obecność ich w pokładach drugorzędowej epoki dziwić nie powinna.

Zaznaczmy wreszcie, że choćby płaz właściwy znalazł się w innej warstwie, krom trzeciorzędowej, gdzie on jest na swem miejscu, wskazanem przez naturalny porządek, nie uwłaczałoby to jeszcze dokładności opowiadania Mojżesza. Epoka drugorzędowa byłaby pomimo to siedliskiem tworów wodnych, po niej zaś następująca epoka trzeciorzędowa — epoką zwierząt lądowych.

Dzień szósty. — „24. I rzekł Bóg: niech ziemia *wyda* stworzenie mające tchnienie życia wedle gatunku swego, zwierzę domowe i płaz i bestyę ziemną wedle rodzaju ich. I stało się tak. 25. I uczynił Bóg zwierzę ziemne wedle rodzaju jego i zwierzę domowe wedle rodzaju jego i wszelki płaz ziemny wedle rodzaju jego. I widział Bóg, że to jest dobre. 26. I rzekł Bóg: uczyńmy człowieka

na wzór nasz wedle podobieństwa naszego i niech panuje nad rybami morskiemi i nad ptakami niebieskiemi i nad zwierzęty domowemi, nad całą ziemią i nad wszelkiem jestestwem pełzającem po ziemi. 27. I stworzył Bóg człowieka na podobieństwo, na obraz Boga stworzył go. Stworzył ich mężczyznę i niewiastę...“

Pod dniem szóstym umieszcza Mojżesz królestwo zwierząt ziemnych. Geologia podobnież epokę trzeciorzędową poczytuje za czas powstania tychże zwierząt. Analogia między tym dniem i tą epoką jest tak widoczna i uderzająca, iż niepodobna ich nie utożsamiać.

Zarówno jeden jak druga kończą się stworzeniem człowieka, który jest uwieńczeniem stworzenia. Prawda, że pewna ilość geologów francuskich część pokładów, w których są ślady człowieka, oderwała od epoki trzeciorzędowej na rzecz nowej czwartorzędowej; większość jednak uczonych wszystkich krajów rozdział ten poczytuje za nieuzasadniony i wzmiankowane pokłady pod nazwą *popliocenowych* jednoczy z epoką poprzedzającą.

Jednę tylko uczynimy uwagę w przedmiocie dnia szóstego i jego tworów odnośnie do tekstu biblijnego. Nadmieniliśmy, iż niektórzy komentatorowie piątemu dniowi przypisywali stworzenie płazów właściwych. Dowodem, że mowa tam była li tylko o stworzeniach wodnych, jest to, iż słowo *remesz* użyte tym razem (pod dniem 6-ym) oznacza wyłącznie i niewątpliwie płazy ziemne.

Niektórzy tłómacze stosowali jednak ten wyraz do wszystkich drobnych zwierząt ziemnych, nawet ssących, jak zając i kuna. Być może, iż Mojżesz, szkicując pośpiesznie dzieło stworzenia, zaniechał wzmianki o tych zwierzętach, tak samo jak pominął ryby.

Zbyteczna wspominać o wyraźnem odgraniczeniu dwóch aktów, które kolejno powołały do bytu zwierzęta i człowieka. Dowodzi to, że człowiek nie powstał drogą powolnego udoskonalenia się niższych gatunków zwierzęcych, jak chcą transformiści. Czytamy wyraźnie, iż człowiek został *stworzony* (*bara*). — Wyraz to charakterystyczny, użyty dotychczas w dwóch dopiero ważnych okolicznościach, a mianowicie w wierszu pierwszym przy sposobności pierwszego ukazania się materyi, i w w. 21 przy zapowiedzi o ukazaniu się pierwszego zwierzęcia. Jeśli więc Biblia nie sprzeciwia się wprost trasformizmowi, ograniczonemu do roślin i zwierząt, nie pozwala przecież stosować go do człowieka.

Na początku drugiego rozdziału Genezy czytamy, że Bóg odpoczął, t. j. przestał tworzyć wnet po ukazaniu się człowieka. I tu nasza nauka zniewolona jest oddać wymowne świadectwo natchnionemu słowu. Udowodniając, że człowiek żył w epoce czwartorzędowej czyli popliocenowej, wykazała Biblia zarazem, że wszystkie zwierzęta, które nas otaczają, istniały również w tej epoce. Wiele gatunków od chwili stworzenia człowieka zanikło, ale nowy żaden nie powstał.

Moglibyśmy dalej wykazywać podobieństwa zachodzące pomiędzy Biblią a danemi naukowemi odnośnie do sześciu dni stworzenia, ale przekonani jesteśmy, że powyższe uwagi dostatecznie wykazują zadziwiającą zgodność dwóch kosmogonii; nie możemy też zrozumieć, dla czego niektórzy pragnęliby w imię religijnego dobra pierwszemu rozdziałowi Genezy odmówić charakteru historycz-

nego i chronologicznego. W braku innych dowodów, zaczerpniętych z samego biblijnego tekstu, już samo to świadectwo, jakie nauka musiała oddać dokładności nauki biblijnej, stanowi dostateczny dowód, że nie samowolnie umieścił pisarz święty opowiadane przez się fakta w tym porządku, w jakim je podaje.

Następująca tablica streszcza to, cośmy wyżej powiedzieli o tożsamości dni genezyjnych z różnemi fazami historyi kuli ziemskiej, o jakich nas poucza wiedza nowożytna. Dla lepszego obznajmienia się z tym przedmiotem, czytaj doskonałą książeczkę *Jana d'Estienne:* „Comment s'est formé l'Univers," oraz *Pozzy'ego:* „La Terre et le récit biblique de la Création."

Dni i dzieła *podług Genezy.*	**Epoki i formacye** *podług danych naukowych.*	
Dzień pierwszy. Stworzenie materyi i ukazanie się światła.	Era kosmiczna.	Okres gazów i mgławicy
Dzień drugi. Utworzenie atmosfery przez zgęstnienie pary.	Era geogeniczna czyli azoiczna.	Utworzenie się skorupy ziemskiej.
Dzień trzeci. Królestwo roślinne.	Ep. pierwszorzędowa czyli przejściowa.	Okres Kambryjski, Sylurski, Dewoński, Węglowy.
Dzień czwarty. Ukazanie się gwiazd.	Epoka pierwszorzędowa *(koniec).*	Okres Permski.
Dzień piąty. Królestwo zwierząt wodnych i skrzydlatych.	Epoka drugorzędowa.	Okres Tryjasowy, Jurajski, Kredowy.
Dzień szósty. Królestwo zwierząt ziemnych	Ep. trzeciorzędowa.	Okres Eocenowy, Miocenowy, Pliocenowy
i ukazanie się człowieka.	Epoka czwartorzędowa.	Okres Poplioce-nowy.

(Hamard). *X. L. P.*

DOBRA KOŚCIELNE. (ob. art. *Kościół*).

DOGMAT KATOLICKI. *(Rozwój D'u)* — Nie bez pewnej obawy stawiamy na czele tego artykułu napis, tak odpowiadający wymaganiom dzisiejszych czasów, ale zarazem mogący tak łatwo być źle zrozumianym: *Rozwój dogmatu katolickiego.* W istocie, dogmat katolicki najzupełniej stały, od chwili zamknięcia Objawienia chrześciańskiego jest ostatecznie utrwalony. Nic do niego dorzucić nie można, albowiem nic nie może powiększyć skarbnicy prawd objawionych. Nic w nim zmienione być nie może, gdyż Słowo boże,

które go stanowi, trwa na wieki. Kościół, ustanowiony stróżem tego skarbu wiary, nie ma innego zadania nad to, by przekazać go dalej takim, jakim go otrzymał; doskonale tłómaczy to św. Wincenty Leryneński przy wykładzie tekstu św. Pawła: *Bonum Depositum custodi* (Strzeż dobrej rzeczy zwierzonej) (Timot. II. 1). Język tego pisarza jest tak piękny, powaga, jaką się cieszy w danym przedmiocie, tak wielka, a myśl jego tak ściśle się łączy z nauką, którą tu mamy przedstawić, że nie możemy się oprzeć chęci przytoczenia tu w całości odnośnego ustępu:

„Któż jest dziś owym Tymoteuszem, jeśli nie Kościół powszechny w ogólności albo zbiorowe ciało biskupów w szczególności, którzy powinni sami posiadać i innym udzielać całkowitą znajomość boskiej religii?

„Cóż to znaczy: *Strzeż dobrej rzeczy zwierzonej?* Strzeż, mówi, przeciwko złodziejom, przeciw nieprzyjaciołom, aby ci, gdy ludzie zasną, nie zdołali rozrzucić kąkolu między dobre ziarno pszeniczne, zasiane ręką Syna Człowieczego na własnej roli.

„*Strzeż dobrej rzeczy zwierzonej*“ powiada. Co to za rzecz zwierzona?—To co ci zostało powierzone, nie zaś to, coś ty sam wynalazł; to coś otrzymał, nie to coś sam wymyślił; sprawa to nie bystrości umysłu, lecz nauki, nie prywatnego trudu, lecz publicznego przekazywania, rzecz-to co zstąpiła do ciebie, ale nie przez ciebie na świat wydana: — rzecz, której ty być winieneś nie właścicielem, lecz stróżem, — nie mistrzem lecz naśladowcą, — nie nauczycielem lecz uczniem.

„*Strzeż dobrej rzeczy zwierzonej*“ powiada. Zachowaj nietkniętym i nienaruszonym skarb wiary katolickiej. Co ci zostało powierzone, to winno pozostać w twych rękach—, i to innym winieneś przekazać. Otrzymałeś złoto, złoto też oddaj: nie chcę, abyś mi rzecz jedną za drugą oddawał; nie chcę, abyś zamiast złota, bezwstydnie przedstawiał mi ołów, lub niegodziwie podsuwał mi miedź; wymagam nie pozorów, ale samej istoty złota.

„O Tymoteuszu, o kapłanie, o nauczycielu! jeśli posłannictwo boże dało ci odpowiednią zdolność, doświadczenie, naukę, bądź Bezeleelem duchowego tabernakulum (Ezech. 31, 2 ss), obrabiaj drogocenne kamienie boskiego dogmatu, starannie je składaj, gustownie oprawiaj, nadawaj im blask, wdzięk, piękno. Niech będzie przy twym wykładzie jaśniej pojmowane to, w co początkowo wierzono niewyraźnie. Niechaj przez ciebie potomność ma szczęście zrozumieć to, co starzy czcili nie rozumiejąc. Nauczaj tylko tego, czegoś się sam nauczył, abyś nie mówił rzeczy nowych, gdy mówisz na sposób nowy.“ *(Commonitorium. cap. 22).*

Niezmiennym jest przeto dogmat katolicki, i gdyby jego rozwój miał polegać na zmianie, choćby tylko skutkiem zwykłego przyrostu w przedmiocie wiary, to musielibyśmy twierdzić ze św. Wincentym Leryneńskim, z tradycyą i z nauką katolicką, że dogmat nie dopuszcza żadnego rozwoju.

Ale choć sam w sobie pozostaje takim, jakim był zawsze, dogmat katolicki może być lepiej i głębiej badany. Może on przeto wzrastać i rozwijać się dla nas przez dokładniejsze poznanie go z naszej strony. I tę właśnie myśl ze zwykłą sobie jasnością wypowiada św. Wincenty Leryneński.

„Powie kto: czyżby nie miało być w Kościele Chrystusowym żadnego postępu religijnego? Otóż może być postęp religijny i bardzo wielki. Albowiem, któż się okaże tak dalece nieprzyjaznym człowiekowi a wrogim Bogu, by chciał ten postęp zatrzymać? Ale potrzeba, żeby to był prawdziwie postęp w wierze, a nie przemiana wiary. Do istoty bowiem postępu należy, aby rzecz jakaś nabierała wzrostu sama w sobie; przemiana zaś polega na tem, że rzecz staje się inną, niż była poprzednio. Potrzeba więc, aby rzecz jakaś wzrastała, aby czyniła wielkie i gwałtowne postępy zarówno w jednostce jak w całym ogóle, zarówno w każdym człowieku z osobna jak w całym Kościele; na wszystkich stopniach czasów i stuleci, w wiedzy, w mądrości, ale w swoim tylko zakresie, to jest w tymże dogmacie, w tem samem rozumieniu, w tem samem znaczeniu.“ *(Tamże.* cap. 23).

W tem znaczeniu i tylko w tem znaczeniu chętnie się zgadzamy na rozwój dogmatu katolickiego. Rozumie się, że z góry odrzucamy wszystko, coby mogło trącić w rozwoju dogmatu jakąkolwiek przemianą wiary lub sposobu pojmowania prawd objawionych. W szczególności potępiamy to pojmowanie rozwoju dogmatu, które ściągnęło na się klątwę Soboru Watykańskiego:

„Jeśliby kto utrzymywał, że zdarzyć się może, iż kiedyś z postępem nauki podawane przez Kościół dogmaty nabiorą innego znaczenia, aniżeli to, którego nauczał i naucza Kościół, niech będzie wyklęty.“ *(C. Vatic. De Fide et ratione. can. 3).*

I my też będziemy mieli bezustannie przed oczyma to orzeczenie konstytucyi *Dei Filius*, którem tenże Sobór kończy rozdział *De Fide et ratione:*

„Objawiona przez Boga nauka wiary bynajmniej nie została nam podana jako wytwór filozoficzny dla udoskonalenia umysłu ludzkiego, lecz jako boski depozyt powierzona została oblubienicy Chrystusowej, która powinna go wiernie strzedz i nieomylnie wyjaśniać. Stąd też płynie konieczność nadawania świętym dogmatom zawsze tego znaczenia, jakie im raz nadał Kościół, święta Matka nasza, i od jakiego nigdy się nie powinno odstępować pod pozorem głębszego lub wyższego *(altioris)* ich rozumienia.“— (*Tamże.* n. 23).

A po za temi ograniczeniami jakże obszerne pozostaje pole do rozwoju dogmatu?! Św. Wincenty Leryneński, który granice tego rozwoju tak dokładnie opisał, daje nam różne jego określenia, pozwalające nam przynajmniej domyślać się jego rozciągłości i bogactwa. „Godziwa to rzecz starożytne dogmaty niebiańskiej filozofii z biegiem czasu starannie wyjaśniać, opiłowywać, wygładzać, ale niegodziwa je zmieniać, obcinać i kaleczyć. Niech się stają przejrzystymi, jasnymi, wyraźnymi, ale niech zachowają koniecznie swą pełność, dokładność, charakter...“

„...Kościół Chrystusowy, troskliwy i roztropny stróż powierzonych sobie dogmatów, nic w nich nie zmienia, nic nie uszczupla, nic nie dodaje, nic potrzebnego z nich nie usuwa, nic zbytecznego nie dorzuca, nic ze swego nie zatraca, nic cudzego sobie nie przywłaszcza, lecz całą siłą o to się stara, by drogą wiernego i mądrego traktowania dawnych dogmatów udoskonalał i wygładzał pierwotną ich formę i pierwsze zarysy, by ustalał i wzmacniał

ich formuły oraz przyjęte już tłómaczenia, aby poręczał dane, poprzednio już potwierdzone i określone. Wreszcie cóż kiedy innego miał Kościół na względzie w orzeczeniach swoich Soborów, jeśli nie to, aby staranniej wierzono w to, w co poprzednio wierzono poprostu, aby żarliwiej nauczano tego, czego poprzednio nauczano niedbale, aby staranniej czczono to, co poprzednio czczono obojętnie. To właśnie, powtarzam zawsze, i nic nad to innego dekretami soborów swoich nie pragnął osiągnąć Kościół; co otrzymał od przodków drogą tradycyi, to potomnym na piśmie zostawił, w niewielu wyrazach zawierając cały ogrom przedmiotu, a najczęściej dla lepszego zrozumienia rzeczy, oznaczając nową nazwą nie nową treść dogmatu.“ *(Tamże.* n. 23).

Najmniejsza przesada w słowach powyższych zdolna byłaby obudzić podejrzenie co do znaczenia samego przedmiotu, gdyby ten przedmiot był mniej bogaty i mniej prawdziwy. Lecz trudno byłoby lepiej od św. Wincentego Leryneńskiego wypowiedzieć istotę rozwoju, jakiemu podlega dogmat katolicki. Dla tego też by nabrać dokładnego pojęcia o postępie w nauce kościelnej, wystarcza dać krótki komentarz na wyż przytoczone ustępy znakomitego kościelnego pisarza.

Żeby dany przedmiot traktować metodycznie, wytłómaczymy z kolei: jakie pierwiastki dogmatu katolickiego podlegają rozwojowi, a na zakończenie powiemy słowo o przyczynach, działających w tym rozwoju. Stąd cztery następujące punkta:

1-o Dogmat katolicki w ogólności jest-to ogół prawd przez Boga objawionych i do wierzenia przez Kościół katolicki podanych, w które wierzyć jesteśmy obowiązani wiarą nadprzyrodzoną.

Wiele składa się pierwiastków na dogmat katolicki. Pierwszym z nich jest *objawienie boskie.* Dogmat, w istocie, jest tem, w co wierzyć jesteśmy obowiązani uczuciem wiary boskiej czyli teologicznej. Otóż taką wiarą boską możemy wierzyć tylko w to, co nam Bóg objawił. Pojęcie przeto dogmatu z natury swej wymaga przedewszystkiem objawienia boskiego.

Objawienie to, jak mówią Ojcowie Soboru Watykańskiego, „podobało się mądrości i dobroci Boga udzielić ludziom“ i „drogą nadprzyrodzoną objawić rodzajowi ludzkiemu i Jego samego i odwieczne wyroki Jego woli, według tych słów apostoła: *Rozmaicie i wielą sposobów mówiwszy dawno Bóg oycom przez proroki, naostatek tych dni mówił do nas przez Syna...*“ (Conc. Vatic. C. *Dei Filius.* c. II). Tak więc dla rodzaju ludzkiego wiarogodnymi zwiastunami objawienia boskiego byli prorocy, czyli natchnieni przez Boga mężowie Starego Testamentu, i Jezus Chrystus, Syn Boży, twórca Nowego Zakonu. Stanowią oni jedną całość z Objawieniem, gdyż przez nich to tylko samych przemawiał Bóg do ludzi. Bez nich nie mielibyśmy Objawienia, z nimi — otrzymujemy je prawdziwie; po za tymi heroldami, wysłanymi przez Boga do ludzi, niemasz Objawienia, w któreby wszyscy ludzie byli obowiązani wierzyć wiarą boską, gdyż Pan Bóg nie chciał udzielać tajemnic swej boskiej mądrości bezpośrednio każdemu człowiekowi zosobna.

Mógłby Pan Bóg, co prawda, dać nam nowych wysłańców, obowiązanych nowe prawdy zwiastować światu; gdyby to uczynił,

musielibyśmy dorzucić ich imiona do imion tamtych głosicieli Objawienia, a naukę ich włączyć do całości naszych wierzeń. W takim razie w niczem nie zmieniłby się sposób objawienia, lecz tylko obszar dogmatu przez nowe prawdy by się powiększył, a to powiększenie, że pochodziłoby od samego Twórcy Objawienia, słusznie nazwaćbyśmy mogli rozwojem dogmatu. Nie można bowiem przypuszczać, aby Pan Bóg przez nowe objawienie chciał coś innego uczynić, jak tylko rozwinąć dawne swe Objawienia.

Czy to przypuszczenie urzeczywistniło się po Chrystusie Panu lub czy kiedykolwiek się urzeczywistni? czy dogmat katolicki rozwinie się kiedy przez rozszerzenie samej treści Objawienia?

Aż do przyjścia Chrystusa Pana Objawienie boskie postępowało i rozwijało się ustawicznie. Pierwsza obietnica o Odkupicielu świata, dana człowiekowi po jego upadku, postępowała naprzód, uzupełniając się nowemi proroctwami, rozjaśniała się światłość w miarę zbliżania się terminu, naznaczonego przez Mądrość Najwyższą. W chwili przyjścia Słońca Sprawiedliwości spełniły się czasy. Ale odtąd próżno wyczekiwać nowego Objawienia, któreby udoskonaliło i zastąpiło religię chrześcijańską, tak jak ona udoskonaliła i zastąpiła religiję mojżeszową. Prorocy zapowiedzieli, że królestwo Chrystusowe ma trwać do końca wieków. (Ps. 88, 5; Izaijasz. LXI, 8, 9; Dan. II. 44). Św. Paweł stwierdza wieczną trwałość Nowego Przymierza (Żyd. XII. 7), wyklina wszelkie głoszenie nowej ewangelii. (Galat, I. 8).

Skądinąd, jakżeż mamy przypuszczać nowe objawienie? Wszak musiałoby ono swą doskonałością przewyższać Objawienie chrześcijańskie, inaczej byłoby niepożyteczne i wsteczne, pozbawiłoby doskonałości lud nowy, urobiony przez Chrystusa Pana; tego zaś racyonalnie przypuszczać nie można. Boć jakże znaleść pośrednika wyższego nad samego Syna Bożego? Jakże tu dorzucić cośkolwiek do przedmiotu Objawienia, kiedy sam Chrystus oświadcza, że nauka Jego zawiera wszelką prawdę? (Jan. XIV, 26; XVI, 12 — 15). I coby się stało z Kościołem, założonym na to, by trwał aż do skończenia światów, coby się stało z nowem przypuszczalnem objawieniem, któregoby stróżem nie był ustanowiony Kościół św.? Te i tym podobne niemożliwości nie pozwalają oczekiwać po nowem przypuszczalnem objawieniu żadnego rozwoju dogmatu katolickiego.

Ale czy przynajmniej możnaby przypuścić, że Bóg, nie zastępując nowem objawieniem objawienia chrześcijańskiego, udoskonaliłby to ostatnie przez uzupełnienie go przedmiotami z tegoż zakresu wiary wziętymi? Nie, i to niemożebne. Chrystus Pan obiecał apostołom swoim, że Duch św., którego im przyśle, nauczy ich wszelkiej prawdy (Jan. XVI, 13), a tem samem rozumiał, że Duch św. przypomni im to, czego On sam ich nauczał (Jan. XIV, 16), i to tak dalece, że już do końca świata nie będą potrzebowali niczego więcej nauczać, tylko tego, czego się sami od Niego byli nauczyli. (Mat. XXVIII, 19 — 20).

Lecz objawienie znajduje swój wyraz w Piśmie św. i w ustnej tradycyi, otrzymanej od Chrystusa przez Apostołów, a przekazywanej przez ich następców wszystkim pokoleniom; czyż więc nie możnaby mieć nadziei, żeby Księgi Święte się udoskonalały, żeby

tradycya się uzupełniała i oczyszczała, a dogmat katolicki tym sposobem rozwijał się przez rozwój środków Objawienia? I w tym razie również trzeba się wyrzec wszelkiej myśli o postępie. Kanon Ksiąg świętych ustalił liczbę ksiąg natchnionych i składających je części, zamykając ją pismami św. Jana Ewangelisty, ostatniego przedstawiciela Kollegium apostolskiego. Tradycya początkowo była tylko nauką Chrystusa i Apostołów; nauka ta pozostanie na wieki taką, jaką była na początku; wszelkie dodatki pozostaną jej zawsze obcymi. Pismo św. i Tradycya są depozytem i skarbem, powierzonym straży Kościoła, który, jak doskonale powiada św. Wincenty Leryneński, nic doń nie może dodać, nic odjąć, nic zmienić. Można będzie lepiej poznać Pismo święte i Tradycyę—to prawda, i zobaczymy, że w tem właśnie dokładniejszem poznaniu leży jedno ze źródeł rozwoju dogmatu katolickiego, lecz postęp ten odbywać się będzie w rozumie wiernych, nie zaś w samem Piśmie św. i w Tradycyi.

A zatem dogmat katolicki nie może się rozwijać w swym pierwszym składowym pierwiastku, t. j. w Objawieniu. Rozważmyż teraz drugi z tych pierwiastków katolickiego dogmatu.

2. Drugim pierwiastkiem dogmatu katolickiego jest *podanie* go wiernym przez Kościół. Kościołowi bowiem—i jemu tylko samemu powierzył Bóg skarbnicę objawienia: od niego też powinni się ludzie uczyć rzeczy objawionych. Na jego przeto nauczaniu i na jego przedstawieniu powinni budować gmach swojej wiary. Bez tego przedstawienia ze strony Kościoła, któremu zapewnił Bóg nieomylność, nie moglibyśmy z zupełną pewnością wiedzieć, co nam Bóg objawił; a w niepewności o fakcie lub o przedmiocie boskiego Objawienia nie moglibyśmy posiadać wiary, wykluczającej wszelką wątpliwość. Stąd taki wniosek, że bez podania prawdy przez Kościół nie mógłby istnieć prawdziwy dogmat. To przeto podanie prawdy przez Kościół jest drugim pierwiastkiem katolickiego dogmatu.

Urząd nauczycielski, powierzony przez Boga Kościołowi, może przyjmować rozmaite stopnie, względnie do tego, czy Kościół oświadcza się więcej lub mniej wyraźnie w przedmiocie dogmatu, zawartego w źródłach boskiego Objawienia, t. j. w Piśmie św. i w Tradycyi.

Pierwszym z tych stopni, dla swej doniosłości stanowiącym podstawę dwu innych, choć od nich znacznie niższym, jest ogólne orzeczenie Kościoła, że Objawienie boskie zawiera się w tekście Ksiąg świętych, których ten Kościół jest stróżem, jak również w Tradycyi, którą Kościół otrzymał od Apostołów drogą podwójnej dziedziczności: drogą hierarchii i drogą nauczania.

Przez pierwszy ten objaw swego nauczycielstwa Kościół orzeka w ogólności, że wszystko, co się zawiera w Piśmie św. i w Tradycyi, jest słowem Bożem objawionem; to właśnie wyraził Sobór Trydencki temi słowy: „Święty Sobór Powszechny zważywszy, że ta prawda i ta nauka (prawda objawiona) zawiera się w Księgach Pisma św. i w Tradycyi niepisanej, którą Apostołowie otrzymali z ust samego Chrystusa, i która od Apostołów pod tchnieniem Ducha Św., przechodząc niejako z rąk do rąk, przyszła aż do nas i t. d.“ *(Sess. 4 Decret. de Can. Script.).*

Drugim stopniem boskiego nauczycielstwa Kościoła jest orzeczenie, którem Kościół wyjaśnia lub tłómaczy jakiś ustęp z Pisma św., albo też jakieś dane z Tradycyi, nie czyniąc z nich wszakże przedmiotu uroczystej definicyi: ten rodzaj nauczycielstwa wykonywa Kościół rozmaitym sposobem, naprzykład: zapisując te tłómaczenia albo wyjaśnienia w uroczystych aktach soborów po za definicyami dogmatycznemi, umieszczając je w świętych tekstach liturgii, w swej praktyce powszechnej, w swem zwykłem i powszechnem nauczaniu po całym świecie.

Trzeci stopień nauczycielstwa Kościoła polega na uroczystem orzeczeniu, mocą którego papież przy współudziale Soboru Ekumenicznego lub też bez niego postanawia, że ta lub owa nauka powinna być przez wiernych uważana za objawioną przez Boga. Ostatni ten objaw nauczycielstwa kościelnego jest najdoskonalszy, już to ze względu na towarzyszące mu uroczystości, już też ze względu na dokładność formuł, wyrażających orzeczony dogmat.

Nie mamy zamiaru podawać tu głębszego studyum o każdym z tych trzech stopni nauczycielstwa kościelnego; wystarcza nam je tylko zrozumieć. Przy świetle zaś tego rozróżnienia obaczymy, jakim sposobem dogmat katolicki rozwijać się może na gruncie podawania przez Kościół wiernym prawdy objawionej.

Pierwszy rodzaj rozwoju prawdy dogmatycznej polega na tem, że dana prawda objawiona, w Piśmie św. albo w Tradycyi zawarta, niczem nie zwracająca na siebie szczególnej uwagi, ani przez Kościół św. do wierzenia nie podana, chyba tylko niewyraźnie w ryczałtowem nauczaniu wiernych o treści Ksiąg św. i Tradycyi, powoli wyłania się z tej ogólnej massy prawd, staje się dokładniej poznawana, czy to przez nauczanie, czy przez kult liturgiczny, czy przez praktyki kościelne, czy przez pobożność wiernych, i tak przechodzi ta prawda do liczby prawd, wyraźnie i formalnie głoszonych przez Kościół. Następnie pod wpływem okoliczności, pod naciskiem ducha pobożności wiernych i pod tchnieniem Ducha Św. w tym samym kierunku się objawiającego, Kościół św., to jest papież, sam przez się lub przy współudziale soboru, wpisuje daną prawdę do katalogu tych prawd, w które każdy chrześcijanin boską katolicką wiarą wierzyć powinien. Tak było z dogmatem Niepokalanego Poczęcia.

Chwalebny ten przywilej Przenajświętszej Maryi Panny, długo pozostający w skarbnicy objawienia bez zwracania na się uwagi, wyszedł powoli z ukrycia w skutek hołdów, jakie oddawać mu chcieli wierni i pobożni. Znalazła się opozycya: obawiał się św. Bernard wprowadzenia jakiej nowości już to w dogmacie, już też wprost w samej liturgii; zganił kanonikom Lyońskim wprowadzenie święta Niep. Poczęcia. Później zajmowano się tą sprawą po szkołach; roztrząsano ją wszechstronnie na podstawie dogmatu. Kościół popierał tezy, broniące przywileju Niepokalanego Poczęcia; samą tę nazwę wprowadzono nawet do tekstu liturgicznego. Wreszcie d. 8 Grudnia 1854 r., po wyczerpującem zbadaniu wiary Kościoła, pomników przeszłości, wierzenia ludów, po wezwaniu Ducha Św. i za Jego natchnieniem, papież ku powszechnej radości katolickiego święta, dogmatycznie orzekł niezrównany przywilej Niepokalanego Poczęcia N. M. Panny.

Takiemu rozwojowi, w którym dogmat jakiś powoli przechodzi od nauki niewyraźnej do wyraźnego orzeczenia i do uroczystej definicyi, odpowiada równoległy rozwój formuł, wyrażających ten dogmat, oraz rozwój wyjaśnień, prawdziwe jego znaczenie zawierających.

Przez zastanowienie się nad dogmatem i przez rozważanie go wszechstronne wszystkie jego części lepiej się pojmuje; same nawet napaści przeciwników dogmatu stanowią jakoby tarczę przeciw nadużyciom, jakim łatwo możnaby uledz, oraz bodziec do wyszukiwania wyrażeń, najdokładniej wypowiadających naturę dogmatu, tak, że w końcu terminy uroczystej definicyi wszechstronnie obejmują dogmat i ściśle go odgraniczają od wszystkiego, co jest błędem. Tak np. definicya Niepokalanego Poczęcia ścisłością swej formy usuwa wiele błędów, które były niegdyś przedmiotem żywych sporów naukowych: że wspomnę tylko takie błędy jak ten, że wyjęcie N. M. Panny z pod jarzma grzechu odnosi się do drugiej, a nie do pierwszej chwili jej poczęcia, lub ten inny, że N. M. Panna, więcej niż inni święci uświęcona i na otrzymanie łaski uświęcającej nie potrzebująca po swem poczęciu czekać aż do dnia swych narodzin, lub choćby tylko kilka miesięcy, jak św. Jan Chrzciciel, nie mniej jednak otrzymała tę łaskę uświęcającą takim samym sposobem, jak inni święci; lub taki błąd np., że zupełna wolność Matki Boskiej od wszelkiego grzechu stawia ją po za zasługami Chrystusa Pana, który po to przyszedł na ziemię, aby odkupić człowieka od grzechu.

Wszystkie te błędy zostały usunięte, a przeciwne im prawdy orzeczone przez tę cudowną w swej prostocie i bogactwie formułę: „Orzekamy, iż nauka, która utrzymuje, że N. M. Panna w pierwszej chwili swego poczęcia, za łaską i szczególnym przywilejem Boga Wszechmocnego, przez wzgląd na zasługi Chrystusa Pana, Zbawiciela rodu ludzkiego, została zachowana wolną od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest objawiona przez Boga, a skutkiem tego, powinna być silnie i niewzruszenie wierzona przez wszystkich wiernych.“

Nie ten tylko istnieje rozwój dogmatu katolickiego, o którym mówiliśmy, a który się odbywa na gruncie *podawania* prawdy przez Kościół; bywa inny jeszcze rozwój dogmatu, odnoszący się nie już do prawd, zawartych w źródłach objawienia, lecz do samych źródeł objawienia.

Tak np. Kościół z całą wiarogodnością podaje nam Księgi święte za słowo Boże pisane, za księgi częściowo zawierające Objawienie boże, za księgi natchnione przez Boga. To pojęcie o Piśmie św., podane nam przez Kościół, jest wprawdzie tak dawne, jak samo Pismo święte, ale Kościół może z biegiem czasu dokładniej określić, jak należy rozumieć tę prawdę, że Pismo św. jest Słowem Bożem. Z biegiem czasu oznacza Kościół autentycznym spisem, jakie księgi w Piśmie św. są kanoniczne, a tem samem kładzie koniec sporom o niektóre z tych ksiąg świętych, jak np. o List do Żydów i o Apokalipsę w N. Testamencie. Orzeka też, że wszystkie księgi kanoniczne ze wszystkiemi częściami mają być uważane za natchnione. O istocie tego natchnienia Kościół wyjaśni z czasem, iż aby księga jakaś była uważana za natchnioną, nie

wystarcza, żeby będąc pierwotnie napisaną z pomysłu swego autora, została następnie uznana przez władzę kościelną za obejmującą Objawienie prawdziwe i bez żadnego błędu..., lecz potrzeba, aby ta księga ze strony Kościoła była uznana za natchnioną przez Ducha św. i mającą samego Boga za autora.

Po takiem utrwaleniu istoty natchnienia pozostaje Kościołowi jeszcze określić rozciągłość takowego. Kwestya ta jest roztrząsana obecnie: jedni utrzymują, że natchnienie ksiąg św. rozciąga się jedynie do nauki nadprzyrodzonej, nie zaś do zakresu nauk przyrodzonych: fizyki, astronomii, geologii, chronologii etc., inni przeciwnie, nie przypuszczają, aby się godziło tekst święty dzielić na dwa działy, i tylko do jednego z nich ograniczać natchnienie boskie. Utrzymują oni, że pod tym względem mamy tradycyę wyraźną i zaprzeczyć się nie dającą. Spór ten prawdopodobnie prędzej lub później sprowadzi orzeczenie ze strony nieomylnego nauczycielstwa, które na zawsze ustali rozciągłość inspiracyi. I to będzie postęp dogmatu katolickiego w podawaniu nam przez Kościół tekstu Pisma św.

Również może Kościół święty stopniowo określać warunki, po których się rozpoznaje, czy jakaś nauka należy do zwykłej nauki Kościoła. Uczynił to już nawet w formie negatywnej, orzekając na Soborze Watykańskim, że nie wolno tłómaczyć Pisma św. w sposób przeciwny jednomyślnej zgodzie Ojców świętych.

Do tegoż samego rzędu rozwoju w dogmacie katolickim należy orzeczenie o nieomylności papieskiej, które to orzeczenie kładzie koniec wszystkim poprzednim sporom, poprawia używane dawniej formuły, w tem co one mogły zawierać zbytecznego lub niedokładnego, i wskazuje z największą ścisłością osobę, przedmiot, naturę, bezpośrednie skutki nieomylności papieskiej, będącej podstawą uroczystych orzeczeń w przedmiocie wiary.

3. Objawienie boskie i podanie go wiernym przez Kościół, są to dwa przedmiotowe pierwiastki dogmatu katolickiego. Wskazaliśmy dotychczas, jak po stronie tego przedmiotowego pierwiastku wiary odbywać się może rozwój dogmatu. Pozostaje nam jeszcze w tym rozwojowym procesie dogmatu katolickiego zbadać inny jeszcze pierwiastek, który nazwać można pierwiastkiem podmiotowym. Chcemy tu mówić o tem świetle, jakiego nam udziela podane przez Kościół Objawienie, jak również o tem przyzwoleniu z naszej strony, jakiem odpowiadać mamy na to boskie nauczanie Kościoła. Musimy przyznać, że dogmat istnieje sam w sobie przed wszelkiem przyzwoleniem nań ze strony wiernych, którzy mają obowiązek weń wierzyć i zewnętrznie go wyznawać. Ale nie miałby on żadnej racyi bytu, gdyby się nie miał stać światłem dla rozumu, a prawidłem dla woli człowieka. Otóż przez wiarę-to podmiotową, subjektywną wiernych osięga on cel swój bezpośredni i formalny; wiara tedy wiernych stanowi trzeci pierwiastek, pierwiastek podmiotowy, czyli subjektywny dogmatu katolickiego.

Jeżeli z dwóch poważnych pierwiastków przedmiotowych, jeden sprzeciwia się wszelkiemu rozwojowi, a drugi ulega mu tylko do pewnego stopnia, to przeciwnie, pierwiastek subjektywny przypuszcza rozwój nieskończony w swej rozmaitości i rozciągłości. Innemi słowy, wiara osób wierzących przy rozważaniu i badaniu do-

gmatu może bezwarunkowo czynić postępy w poznawaniu i w miłowaniu objawionej prawdy. Wypowiedział to św. Wincenty Leryneński właściwym sobie wspaniałym krasomówczym językiem. Sprobujemy wykazać to w uwagach, jakie się nam nasuną z filozoficznego i teologicznego rozważania tego przedmiotu.

Dwa gatunki światła oświecają dogmat katolicki: pierwszym z nich jest światło wiary, polegające na łasce oświecającej i pobudzającej, mocą której człowiek daje swe niewzruszone przyzwolenie na prawdy objawione ze względu na prawdomówność objawiającego je Boga; drugim — jest światło rozumu, które się zasadza na ogóle świateł naturalnych, przy pomocy których człowiek może w zakresie dogmatu: 1) znane poprzednio prawdy oprzeć logicznie na akcie wiary, i 2) rozwinąć wyniki prawd objawionych, wyjaśnić wzajemny ich stosunek do siebie i do prawd przyrodzonych. Bezpośrednim skutkiem tej podwójnej pracy rozumu jest oświecenie umysłu w głównych zasadach i w treści dogmatu, które to zasady na pierwsze wejrzenie same przez się nie były widoczne. Lecz, ponieważ umysł, który w tej podwójnej pracy rozumuje, jest tym samym umysłem, który wierzy, przeto i jedna i druga praca kończy się naturalnie postępem w wierze. Umysł, lepiej oświecony w zasadach dogmatu, mocniej się przywiązuje do niego. Więcej wykształcony w tem wszystkiem, co zamyka prawda objawiona, umysł ludzki rozszerza swe nadprzyrodzone przyzwolenie do większej ilości przedmiotów wyraźnie poznanych. W tej przeto podwójnej pracy rozumu zawiera się podwójna przyczyna postępu w wierze, i co za tem idzie, rozwoju w dogmacie.

Dodajmy, że ten rozwój wiary i dogmatu, jakkolwiek przeprowadzany siłą rozumu, nie może się dokonać bez pomocy łaski nadprzyrodzonej, albowiem wszelkie powiększenie wiary, zarówno jak sama wiara, jest doskonałością nadprzyrodzoną, wymagającą odrębnego dla siebie zasiłku łaski. Z drugiej znów strony, jeżeli zadziwiające dary, jakiemi nieraz podoba się Bogu udoskonalać wiarę dusz wierzących, mają rozszerzać zakres posiadanych już wiadomości w przedmiocie objawienia, to rzeczone rozszerzenie wiadomości przyjść do skutku nie może inaczej, tylko drogą rozumowego rozwoju dogmatu; inaczej bowiem byłoby ono niedostępne dla tych, coby wspomnianych darów nie otrzymali. A zatem, wszelki możliwy rozwój dogmatu katolickiego, uważany ze stanowiska pierwiastku subjektywnego, znaczy tyle, co postęp rozumu oświeconego wiarą—czy to w danych przedwstępnych do wiary, czy też w badaniu samego dogmatu.

Ale to pole obszerne, szeroka i bogata kopalnia; zużyłby się umysł ludzki przy wydobywaniu tych skarbów, które jeszcze w niej do odszukania zostały. Cała wieczność nie wystarczy duszom błogosławionym na wyczerpanie tego źródła prawdy, przy którem napawać się będą, a przecież siły ich będą wzmocnione wiekuistą światłością niebiańskiej chwały. Jakżeż my tedy przy słabem światełku naszego rozumu, zdołalibyśmy wyczerpać w ciągu lat kilku, albo choćby w ciągu kilku wieków, bezdenną głębię wiedzy i mądrości bożej?... — Zawsze więc przy łasce Bożej będziemy mogli czynić postępy w poznawaniu objawionej prawdy i do poprzednich zdobyczy będziemy dodawali wciąż nowe.

Postęp ten będzie się mógł odnosić do oderwanych i spekulatywnych formuł dogmatu. Już-to się odnajdzie lub w potrzebie się stworzy wyrażenie, najodpowiedniejsze do oddania objawionej prawdy; tak powstały wyrażenia: *współistotny (consubstantialis)* dla wypowiedzenia istoty Syna Bożego, *transubstancyacya* dla wyrażenia przemiany substancyi chleba w substancyę Ciała Chrystusowego. Już-to znów może się okazać potrzeba bliższego oznaczenia różnicy i rozdziału pojęć, które aż do chwili objawienia mogą uchodzić za identyczne albo przynajmniej z konieczności ze sobą złączone jak np. *natura rozumna* (natura rationalis) i *osoba*, *substancya* i jej właściwości; osoba jest oddzielona od natury swej w tajemnicy Wcielenia, *accidentia* pozbawione są *substancyi* w Eucharystyi. Już-to znów urabiać się mogą reguły potrzebne do dokładnego wyrażenia dogmatu, a które z czasem oświetlą nowem światłem całą część logiki: tak np. w orzeczeniach, tyczących się tajemnic Trójcy Przenajśw. i Wcielenia Słowa, podane są reguły o używaniu nazw *bezwzględnych* i *względnych*, nazw *konkretnych* i *abstrakcyjnych*, rzeczowników i przymiotników. Ten postęp dogmatu jest jednocześnie postępem wiedzy filozoficznej.—Inny rodzaj postępu w wierze zależy na rozwoju prawdy, wyraźnie *(explicite)* w samej sobie objawionej, celem wyprowadzenia z niej wszystkich zawartych w niej i domyślnie *(implicite)* objawionych prawd szczegółowych. Tak naprzykład, z prawdy, że Chrystus Pan jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, wyprowadza się wniosek, z jednej strony, że tenże Chrystus jest współistotny swojemu Ojcu, z drugiej, — że posiada ciało ludzkie, duszę ludzką, rozum ludzki, wolę ludzką, i co za tem idzie, że ma podwójny rozum, podwójną wolę: jedną boską, drugą ludzką. Z tej prawdy naprzykład, że chleb przemienia się w Ciało Chrystusowe, wnioskować trzeba, że pod postacią chleba zawiera się także krew Chrystusa Pana, a to z tej przyczyny, że ciało i krew od chwili zmartwychwstania Chrystusa Pana są w Nim nierozerwalnie złączone; co więcej, pod postacią chleba zawiera się dusza Chrystusowa wskutek jedności żywej natury ludzkiej, jednoczącej duszę z ciałem człowieka; pod tą postacią znajduje się również Osoba Słowa, a to na mocy hypostatycznego zjednoczenia natury ludzkiej ze Słowem Przedwiecznem; — natura boska, ze względu na rzeczywistą tożsamość Słowa z naturą boską; — znajdują się tam dwie inne jeszcze osoby boskie, z powodu ich współistotności z tąż samą naturą boską, i wskutek tego związku boskiego, który naprzód Ojcowie Greccy, a później teologowie łacińscy wyrazili słowem περιχωρησις i *circuminsessio*. Najwyższe i najgłębsze choćby teologiczne rozumowania pozostaną zawsze dalekiemi od wyczerpania skarbów zawartych w naszych świętych tajemnicach.

Rozwój dogmatu katolickiego pozwala również z prawd objawionych wyciągać praktyczne następstwa. Z tej naprzykład prawdy, że Jezus Chrystus jest Synem Boga, wyprowadza się wniosek, że Jego święte człowieczeństwo, Jego ciało, Jego krew, Jego boskie serce powinny być czcią boską czczone, albowiem hołd czci bożej oddaje się osobie i podług godności osoby przybiera odpowiednią formę. Wnioskuje się stąd również, że czyny i cierpienia Jego

ludzkiej natury są nieskończonej wartości, ponieważ są czynami i cierpieniami samego Boga.

Badania faktów historycznych oraz świeckich lub kościelnych pomników starożytności pozwolą na szerszej podstawie oprzeć dowody, służące za przygotowanie do wiary. Również i nauki przyrodzone wezmą udział w tej pracy. Gruntowniej badana filozofia ukaże przekonywającą siłę motywów wierzenia.

Same nawet zarzuty, których przedmiotem bywają nasze dogmaty, wywołają głębsze i gruntowniejsze ich zbadanie, a odpowiedzi, z konieczności dawane na te zarzuty, zawierać będą bardziej naukowy i mocniejszy wykład naszych wierzeń.

Trudno doprawdy wyliczyć wszystkie formy rozwoju, jakie przybrać może dogmat katolicki, uważamy w rozumieniu go ze strony wiernych. A ten rozwój jeżeli będzie prawdziwie postępem, a nie przemianą prawdy, jak zastrzega św. Wincenty Leryneński, uczyni w naszych oczach naukę objawioną piękniejszą i wspanialszą, a wiarę wierzących w Boga szerszą i głębszą. Do skarbnicy Objawienia nic nie zostanie dorzucone. Cała praca ludzka, wspomagana łaską Bożą, nic innego nie dokona, tylko wydobędzie z tego niewyczerpanego skarbca cząsteczkę bogactw i odda je w darze szerokim massom dusz ludzkich.

4-o Pierwszorzędną przyczyną rozwoju dogmatu katolickiego czyli wzrostu wiary jest łaska Boga, który rozlewa na Kościół swój dary, jakie Mu się podoba, środkami, jakie sam za stosowne uznaje. Dopuszcza herezye, aby pobudził żarliwość i pracę nauczycieli kościelnych, namaszcza dusze święte balsamem swej łaski, aby się one mocniej przywiązały do jakiejś prawdy objawionej, a same w niej zasmakowawszy, innym udzielały słodkiej pociechy, przemożnej zachęty, podniosłej rozwagi; Pan Bóg we wszystkiem, zawsze i wszędzie, On sam przewodniczy temu rozwojowi własnej nauki.

Z Bogiem współdziała praca wiernych, szczególniej tych, których wola Opatrzności powołała do badania i nauczania prawd objawionych.

W pierwszym rzędzie między tymi współpracownikami bożymi jaśnieją Ojcowie Kościoła, w których zazwyczaj z godnością hierarchiczną i z posłannictwem nauczania łączyła się świętość życia, umysłowe zdolności, wiedza niezwykła, środki udowodnienia danych z pierwotnej Tradycyi. Dzieła ich są niewyczerpaną kopalnią dla prac teologicznych. Niektórzy wyobrażają sobie, że ciągły rozwój naszych dogmatów daleko po za sobą zostawił prace Ojców Kościoła. Otóż niech ich nie zdziwi twierdzenie nasze, które bez obawy zaprzeczenia stawiamy, że wszelki nowy postęp, jakiego jeszcze przy zgłębianiu naszej wiary spodziewać się możemy, będziemy zawsze zawdzięczali głównie badaniom Ojców Kościoła; ci bowiem, będąc już najpewniejszymi tłómaczami Pisma św. i najlepszymi świadkami Tradycyi, są nadto najwznioślejszymi badaczami tajników naszych dogmatów.

Za Ojcami Kościoła idą teologowie, których rozumowe dociekania wszystkich części katolickich dogmatów wzniosły przedziwny gmach katolickiej teologii, gdzie każdy dogmat jest we właściwem

miejscu ustawiony, określony, wyjaśniony, odparty, rozwinięty i odpowiednio zastosowany.

Wprawdzie już sama chęć wyjaśnienia prawd objawionych mogłaby teologów zachęcić do podjęcia tylu prac, które zapewniły katolickiemu dogmatowi tak wspaniały rozwój. Wszakże wyznać trzeba, że sama miłość wiernych dla przedmiotu ich wiary, zostawiona sama sobie, nie zaprowadziłaby ich tak daleko w ich pobożnych badaniach. Najzwyczajniejszym bodźcem do odnośnych badań były napaści ze strony heretyków. Na jedno dzieło, którego wyłącznym celem jest zbudowanie wiernych, przypada dziesięć dzieł innych, których głównem zadaniem jest zbić błędy i przeciwstawić im dowody prawdy. Dla tego też można w ogólności śledzić za rozwojem dogmatu katolickiego, przebiegając w kolei wieków wszystkie napaści ze strony herezyi, oraz odpowiedzi, stawiane na ich przeczenia.

Św. Augustyn doskonale zcharakteryzował to, co herezya uczyniła dla rozwoju dogmatu: „Widzieliśmy, że każda herezya podnosi przeciw Kościołowi swoje własne zarzuty, przeciw którym należało bronić Pisma św. staranniej, aniżeli się do tego było zmuszonym tą koniecznością.“ (lib. 2. *De Dono persev. cap.* 20) i w tych jeszcze wyrazach:

„Żeby módz bronić rzeczy, do wiary katolickiej należących, gdy te przewrotną niespokojnością heretyków bywają napastowane, rozważamy je pilniej, rozumiemy jaśniej, głosimy żarliwiej, a przez przeciwnika poruszone pytanie daje sposobność uczenia się.“ *(S. Aug. De Civ. Dei.* lib. XVI. c. 2).

Ale trzeba dobrze zauważyć: raz, że herezye są tylko przypadkową przyczyną owego postępu w wierze, najzupełniej ich widokom przeciwnego i wyłącznie pracom ich przeciwników katolików zawdzięczanego; i powtóre, że katolicy znajdują rozwój i postęp swej nauki daleko mniej we własnej wiedzy, aniżeli w dziedzinie Pisma św. i Tradycyi,

Istotnie, nie trzeba sobie wyobrażać, żeby dogmat zaczynał się od danych niedokładnych, ciemnych, nieokreślonych, pierwotnych, żeby praca ludzka musiała go bezustannie wygładzać, określać, wyjaśniać, uzupełniać i stopniowo udoskonalać, aż do czasu, gdy zostanie dokładnie opisany przez formułę, w której trzeba będzie widzieć pierwszy zupełny wyraz objawienia. Przeciwnie dogmat jest od początku cały i skończony, nie tylko sam w sobie, ale i w szczegółach, powierzonych naprzód Apostołom, a przez nich przekazanych ich następcom albo zapisanych w Piśmie św. To też, ile razy chodziło w Kościele o zwalczenie błędów i o wyjaśnienie dogmatycznej prawdy, uciekano się nie do filozofii i rozumowania, lecz do powagi Tradycyi i Pisma św. Filozofia i rozumowanie służyły tylko do wydobycia na jaw tego, co zawierały te dwa wyłączne źródła objawienia.

Stąd też łatwo pojąć błąd tych, co, uwiedzeni niedokładnemi, oderwanemi od kontekstu, a niezgodnie z prawami zdrowej krytyki tłómaczonemi cytatami z Pisma św., wyobrazili sobie naprzykład, że pojęcie o tajemnicy Trójcy Przenajświętszej było aż do Nicejskiego Soboru niezdecydowane.

Prawda, że i sposób wyrażania się niektórych przedniejszych

Ojców Kościoła musi być bardzo oględnie przyjmowany: „Zanim powstał w Alexandryi Aryusz, ten demon południa, mogli Ojcowie posługiwać się pewnemi nieszkodliwemi choć nieroztropnemi wyrażeniami, które nie mogły nie być podjęte przez złą wolę ludzi przewrotnych.“ *(Apol. 2 contra Ruff).*

Ale chcieć tego używać za dowód, jakoby nauka o Trójcy św. nie była jeszcze wtedy całkowicie skończona, znaczyłoby tyle, co nadużywać tych tekstów, jakie O. Petau zebrał w swojej pierwszej książce *De Trinitate*, celem wykazania śladów platonizmu u Ojców trzech pierwszych wieków Kościoła. Tym, którzy tak na swój sposób przekształcili myśl tego sławnego teologa, należałoby odczytać przedmowę, dodaną przezeń do drugiego tomu swego dzieła w celu zadosyćuczynienia sprawiedliwej ówczesnej krytyce. Przekonaliby się wtedy z tekstów przednicejskich Ojców i z formalnego oświadczenia O. Petau, „że wiara w katolicki dogmat o Trójcy Przenajświętszej pochodzi od Chrystusa i od Apostołów aż do Soboru Watykańskiego drogą nieprzerwanej Tradycyi.“ *(In tom. II. Ap.*, c. 6, n. 1-o). Uogólniając ten wynik poszukiwań prawdziwej i szczerej nauki tego męża, nie zawahają się dla wszelkiego rozwoju dogmatu katolickiego przyjąć tego wniosku, zaczerpniętego u Nicefora Konstantynopolitańskiego, a przytoczonego przez O. Petau: „Rzecz to dla wszystkich widoczna, że stara i dawna Tradycya Kościoła jest czemś najsilniejszem, że ona swą widocznością i gruntownością przewyższa wszelkie inne dowodzenia, jak tego uczą nasi Ojcowie zgodnie z orzeczeniami Apostołów.“ *(Petau*, Ibid. c. I. n. 7-o). Niechaj to zdanie będzie zakończeniem naszego artykułu. *(F. Perriot).*

X. W. S.

DRAGON (ob. *Smok).*

DUCHOWIEŃSTWO. — I. Jest-to hierarchiczny zbiór osób, służbie Bożej w katolickim kościele — czy to przez same święcenia czy też przez święcenia i śluby zakonne — oddanych. Dzieli się ono przeto na *duchowieństwo świeckie*, otrzymujące tylko święcenia i przeznaczone do życia w świecie, oraz na *duchowieństwo zakonne*, ślubujące żyć zdala od świata z zachowywaniem ślubów zakonnych. O świeckiem duchowieństwie głównie mówić tu będziemy, jakkolwiek to, co się tu powie, odnosi się także do duchowieństwa zakonnego, gdyż jedno i drugie otrzymuje święcenia i zarówno należy do hierarchii kościelnej. Sobór Trydencki, potwierdzając dekrety, wydane przeciw Waldejczykom, Wiklefitom i Hussytom orzeka, że głoszenie słowa bożego i rozdzielanie Sakramentów św. nie jest zadaniem wszystkich bez różnicy chrześcijan. *(Sess.* VII. *can.* 10). Do tego celu wymaga on: 1-o zwykłego święcenia, które w istocie swojej nie zależy od zgody lub wyboru ze strony ludu i władzy świeckiej, a które powinno być udzielane przez władzę kościelną podług przepisów prawa kanonicznego; 2-o posłannictwa, danego przez tęż samą władzę i podług tychże samych przepisów. *(Sess.* XXIII. *can.* 7). Pomiędzy tedy ludem a klerem zachodzi stała różnica, która bynajmniej istnieć nie przestaje, gdy np. ksiądz przestaje spełniać urząd głosiciela słowa bożego; ta różnica sta-

nowi, że nie wszyscy chrześcijanie mogą się nazywać kapłanami Nowego Zakonu w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, i posiadaczami tejże samej władzy duchownej, rozdzielonej zarówno między wszystkich ochrzczonych. Z tego zaś taki wniosek wyprowadzić należy, że w Kościele istnieje hierarchia, to znaczy święta władza, i że Kościół żadną miarą nie jest instytucyą demokratyczną, w której władza wychodziłaby od tłumu drogą wyborów lub delegacyi. Nie wola-to i przewaga władzy ludzkiej, a tem mniej wola i osobista ambicya jednostek stanowi władzę kościelną, ale sama boska władza, przez objawienie wskazana, a biskupom, kapłanom i ministrom udzielona przez Sakrament sprowadzający łaskę Ducha św. i wyciskający na duszy niezatarte znamię. (Tamże. cap. 4 i can. 3—6). Taka jest autentyczna nauka rzymskiego Kościoła i ta jest geneza nazwy *kleru (clerus),* zaczerpnięta z greckiego Κλῆρος *(los, dziedzictwo)* nadana hierarchii katolickiej i jej przedstawicielom dla tego, że Bóg sam, a nie świat ich wybrał, i On sam dziedzictwo ich stanowi.

II. Lecz czy ta nauka ma więcej niż ludzki początek, oraz czy różnica między osobami świeckiemi *(laików* od Λαός lud) a duchownemi opiera się na jakiem prawie? Bezwątpienia. Przypomnę naprzód, że ta różnica istniała już u żydów (prw. Num. XXVI; II Paral. XXVI, 16 i nast.), a że nadawała się do celów odkupienia, przeto Jezus Chrystus chciał ją w swoim Kościele utrwalić i udoskonalić (prw. art. *Celibat).* I rzeczywiście, ustanowił swe dzieło jako społeczeństwo, jako ciało zorganizowane pod rządami głowy, wszystkiemu ciału przewodniczącej, jako stado owiec, prowadzone przez pasterza. Dobiera sobie apostołów i uczniów, którzy Mu towarzyszą w Jego posłudze; posyła ich jak sam był przez Ojca posłany. Poleca im głosić Ewangelię i nauczać w imieniu własnej Jego powagi, daje im nieograniczoną władzę związywania i rozwiązywania, rozgrzeszania grzeszników, konsekrowania Jego Eucharystyi (prw. art. *Kościół* i *Papiestwo*). Apostołowie głoszą, że działają mocą tej boskiej władzy (Aet. ap. X, 40; XX, 28; I cor. XII, 28; Eph. IV, 11), a św. Paweł w pewnym sławnym ustępie swych listów szeroko opisuje ten nadprzyrodzony organizm, przez Chrystusa Kościołowi nadany, którego pierwiastkiem najistotniejszym jest właśnie powaga prawa bożego. (I Cor. XII, 12 i nast.) Z tym najwidoczniejszym faktem historycznym łączy się równie widoczna nieustanna praktyka Kościoła. Dzieła Klemensa Rzymskiego (I. Cor. n. 42) i Ignacego Antyocheńskiego (Smyrn. VIII, Magnes VI etc). nie pozwalają wątpić, że władza hierarchiczna w końcu pierwszego wieku była również silna i na tych samych spoczywała podstawach, co w końcu wieku dziewiętnastego; takież przekonanie i takąż samą pod tym względem praktykę wykazują kościoły wschodnie, od piątego wieku w rozterce z Kościołem zostające, składając tym sposobem mimowolny hołd prawdzie nauki Kościoła Rzymskiego.

III. Przeciw powyższym wywodom zarzucają: 1-o wyrażenia św. Pawła o zupełnej równości chrześcijan (Gal. III, 28), wyrażenia św. Piotra i św. Jana o powszechnem kapłaństwie i królowaniu (I. Piotr. II, 5, 9; Apoc. I, 6; oraz wyrażenia Izaijasza (LVI, 13); Jeremijasza (XXXI, 34) i Pana Jezusa (Jan. VI. 45)

o nauczaniu wiernych bezpośrednio przez samego Boga. Ale w rzeczywistości, przytoczone teksty najzupełniej się zgadzają z powyższemi twierdzeniami naszemi; nie oznaczają one nic więcej, tylko równość, niezależność, i swobodne jednoczenie się chrześcijan z Bogiem w tem rozumieniu i w tej rozciągłości, jaką tym pojęciom zakreślał sam Odkupiciel, jaką zapewnia im Kościół nawet przez swą hierarchię, która nietylko tych pojęć nie ścieśnia, ale sama istnieje na to, aby wykonywanie ich w praktyce ułatwiać. Bez hierarchii warunkiem bytu ludów, wyrwanych z pod słodkiego jarzma i lekkiego brzemienia Chrystusowego, stałaby się taż sama co za dni pogaństwa tyranja sumień, opanowanie prawa dusz przez materyalną przemoc, zatruwanie umysłów z góry narzuconemi błędami i kłamstwami. — 2-o Zarzucają następnie przykłady ludzi świeckich, głoszących Słowo Boże (Act. VIII, 4; I Cor. XIV etc.), udzielających chrzest i sprawujących ofiarę eucharystyczną (Conc. Elvir. c. 38; Ign. ad Ephes. XX; ad Philad. IV; ad Smyrn. VIII); wykonywających wreszcie władzę kościelną razem z biskupami i kapłanami (Clem. Rom. I Cor. XLIV, LIV; Cyprian ep. 30 etc.) Ale ci oponenci zapominają, że prawo głoszenia Słowa Bożego przyznawano laikom tylko w wyjątkowych okolicznościach cudownej łaski, lub w razie konieczności, albo nawet tylko celem nauczania ściśle katechizmowego, jak również zapominają i o tem także, iż zawsze istniała widoczna różnica pomiędzy sposobem, którym ludzie świeccy bywali do tych czynności upoważniani, a sposobem, którym do nich kapłani bywali stale zobowiązywani. Zapominają, że każdy może udzielać chrztu św. w razie koniecznej potrzeby i w braku księdza lub dyakona, co żadną miarą nie dowodzi nieistnienia dobrze zorganizowanej hierarchii. Zapominają, że przytoczone cytaty w przedmiocie Eucharystyi mówią wyłącznie tylko o Komunii św. osób świeckich i uczestniczeniu ich w Najświętszych Tajemnicach, jak również, że liczne fakta z pierwszych czasów chrześcijaństwa niezbicie udowodniają, iż w razie braku biskupa lub kapłana uważano konsekracyę eucharystyczną za niemożliwą. Zapominają nareszcie, że udział osób świeckich w administrowaniu rzeczy kościelnych, zupełnie uprawniony, gdy chodziło o interesa materyalne wspólne duchowieństwu i świeckim, lub też gdy chodziło o wybory, w których ci ostatni z prawa lub ze zwyczaju udział brali, że udział ten, mówię, mógł się łatwo w pewnych razach wyrodzić w nadużycie, zważywszy, że ówczesne urządzenie kościelne wcale się nie różniło od dzisiejszego; zresztą, czyżby współczesne nam napaści na prawa i przywileje żądane przez duchowieństwo, miały stanowić dowód, że te prawa nie są rzeczywiste lub uzasadnione? (prw. art. *Sobory*). 3-o Zarzucają przyczyny czysto naturalne, jakie musiały wprowadzić do Kościoła instytucyę hierarchii, tak jak do społeczeństwa świeckiego wprowadziły instytucyę monarchii. Najchętniej uznajemy naturalne pobudki, stosowność, korzyści, płynące z ustanowienia hierarchii w łonie społeczeństwa chrześcijańskiego, ale przez to jeszcze najmniejszej nie mamy racyi zaprzeczać faktu skądinąd widocznego: ustanowienia władzy kościelnej przez Jezusa Chrystusa. Mądrość tego środka znakomicie popiera zdanie nasze o hierarchii, nikt bowiem, o ile

wiemy, nie śmiał uczciwie podać w wątpliwość niezrównanej mądrości Założyciela chrystyanizmu. — 4-o Bezużytecznem nam się wydaje zatrzymywać się na tekście Tertuliana, późniejszego montanisty, i, co za tem idzie, interesowanego w nieoszczędzaniu władzy, od której się był odłączył. (Exh. cast. VII). A zresztą, cóż może znaczyć kilka zdań lub kilka niejasnych wydarzeń przeciw wierze tak dawnej jak apostołowie, tak powszechnej jak katolicyzm, tak pewnej jak istnienie Ewangelii! — 5-o Wielkim zarzutem, stawianym duchowieństwu wszystkich czasów, jest zepsucie obyczajów. Ile dawniej było przesady w podobnych opowiadaniach, możemy wnosić z dzisiejszych napaści. Pojedyncze i względnie bardzo rzadkie wypadki przedstawiano jako wydarzenia ogólne i codzienne; dawni kronikarze umieli się nieraz posługiwać środkami pewnych dzisiejszych dziennikarzy i pamflecistów, dla tego też nie należy do ich opowieści szczególnej przywiązywać wagi. Zresztą, zgadzamy się chętnie, choć nie bez wielkiego smutku na to, że niemoralne postępowanie duchowieństwa w rozmaitych czasach i różnych krajach stwierdzone zostało nieraz przez Stolicę Apostolską i przez same nawet Sobory Ekumeniczne. Ale cóż z tego za wniosek? Chyba ten, że duchowieństwo nie jest bezgrzeszne, i że nie zawsze stało na wysokości swego zadania. Na to zupełnie się zgadzamy. Ale te braki jeszcze nie dowodzą, aby ono nie było przez Boga ustanowione i pośród wiernych umieszczone w posługowaniu duchownem. Słabości i błędy duchowieństwa nie upoważniają jeszcze do takiego wniosku, chyba że ktoś dowiedzie, iż Jezus Chrystus nie mógł wybrać z pośród ludu przywódców i kapłanów, których ludowi temu dał i których właśnie dlatego wybrał z łona ludu, iżby się mogli „użalić tych, co nie umieją y błądzą, gdyż y oni obłożeni są krewkością.“ (Hebr. V, 2). Czyż można wobec tych słów twierdzić z Waldejczykami, że grzech odbiera władzę kapłańską? Historya biblijna, podania Ojców i orzeczenia Kościoła najuroczyściej protestują przeciw temu błędowi, zdolnemu wywrócić całe dzieło Odkupiciela. (Prw. np. wyzn. wiary Innoc. III). — 6-o Ostatni zarzut: Instytucya katolickiego stanu duchownego nie zgadza się z dobrem państwa, zwłaszcza państwa nowożytnego. — Gdyby nawet to było prawdą, to i wtedy jeszcze zapytaćby należało, skąd pochodzi ta niezgodność; czy raczej nie z uroszczeń niesprawiedliwych i z błędnych teoryi zachodnich, z rozpanoszonej dziś wszechmocy materyalizmu i sług jego, aniżeli z niezależnego i przedsiębiorczego charakteru duchowieństwa. Nie przeczę bynajmniej możliwych we wszystkich czasach, a w niektórych epokach faktycznych błędów politycznych kleru. Wiem ja bardzo dobrze, iż w subtelnych i zawikłanych zagadnieniach, zdala ledwie dotyczących dogmatu lub moralności i nie stanowiących przedmiotu nieomylnego nauczycielstwa władzy kościelnej, księża mogą się mylić i obierać drogę błędną zarówno dla siebie jak dla innych. Ale, raz jeszcze powtarzam, jakiż inny stąd wniosek jeśli nie ten, że wybrani przez Chrystusa słudzy ołtarza nie są wcale bezgrzeszni, że nie są zabezpieczeni przeciw wszelkim błędom, że hojną ręką biorą udział w ułomnościach swych bliźnich. Oto wszystko, co logika pozwala wnosić z przytoczonych faktów. Co zaś do historyi, to ta dowodzi, że najzupełniej możliwą jest zgoda władzy

świeckiej z władzą kościelną, że ta zgoda istniała szczęśliwie na mocy konkordatów i bez konkordatów, że obfitowała w znaczne korzyści dla stron obydwóch, że duchowieństwo dostarczało państwu niezrównanych sług i obrońców, i że zresztą kapłaństwo nic więcej nie wymaga od państwa, tylko dostatecznego wykonywania swego apostolstwa i właściwego sobie posługiwania, chętnie odstępując państwu ciało i jego dobra, byleby samo zbawiać mogło dusze. (Prw. art. *Kościół*). Zarzut ten przeto, jakoby instytucya duchowieństwa nie zgadzała się z dobrem państwa, w rzeczywistości wcale nie dotyczy nauki Kościoła, takiej jakąśmy na początku tego artykułu wyłożyli i jaka wystarcza dla prawowiernych wymagań duchowieństwa.

Prw. *Stimmen aus Maria Laach*. t. VII. art. *Schneemanna* o władzy kościelnej. *Schenz*. Laien u. d. hierar. Priesterthum. *Palmieri*. De Romano Pontifice: proleg. de Ecclesia. *De Brouver*. De Eccl. Christi. *Tarquini*. Juris eccl. publici Institutiones. *X. Janiszewski*. Kościół i państwo chrześciańskie. 1891. *(J. Didiot).*

X. W. S.

DUSZA. — Zagadnienie o duszy należy do rzędu tych, które w naszych czasach najwięcej wzniecają zarzutów przeciw religii katolickiej; zarzuty te rozpatrywać będziemy w dwóch rozdziałach: dusza ludzka i dusza zwierzęca.

1. **Dusza ludzka**. — Dusza ludzka z konieczności jest albo czemś rzeczywistem, aktem, albo też samem tylko pojęciem, wyobrażeniem, słowem. Jeżeli jest czemś rzeczywiście istniejącem, w takim razie musi być albo substancyą, albo też przypadkowością *(accidens)*; substancyą jak np. kamień, przypadkowością jak kształt kamienia, jego forma prostokątna, sześcienna lub okrągła. Jeżeli znowu jest substancyą, to oczywiście musi być albo ciałem, t. j. mieć rozciągłość, albo też nie być ciałem, t. j. być niezłożoną. Wreszcie jeżeli jest niezłożoną, to będziemy musieli się zgodzić, że jest ona albo pierwiastkiem duchowym, albo też nie jest;—duchowym, jeżeli istnieje sama przez się, t. j. jeżeli istnienie jej nie wypływa z ciała i nie jest od ciała zależne; — pierwiastkiem zaś nie duchowym, jeżeli dusza istnienia swego nie posiada na własność, jeśli się tak wyrazić wolno, i jeżeli je czerpie z ciała, z którem jest złączona. Otóż zastanowimy się naprzód nad tem, czy dusza ludzka jest czemś rzeczywiście istniejącem, — czy jest substancyą, i jeżeli nią jest, to czy jest złożoną czy też niezłożoną? Wreszcie czy jest pierwiastkiem duchowym?

W rzędzie pytań, któreśmy dopiero co wymienili, znajdują się niektóre do rozwiązania nie łatwe, które wymagają, zdaniem św. Tomasza, znacznej dozy przenikliwości i sumiennego badania: „*requiritur diligens et subtilis inquisitio.*“ (Sum. theol. p. I. qu. 87. a. 1).

Nie trudno będzie jednak się nam przekonać, że dusza nasza posiada istnienie rzeczywiste, że nie jest pustem słowem tylko lub czystem pojęciem. W rzeczy samej, pod wyrazem *dusza* rozumiem tu pierwiastek poznawania, a przedewszystkiem myślenia w człowieku; przez myślenie znowu rozumiem akt pojmowania jakiegoś przedmiotu niemateryalnego, albo wogóle przedmiotu niepoddanego

prawom rozciągłości, należy bowiem rozróżnić pomiędzy myślą a wrażeniem, czyli zmysłowem postrzeganiem, które dotyczy tylko przedmiotów konkretnych, zostających w zwykłych warunkach ciał w przestrzeni. Określiwszy w ten sposób znaczenie wyrazów: „dusza ludzka“ i „myśl,“ powiadam naprzód, że myśl ludzka jest zjawiskiem, jest rzeczywistym faktem.

Myślimy wszyscy o duszy ludzkiej, o komórce nerwowej, o wymowie, o poezyi itd. itd. Czynność myślenia o tych rzeczach jest nie mniej rzeczywista, jak wszelka inna czynność, np. gdy posuwam naprzód nogę lub podnoszę rękę. Pojęcia te tak samo rzeczywiście powstają w moim umyśle, jak listki trawy rzeczywiście kiełkują na roli. Myśl zatem jest zjawiskiem, jest faktem. Każdy fakt znowu, każde zjawisko rzeczywiste i realne, musi mieć nie mniej realną przyczynę; a zatem i pierwiastek myślenia w człowieku, to co nazywamy *duszą*, jest czemś rzeczywistem.

Czy dusza jest substancyą? — Aby na to odpowiedzieć, zobaczmy naprzód, co to jest substancya? Substancya jest-to rzecz, rzeczywistość tej natury albo istoty, że może trzymać się i trwać sama, bez potrzeby istnienia w innej istocie, jakżeby w podmiocie swoim, któryby ją podtrzymywał, — rzecz, która sama jest podmiotem, obejmującym w sobie nieokreślony szereg modyfikacyi i zmian przypadkowych.

Weźmijmy naprzykład monetę złotą. Czy złoto jest substancyą? Według naszego określenia złoto jest niewątpliwie substancyą. Złoto przecież może istnieć samo przez się, dla istnienia swego nie potrzebuje innego przedmiotu, któryby był tego istnienia podstawą. A czy i okrągłą formę monety, wyobrażoną na niej koronę, litery, rysy portretu, jaki widzimy na niej, czyż i to wszystko mamy również za substancyę uważać?—Ależ czy formy geometryczne, rysunek, linie danej figury istnieją same przez się? Bynajmniej. Forma, rysunek, kontury figur muszą mieć podstawę w jakiejś materyi, jak w danym wypadku — w złocie, albo też w drzewie, w płótnie, w marmurze i t. p. Inaczej, same przez się istniećby nie mogły, a zatem i substancyi nie mogłyby stanowić. Wszystkie te i tym podobne własności, jakkolwiekbądź ugrupowane i połączone, nie mogą istnieć bez podstawy, któraby je łączyła, podobnie jak zera, choćby je bez końca dodawano, wielkości żadnej nie uczynią, jeśli jakiejś liczby przed niemi nie postawimy. Złoto więc jest substancyą, ale forma, jaką mu nadano, zarówno jak stempel na monecie, nie jest bynajmniej substancyą. Mamy zatem na świecie dwie wielkie kategorye jestestw: jedne jestestwa szlachetne, silne, same w sobie istniejące, same przez się trwające, mocne i z natury swej stałe, — to są substancye. Obok tych widzimy inne istoty słabe, które same istnieć nie mogą, którym podpory potrzeba, istoty zależne, zmienne, — to są przypadkowości.

Jeszcze słowo, a teorya będzie gotowa.

Substancye, jak trafnie zauważył Arystoteles, są to nietylko istnienia najszlachetniejsze, posiadają one byt w całej pełni, w znaczeniu bezwzględnem. Przypadkowość, właściwie mówiąc, nie sprawia, że rzecz jakaś istnieje. Jak sama nazwa wskazuje — przypadkowość jest czemś *dodanem* do rzeczy już ustanowionej i uformowanej *(accidit)*. Kształt jaki nadamy kawałkowi złota,

sprawi tylko, że złoto istnieć będzie w pewnej określonej formie: kształt ten nie da złotu pierwiastku istnienia, lecz da mu tylko formę istnienia. Toż samo da się powiedzieć o ruchu, temperaturze, położeniu, barwie. Substancyą jest byt sam w sobie i sam dla siebie—το ὄν; przypadkowością zaś — to co istnieje w *czemś* innem i dla czegoś innego, ὄντος ὄν.

Do której tedy kategoryi mamy zaliczyć duszę ludzką, o której dopiero to wiemy, że jest ona czemś rzeczywistem w nas istniejącem, czemś, z czego myśl pochodzi. Jest-że ona substancyą, czy też przypadkowością? Odpowiedź i tym razem nie będzie zbyt trudna. Każdy zapewne zgodzi się na to, że człowiek z natury swojej jest istotą myślącą. Przypuszczam, że nikt zapewne nie będzie zdania Descartes'a, jakoby myśl stanowiła całą istotę człowieka. Nikt nie powie zapewne z tym wielkim myślicielem: „jestem więc, ściśle mówiąc, czemś co myśli, t. j. jestem duchem, umysłem, rozumem.“ (Medit. 2). Ale chociaż każdy ma siebie za coś innego, aniżeli za ducha lub za myśl, to przecież nie wątpi chyba, że zdolność myślenia wypływa z samej jego natury ludzkiej. Jeżeli zatem już z samej natury swojej człowiek myśli, więc pierwiastek myślenia, to co właśnie nazwaliśmy duszą, musi być jednym ze składowych pierwiastków jego natury, musi stanowić część integralną ludzkiej istoty.

Dusza tedy czyli pierwiastek myślenia w człowieku stanowi część integralną ludzkiej natury. A ponieważ ta natura ludzka istniejąca sama przez się i nie potrzebująca dla swego istnienia wspierać się na innej istocie, będąca zawsze stałą i niezmienną wobec wezbranego potoku zdarzeń, — jest substacyą, tak samo jak złoto lub kamień, przeto i dusza ludzka (jako część integralna substancyi) musi być również substancyą.

Na pytanie, czy dusza jest substancyą złożoną, czy też prostą, odosobnioną czy połączoną, odpowiemy później nieco. Tymczasem chodziło o przekonanie się jedynie, *czy dusza jest substancyą*, czy może tylko przymiotem substancyi? Otóż powtarzamy raz jeszcze: dusza ludzka jako stanowiąca część integralną substancyi (jaką jest natura ludzka), musi być także substancyą.

3. Teraz już znaleźliśmy odpowiedź na dwa pytania, mianowicie: 1) dusza ludzka jest rzeczywistością, 2) dusza ludzka jest rzeczywistością substancyalną.

Mamy dwa rodzaje substancyi, substancyę materyalną i niematerialną. Do której z tych dwóch kategoryi zaliczymy duszę ludzką? Przez materyę rozumiem tę rzeczywistość, która posiada trzy wyróżniające ją cechy: rozciągłość, nieprzenikliwość i ruch. Chodzi więc o to, czy dusza posiada te własnosci czy nie posiada? Możnaby dowieść, że dusza jest niematerialną i niezłożoną, wykazując wprost, że jest pierwiastkiem *duchowym*; jeżeli bowiem prawdą jest, że dusza jest duchem, t. j., że jest do tyla czemś różnem od ciała, iż nietylko nie czerpie zeń swego istnienia, ale owszem sprawia, że ciało istnieje, to oczywiście zgodzić by się trzeba, że jest ona pierwiastkiem niezłożonym, prostym (simplex), czyli, co na jedno wychodzi, niematerialnym.

Ale aby nie czynić skoków w rozumowaniu wobec tego, że duchowość i niezłożoność nie są bynajmniej pojęciami identycznemi,

zastanowimy się osobno nad każdą z tych własności duszy. Odpowiemy naprzód, czy dusza jest niezłożoną, prostą, a następnie czy jest duchem. Otóż, co do pierwszego, twierdzę, że dusza nasza jest niezłożoną już na mocy tego faktu, że postrzeganie wrażeń odbieranych ze świata zewnętrznego, jest *całe* i *jednolite*. Zaprzeczyć temu niepodobna, że drogą zmysłów odbieramy całkowite i jednolite postrzeżenia przedmiotów materyalnych np. książek, stołów, okien i t. p. Otóż postrzeganie takie byłoby niemożliwe, gdyby istota, która je odbiera, była złożoną; wtedy bowiem, albo każda z tych składowych części poznawałaby przedmiot całkowicie i otrzymywalibyśmy mnóstwo wrażeń identycznych, co się nie zdarza, albo też każda z tych cząstek odbierałaby wrażenie cząstkowe,—a wyobrażenie całkowite byłoby zgoła niemożebnem, co znów się sprzeciwia doświadczeniu.

Stąd wniosek, że to, co w nas postrzega zewnętrzne przedmioty, musi być czemś *jednem* i *niepodzielnem*. Zapewne, powiecie, ale to jeszcze nie dowód, aby to co w nas postrzega, było niepodzielnem aż do niemożebności podziału, i pojedynczem aż do niezłożoności. Oczywiście, gdyby te tysiące rozgałęzień nerwowych, które pokrywają powierzchnię mych palców, były wzajem odosobnione, gdyby nie miały środka, któryby je łączył w jedno, nie mógłbym ująć w jednolitem wrażeniu kształtów przedmiotu, na którym w tej chwili opieram rękę. Ale czyż przez to mam wierzyć, że posiadam w palcach jakiś pierwiastek prosty, niepodzielny? Tak jest, muszę w to wierzyć; inaczej bowiem, nie przypuściwszy istnienia jakiegoś pierwiastku prostego i niepodzielnego, nie zdołam nigdy wytłómaczyć sobie, w jaki sposób powstawać mogą me całkowite wrażenia.

Przyjrzyjmy się zasadzie, którą wygłosił św. Tomasz: „Każda rzecz złożona nie może być ani pozostawać jedną, jeśli nie posiada w sobie—oprócz pierwiastku, który ją czyni złożoną, t. j. pierwiastku *wielości* — jeszcze pierwiastku, któryby ją czynił *jednością*.“ Czyż to nie oczywista rzecz, iż ponieważ *jedność* i *wielość* są to pojęcia sprzeczne, przeto tylko przez podwójny pierwiastek wytłómaczone, a tem bardziej wytworzone być mogą: przez pierwiastek wielości i przez pierwiastek jedności—oba zarówno wewnętrzne dla samej rzeczy, tak jak wewnętrzną jest podwójna własność jedności i wielości. Mówiąc językiem mniej oderwanym, czyż można pojąć, by ciało jakie mogło być jedną substancyą, jedną naturą, istniejącą jednem istnieniem, jednem ogniskiem działania, jeżeli jeden z pierwiastków składowych, — jeden i ten sam — nie przenika wszystkich części tego ciała, nie sprowadza wszystkiego do jedności jednej jedynej natury: jeśli ze wszystkich składowych części nie wytwarza podmiotu jednego istnienia, a tem samem jednego źródła działania? Słowem, czy można pojąć, by to, co z natury swojej było wieloliczne i złożone, posiadało jedność istnienia i jedność działania, nie mając w sobie odrębnego pierwiastku, któryby tę podwójną jedność sprawował?

Po głębszem zastanowieniu każdy z pewnością przyzna, że tego pojąć niepodobna, i powtórzy wyżej przytoczone słowa św. Tomasza: „*Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius.*“ (Contr. Gent. lib. II, c. 65, n. 5).

Dla tego też każdy przyzna — gdyż jedno zdanie wyraźnie z drugiego wynika, że w ciele jakiemś, poddanem wrażeniom, istnieć

musi pierwiastek przenikający wszystkie części tego ciała i wywołujący w niem *jedność* w istnieniu i w działaniu.

Otóż pytanie, czy ów pierwiastek, który zaprowadza taką jedność w tej małej cząsteczce organicznej materyi, gdzie się wytwarza wrażenie, czy, mówię, sam ten pierwiastek jest złożony z części i z natury swej wieloliczny, czy też jest on prosty i niepodzielny. Nie będziemy się ociągali z odpowiedzią, skoro wspomnimy na to, jaką rolę pierwiastek ten ma odgrywać. Ma on z ciała organicznego uczynić jedną substancyę, jeden jedyny pierwiastek działania; musi on z milionów i miliardów molekuł uczynić nie już jakąś grupę istot, ale jedną jedyną istotę, gdyż jedność zmysłowego postrzegania koniecznie wymaga jedności w tej istocie, która to postrzeganie przyjmuje. Czy może on wywołać to wewnętrzne i substancyalne zjednoczenie, działając tylko wewnętrznie na owe molekuły, by nadać im ruch pewien, albo też ułożyć je w ten lub inny sposób? Bynajmniej, gdyż molekuły rzeczone, chociażby nawet w tym lub owym porządku ułożone, albo w ten lub ów sposób w ruch wprawione, nie przestałyby być tylko ułamkiem całej istoty i żadną miarą nie mogłyby wyjaśnić wrażenia „całkowitego i jednego.“ By zjednoczyć molekuły, pierwiastek ten musi je przeniknąć wszystkie, każdą z nich do głębi, udzielając się, oddając się niejako każdej, tak, aby wszystkie one razem i każda z nich osobno były niejako przesycone tym pierwiastkiem, aby pierwiastek ten był jednocześnie we wszystkich i w każdej, co więcej, aby wszystkie te molekuły i każda z osobna stały się w nim i przezeń jedną rzeczą, jednym aktem, jedną naturą, jednem istnieniem.

Powiedzcież teraz, czy może jakie ciało spełnić to zadanie, czy może w ten sposób przeniknąć inne ciało, iżby się jednocześnie znajdowało całkowicie w całem ciele i całkowicie w każdej jego cząsteczce? (Sum. contra Gent. lib. II, c. 65 n. 2).

Widzicie zatem, że jedność wrażeń, t. j. zmysłowych postrzeżeń dowodzi niezbicie istnienia w ciele naszem pierwiastku niemateryalnego, duszy niepodzielnej i prostej.

Prawda, że, by pojąć argument powyższy w całej jego pełni i sile, potrzeba mieć nieco wprawy w filozoficznem myśleniu; dla tego też mając na uwadze tych, co nie bardzo są oswojeni z metafizyką, przytoczę inny jeszcze dowód niezłożoności duszy ludzkiej. Dowód to nietylko wykazujący prawdę, ale nadto łatwy i nowy, — nowy w tem znaczeniu przynajmniej, że opiera się na jednem z najciekawszych odkryć wiedzy nowożytnej.

Posłuchajmy naprzód, co mówią fakta. Oto co nam powiada Flourens: „badając rozwój kości, zauważyłem, że stopniowo *wszystkie* cząstki, *wszystkie* molekuły kości się rozkładają, i *wszystkie* kolejno zanikają; żadna z nich nie pozostaje; *wszystkie* się rozchodzą, *wszystkie* się zmieniają; tajemniczym zaś mechanizmem, mechanizmem wewnętrznym formowania się „kości jest ciągła przemiana“ [1]). Spostrzeżenie to znakomitego badacza opiera się na doświadczeniach najbardziej przekonywających. „Omotałem kość gołąbka, powiada on, pierścieniem nici platynowej. Powoli pierścień

[1]) De la Vie et de l'Intelligence, 2 Edit. p. 16

ów zaczął się pokrywać formującą się powoli warstwą kości; niebawem pierścień znalazł się nie na *zewnątrz* lecz *wewnątrz* kości; wreszcie znalazł się w samym środku kości, w samym przewodzie szpikowym. Jakże się to stać mogło? Dlaczego pierścień, którym kość była pokryta, sam został przez kość pokryty? Oto gdy z jednej strony z zewnątrz do kości przystawały coraz nowe cząsteczki, które powoli pokrywały pierścień, z wewnątrz ulatniały się cząsteczki dawniejsze; jednem słowem, to co przy początku doświadczenia było kością, co było pokryte pierścieniem, zostało całkiem pochłonięte, a to co jest kością obecnie i co pokryło metal, jest formacyą nową; widzimy zatem, że w czasie mego doświadczenia zmieniła się cała materya kości. (str. 20). Doświadczenie to powtarzał Flourens niejednokrotnie w najrozmaitszych okolicznościach, zawsze z tym samym oczywistym skutkiem. To też sprawozdanie swe z powyższych doświadczeń następującem kończy ważnem oświadczeniem: „*Wszelka* materya, *wszelki* materyalny organ, *wszelkie* jestestwo ukazuje się i znika, staje się i odstaje, a jedna tylko rzecz pozostaje stale, to jest ta, która wytwarza i burzy, to jest owa siła, która żyje wśród materyi i która rządzi takową“ (str. 21).

„*Wszelki* materyalny organ, *wszelka* istota ukazuje się i znika.“

Po tem cośmy tak dobrze udowodnili, z łatwością się wierzy, że w ciele zwierzęcia najtwardsze nawet i najodporniejsze części się rozkładają i unoszone bywają przez fale życia.

To co mówi Flourens o ciągłych przemianach, odbywających się w ciele zwierząt, znajduje według niego i według innych uczonych najzupełniejsze zastosowanie w ciele człowieka. „Zwierzę, człowiek, powiada Draper (*Le Conflits de la science et de la religion*, str. 61), jest rzeczywistością, jest formą, przez którą bezustannie przechodzi prąd materyi. Przyjmuje ono to, co mu konieczne, odrzuca co zbyteczne. Podobne w tem do rzeki, do wodospadu, do płomienia. Cząsteczki, które go przed chwilą składały, już się rozproszyły. Dalsze jego istnienie byłoby niemożebne, gdyby nie ciągły nieustanny przypływ nowych cząsteczek“ [1]).

Moleschott utrzymuje toż samo, dodając: „Ta przemiana materyi, która stanowi tajemnicę zwierzęcego życia, odbywa się z uwagi godną szybkością.... Na mocy wielokrotnie powtarzanych doświadczeń wnosić można, że ciało w przeciągu trzydziestu dni zostaje jak najzupełniej odnowione. Widzimy więc jak przesadne jest mniemanie, które dla tej przemiany wyznacza siedmioletni przeciąg czasu. (*Circulation de la vie*, t. I, p. 15).

Cokolwiekbyśmy sądzili o czasie potrzebnym na odnowienie się ciała, to jedno jest pewne, że ciało odnawia się całkowicie w bardzo krótkim stosunkowo czasie. To jedno więc jest, zdaniem wszystkich uczonych, rzeczą pewną i naukowo dziś udowodnioną, że wszystko co w nas jest materyą, przechodzi, upływa i zmienia się.

Każdy dorosły człowiek odmienił swoje ciało nietylko kilka razy, ale wielką ilość razy, tak, że doszedłszy do pewnego wieku, nie posiada już nic, nawet jednej cząsteczki swego poprzedniego ciała.

---

[1]) Ob. również *Cl. Bernard*, La science expériment. 2 Edit. str. 184.

To prawda, ale czyż nic w nas nie istnieje, coby nie przechodziło i coby się nie zmieniało?

Gdy przebiegamy myślą lata, któreśmy przeżyli, gdy się zwrócimy do tych rozmaitych zdarzeń, z których się składa wątek naszego życia, do tych różnorodnych wrażeń i nastrojów ducha, które następowały po sobie bez przerwy, pomimo wszelkich zmian, zaszłych w nas i w koło nas, świadomość nasza nam mówi, że pozostawał w nas jakiś pierwiastek, jakaś rzeczywistość niezmienna i taż sama, że w głębi nas samych odnajdujemy jakąś rzecz, która była podmiotem i świadkiem wszystkich tych wewnętrznych wydarzeń, jakie w nas stwierdza w tej chwili; boć czyż nie mówimy: *byłem* smutny, *jestem* szczęśliwy; *byłem* leniwy, *jestem* pracowity, nie pociągała mnie wiedza, *pragnę* nauki; *byłem* dzieckiem, *jestem* dorosłym. Tak jest niewątpliwie, samowiedza nasza wskazuje nam ciągle to coś stałego, niezmiennego w naszej istocie i wciąż nam powtarza te dwa pełne głębokiego znaczenia wyrazy: *byłem* i *jestem*. Czujemy to dobrze, że przez cały przeciąg naszego życia, nasze *ja* pozostawało zawsze jednem i tem samem. Otóż, jeżeli skądinąd nauka z całą stanowczością oświadcza, że ciało nasze odmienia się bez przerwy, że po pewnym przeciągu czasu, ani jeden nawet atom zeń nie pozostaje, czyż nie mamy prawą wyprowadzić wniosku, że to *coś*, co się nazywa *ja*, to co sobie przypomina przeszłość i porównywa najróżnorodniejsze swe stany, słowem, dusza, wcale nie jest materyą, ani przymiotem lub własnością materyi, i że żadnym prawom, jakie materyą rządzą, nie podlega? A zatem dusza nie jest materyą: a zatem nie jest mózgiem ani żadną częścią ciała.

Dobrze, ale dusza jest formą ciała, jego typem, mówią niektórzy. Typ ludzkiego ciała, jest zawsze ten sam i niezmienny. Można zatem przypuszczać, że dusza ludzka jest czemś materyalnem, a pomimo to pozostaje zawsze tem samem.

Niewiem doprawdy jakiem mianem nazwaćby należało zarzut powyższy. Niechże mi wolno będzie powiedzieć przynajmniej, że autor jego stworzył go chyba w chwili wielkiego roztargnienia, i że trzeba się samemu znajdować w podobnym stanie umysłowego roztargnienia, aby go módz powtarzać. Jedno słowo wystarczy, aby zedrzeć wszystkie pozory z tego sofizmatu. Typ ciała, powiadacie, pozostaje zawsze ten sam?—ale nie *ilościowo* ten sam, tyko *jakościowo* ten sam. Czy można powiedzieć, że dwie osoby noszą tę samą odzież? Zapewne, ale z zastrzeżeniem, że tę samą nie co do *ilości*, lecz co do *jakości*. Mówimy wtedy, że dwóch ludzi nosi odzież *tę samą*, ponieważ odzież obu uszyta z *podobnego* materyału i *podobnym* krojem. W rzeczy samej jednak mamy dwa ubrania, dwa materyały, dwa kroje. To też, gdy zmieniamy ciało, zmieniamy odzież, a zmieniając w ten sposób odzież, pomnażamy w rzeczywistości ubranie, materyał jego, krój jego czyli typ ubrania.

Ale przecież nie zmieniamy ciała tak raptownie jak odzież! Odpowiedź ta każe mi rozwinąć moje porównanie, lecz to wcale rzeczy nie zmieni.

Znam pewnego skąpca, który nie chcąc kupować nowego ubrania, każe sobie wciąż odnawiać stare. Dziś zmieniają mu jeden rękaw, jutro drugi, później jeszcze coś innego, tak, że po upływie

pewnego czasu całe ubranie zostało najzupełniej zmienione. Pytamy teraz, czy ten skąpiec tę samą ma odzież co pierwej? Ilościowo — co do materyału, — oczywiście nie. Ale pod względem kroju, kształtu, typu? Przecież krój każdej wstawionej części ubrania jest *ilościowo* różny od kroju czyli typu każdej usuniętej części ubrania. Tak samo również cały krój ubrania, cały typ ubrania, powoli się odnowił, i to tak samo realnie i rzeczywiście, jak się odnowił sam materyał ubrania.

A więc tym waszym typem, który pozostaje *jednym* i *tym samym* tylko w naszej wyobraźni, nie zdołacie wytłómaczyć tego pierwiastku niezmiennego, *ilościowo* jednego i tego samego, który żyje w nas mimo wszelkich zmian, i który te zmiany przejmuje i odczuwa.

Nie potrzebujemy nawet nadmieniać, że fakt niezmienności i tożsamości mego *ja*, które pozostaje niewzruszonem wobec ciągłego i całkowitego odnawiania się ciała, sam przez się obala nietylko teoryę o jakimś stałym typie, lecz zarazem analogiczne hypotezy Simmias'a, Alexandra, Afrodisius'a i Gallien'a! (*Summa contra Gentes*), ks. II, r. 62, 63, 64).

4. Teraz pozostaje nam jeszcze czwarte do rozwiązania pytanie, czy dusza ludzka jest duchowa? Gdy pytamy, czy dusza jest duchowa, nie rozumiemy przez to bynajmniej, aby w niej było więcej lub mniej negacyi, czyli tego braku części składowych, który sprawia, że byt jakiś jest niezłożonym. Duchowość, naszem zdaniem, bynajmniej, nie jest stopniem jakimś niezłożoności. Jest to właściwość zupełnie odrębnego rodzaju. Niezłożoność znaczy tyle, co brak części składowych; duchowość zaś jest to sposób istnienia niezależnie od połączonej z nią substancyi.

Aby dusza ludzka była niezłożoną, wystarcza, by nie miała składowych części; aby była duchową, trzeba, by jej istnienie wypływało nie z ciała, ani z owego połączenia, jakie ona tworzy z ciałem, ale z niej samej, ale z niej tylko,—mówiąc, rozumie się, o najbliższem źródle istnienia, żadną miarą nie wykluczającem przyczyny pierwszej. Z czego widać, jak wielka zachodzi różnica pomiędzy niezłożonością a duchowością.

Różnicy tej nie chcieli jednakże uznać Descartes i Kartezyanie. Zdawało im się, że wystarcza wiedzieć o duszy, iż jest niezłożoną, niemateryalną, że nie jest substancyą o trzech wymiarach.

Starzy scholastycy dalej patrzyli. Dusza jest niezłożona, mówili sobie, jest ona złączona z ciałem, ponieważ w ciele myśli i zaprzęga go w pewnym znaczeniu do pracy swego myślenia; ona istnieje w ciele. Ale w rzeczywistości, co sprawia, że ona istnieje? Wszak bywają pewne siły, które choć proste i nie mające rozciągłości, mogą przecież istnieć i działać tylko przez ciała, w których się znajdują, na mocy zjednoczenia swego z naturą.

Czy tak się dzieje z duszą ludzką? Czy jest ona niezłożona, czy też nadto jest ona *duchowa*, to znaczy nosząca w samej sobie przyczynę swej subsystencyi?

W dowodzeniu można brać za punkt wyjścia albo fakt jakiś, albo zasadę, byleby tylko zasadę pewną i niewątpliwą. Dotychczas w rozumowaniu naszem opieraliśmy się zawsze na faktach, teraz dla samej tylko rozmaitości za punkt wyjścia weźmiemy zasadę.

Zasadę tę scholastycy formułują w ten sposób: „działanie idzie za naturą bytu i do niego bywa zastosowane.“ Nowożytna nauka bez żadnych zastrzeżeń przyjmuje powyższą zasadę. Oto co powiada L. Büchner: „Pozytywizm zmuszony jest przyznać, że *skutek musi odpowiadać przyczynie*, a stąd skomplikowany skutek musi do pewnego stopnia dowodzić istnienia skomplikowanych kombinacyi materyi.“ (*Matiére et force*, str. 217).

Karol Vogt nie przeczy jej również, owszem ucieka się do niej w pewnem rozumowaniu, gdy mówi: „funkcye organiczne“ (scholastycy powiedzieliby *działania*) *muszą być zawsze zastosowane do organizmu* i nim mierzone. (*Leçons sur l'homme*, 2 édit. str. 12).

Wundt tęż samą zasadę ma na myśli, gdy, mówiąc o uczonych, powiada: „Nie możemy bezpośrednio zmierzyć ani wytwórczych przyczyn zjawisk, ani wytwórczych sił ruchu, *ale tylko możemy je mierzyć ich skutkami.*“ (Ribot. *Psychologie allemände*, 222).

Czyż te zdania nie są tylko powtórzeniem w odmiennej nieco formie—zasady scholastycznej, że o naturze każdej istoty sądzić możemy z jej działania? Jakie działanie, taka natura; jaki skutek, taka przyczyna; jakie działanie, taki organizm; jaki ruch, taka siła; jaki sposób działania, taki sposób istnienia. Tak przemawiają po wszystkie wieki we wszystkich krajach rozum i doświadczenie.

Jeżeli się zatem przekonamy, że istota jakaś posiada działanie, do którego żadna inna istota wznieść się nie może; jeżeli dalej działanie to ma charakter niezależny, wolny, transcendentalny, to oczywiście ta istota musi sama posiadać również istnienie transcendentalne, wolne, niezależne, należące ściśle do jej natury.

Jakoż, gdy spojrzymy na duszę naszą, widzimy w niej podobny właśnie sposób działania, t. j. działanie wolne, niezależne, transcendentalne od wszelkiej materyi oderwane, a mianowicie w chwili, kiedy dusza myśli lub kiedy odczuwa świadomość swego myślenia.

A teraz proszę o chwilkę uwagi: Działanie jakieś jest stanowczo niemateryalne, to znaczy, wyłącza ono wszelką formę, wszelki *wewnętrzny bliższy* warunek materyalny, gdy przedmiotem jego jest rzeczywistość jakaś stanowczo niemateryalna. Rzecz to nie ulegająca żadnej wątpliwości. W istocie bowiem, zdolność każda osiąga swój przedmiot przez działanie. Przypuśćmy, że przedmiot i działanie nie należą do jednego i tego samego porządku, że przedmiot należy do rzeczy wyższego rzędu, aniżeli działanie, że jest on naprzykład niemateryalny, podczas, gdy działanie nasze jest materyalne, to w takim razie działanie nigdy nie będzie mogło połączyć się i dosięgnąć swego przedmiotu, tak jak ręka moja nie dosięgnie sufitu, o trzy łokcie odemnie wyższego; przedmiot pozostanie dla działania i dla samej zdolności działania, jak gdyby nigdy nie istniał, działanie pozostanie na zawsze do urzeczywistnienia niemożliwe. Jeśli więc spełnia się kiedy jakie działanie, mające za przedmiot rzeczywistość jakąś niemateryalną, to działanie to z konieczności musi być całkowicie niemateryalne. Jest to namacalne następstwo wyrażonej przed chwilą zasady, że wszelki skutek musi mieć odpowiednią przyczynę.

A teraz pytanie, do jakich przedmiotów zwraca się najczęściej myśl nasza? Czyż nie do pojęć sprawiedliwości, honoru, cnoty, prawa, obowiązku, konieczności, zależności, absolutu, nieskoń-

czoności i t. p.? A czyż to są ciała owe pojęcia prawa, obowiązku, moralności, cnoty, honoru?

Czyż to są istoty o trzech wymiarach, jak ciała materyalne? Czy dając określenie prawa, przypadkowości, moralności, wolności, metafizycznych i logicznych pojęć, — czy, powiadam, mówimy wtedy o wysokości, szerokości, głębokości, o połowie, o trzeciej, czwartej części całości, o objętości lub ciężarze? Bynajmniej, we wszystkich tych przedmiotach, takich, jakimi ich i ja i wy pojmujemy, nie znajdziecie, nie będziecie mogli wskazać ani jednej z istotowych właściwości materyi. Przedmioty te zatem są całkiem niematerialne. A zatem czyn, który ich dosięga, myśl, która je pojmuje, jest całkiem niematerialna. Wreszcie siła, z której pochodzi myśl nasza, bynajmniej nie jest cała zamknięta w ciele, ale po za ciało sięga; jest ona w ciele wolna i transcendentalna, zarówno w sposobie swego istnienia jak w sposobie swego działania. Ponieważ posiada ona działanie, jakiego ciało dać jej nie może, gdyż ona go nawet dosięgnąć nie zdolna, przeto posiada ona istnienie swe nie od ciała, lecz od siebie samej i od siebie tylko. Próbowano nieraz osłabić powyższy dowód, twierdząc, że wszystkie nawet najpodnioślejsze pojęcia nasze przychodzą nam przez zmysły, a następnie, że dusza nie może myśleć bez pomocy wyobraźni i jej obrazów,—dwa fakta dowodzące, jak twierdzą, że działanie a zatem i istnienie duszy nie jest transcendentalne. Zarzut ten jednak nie ma znaczenia.

Mniejsza o to w danem zagadnieniu, czy pojęcia nasze przychodzą nam przez zmysły czy nie przez zmysły, i czy wynikają lub nie wynikają ze zmysłowego postrzegania przedmiotów materyalnych. Na razie wcale nam o to nie idzie, by wiedzieć, jakie jest pochodzenie naszych pojęć, czy one są wrodzone, czy też nabyte, czy do nas przychodzą z góry, czy z dołu. Bierzemy je *w tym stanie, w jakim się obecnie w nas znajdują*, i zapytujemy, czy mają lub nie mają za swój przedmiot pierwiastek niematerialny? Nie trudna odpowiedź po tem, co się wyżej rzekło.

Również i drugi z zarzuconych nam faktów nie nabawia nas kłopotu. Powiadacie, że umysł nie może myśleć, jeżeli wyobraźnia nie użyczy mu swych obrazów... Dobrze, niech i tak będzie! Wyobraźnia więc, naszem zdaniem, dostarcza pierwszej materyi naszych pojęć. Jakiż stąd wniosek wyprowadzić chcecie? Czy że przedmiot naszych pojęć jest materyalny? Ależ zastanówcie się, o czem że myślicie codziennie, czy nie o rzeczach najabsolutniej niematerialnych, o których wspomniałem uprzednio. Nic nie znaczy rozumowanie przeciw bezpośredniemu doświadczeniu. Cóżbyście powiedzieli np. o rozumowaniu następującem: z Warszawy do Anglii wyjeżdżam koleją żelazną, ponieważ wyjeżdżam koleją żelazną, przeto całą podróż odbędę koleją żelazną; Anglia zatem nie jest wyspą, bo jadę do niej koleją żelazną. W miejsce odpowiedzi poradzilibyście mi wybrać się do Anglii i przekonać się o jej położeniu naocznie; i mielibyście słuszność. Szczęściem, nie potrzebujecie tak daleko szukać waszych myśli i ich przedmiotów.

Ale możebyście z faktu, że umysł pierwszą metodę swych pojęć otrzymuje przez pośrednictwo władzy organicznej, chcieli wyprowadzić ten wniosek, że tenże umysł istnieć może tylko przez

ciało. Otóż i w tym razie bylibyście w niezgodzie z logiką. Fakt przytaczany przez was dowodzi tylko tej prawdy, że przeznaczenie umysłu jest być złączonym z ciałem, ale nie daje nam żadnych wskazówek co do wzajemnego stosunku duszy do ciała, oraz co do stanowiska obu tych pierwiastków względem istnienia *(subsistentia)*. Istota jakaś doskonale może odbierać od innej istoty przedmiot, około którego obraca się jej działanie, a przecież może jeszcze tem samem wcale nie zależeć od niej w swem istnieniu. „Inaczej bowiem, odpowiada św. Tomasz, samo zwierzę nie miałoby istnienia, ponieważ musi odbierać wrażenia od świata zewnętrznego.“ *„Alioquin animal non esset aliquod subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.“* (P. I, q. 75, a. 2, ad 3).

Myślimy o rzeczach z natury swej niemateryalnych, a stąd „nieodzownie“ *(inevitabiliter)*, jak powiada Albert Wielki *(De natura et origine animae*, Tract. I, c. 8) wypływać musi wniosek, że dusza nasza jest pierwiastkiem duchowym. Atoli dla udowodnienia tego założenia bynajmniej nie mamy potrzeby uciekać się do tych pojęć, jakie sobie tworzymy o istotach niemateryalnych, możemy je udowodnić w sposób również stanowczy przez rozważanie sposobu, w jaki umysł nasz pojmuje same nawet istoty materyalne.

Jedną z głównych filozoficznych tez ideologii jest teza, że nie posiadamy bezpośredniej i właściwej intuicyi, czyli postrzegania natury albo istoty jakiejś rzeczy.

Dostatecznie o prawdzie tej zasady poucza nas doświadczenie. Pojęcie o otaczających nas przedmiotach tworzymy sobie przez rozważanie własności, jakie w nich dostrzegamy. Wiadomości zatem, jakie posiadamy o ich naturze, nie są intuitywne, lecz dedukcyjne. Co więcej, dedukcyjne to pojęcie ma i tę ujemną stronę, że nie jest ono, jakby być powinno, *właściwe* istocie, do której się odnosi. I rzeczywiście, zbadajmy nasze pojęcia o rozmaitych rzeczach, a przekonamy się, żeśmy je sobie uformowali przy pomocy transcendentalnych i ogólnych pojęć ontologicznych, bytu, substancyi, własności, przyczyny, czynu, jedności i wielości, niezłożoności i złożoności, trwania, przestrzeni i t. p. Wskutek tego, ile pojęć rzeczy materyalnych, tyle mamy jakoby wiązek pojęć dodatkowych, zjednoczonych i zgrupowanych w tyleż rozmaitych sposobów poznawania różnych istot materyalnych. Pojęcia te bowiem różnią się między sobą tylko ilością i ugrupowaniem pierwiastków ogólnych, jakie je składają, zupełnie tak samo, jak domy, pobudowane z materyałów jednego i tego samego gatunku, różnią się między sobą tylko planem i ilością użytych do budowy materyałów.

Otóż między pojęciami, z jakich wytworzyliśmy sobie idee o rzeczach materyalnych, znajdują się takie, których przedmiot nie przedstawia w sobie absolutnie nic materyalnego.

Dla przykładu weźcie pojęcie jakiegokolwiek ciała i poddajcie je analizie metafizycznej. Przekonacie się, że pojęcie to podzieli się na pierwiastki, z których niejedne, *wzięte same w sobie*, nie orzekają i nie przedstawiają nic materyalnego.

Mamy naprzykład pojęcie *dębu*, rzeczy bez żadnej wątpliwości materyalnej. Dąb ten, o którym myślicie, nie jest bynajmniej owym dębem, jaki kiedyś widzieliście własnemi oczyma, i jaki wyobraźnia wasza widzi może jeszcze w tej chwili przy tym lub owym płocie,

na tej lub owej łące; jest-to dąb w ogólności, *dąb abstrakcyjny*, o jakim myślicie naprzykład, słuchając wykładów botaniki. Otóż, weźmy to pojęcie i rozłóżmy je na części. Analiza dębu doprowadzi nas do takiego wniosku: Dąb — ten, którego ja i wy ze mną wytwarzacie sobie pojęcie, jest-to byt, rzeczywisty, substancyalny, żyjący...

Oto już mamy w tem pojęciu dębu cztery różne pojęcia, a sami widzicie, jak one są ogólne. To samo, cośmy rzekli o dębie, powiedzieć możemy o wszystkich innych ciałach materyalnych. Ale czy te pojęcia, wzięte same w sobie, odnoszą się do jakiegoś przedmiotu materyalnego? Co znaczy pojęcie bytu i jakie jest jego określenie ogólnie wzięte? Przez *byt* rozumiemy poprostu „*to co istnieje lub co istnieć może.*“ W określeniu tem, jak widzicie, niemasz nic materyalnego.

A pojęcie bytu *realnego* czyli rzeczywistego? I to pojęcie nie jest więcej od poprzedniego materyalne. I rzeczywiście, byt *realny* nic innego nie znaczy, tylko rzecz, która istnieje lub istnieć może *po za umysłem:* stanowi on przeciwieństwo do tych rzeczy, które istnieją tylko dla tego, że umysł o nich myśli, które są czystem zmyśleniem i fikcyą; jest on przeciwieństwem owego znanego „bytu rozumowego.“

Jest-że więc byt realny „*bytem substancyalnym,*“ który dopuszcza możebność trzech wymiarów materyi? I to nie! „Byt substancyalny,“ jakeśmy widzieli, oznacza jedynie „to co istnieje samo przez się, czyli to, co dla swego istnienia nie potrzebuje być w innym jakimś bycie, jako w swym przedmiocie.“ — Jeszcze więc i tu nie widzimy materyi.

A więc chyba ukaże się ona przy czwartym terminie określenia owego dębu. I to nie! Chciejcie zauważyć, że ów czwarty termin powyższego określenia dębu, jest: „żyjący.“ Otóż, jeśli ze św. Tomaszem z Akwinu — słusznie lub niesłusznie — utrzymywać będziemy, że właściwością życia jest „immanentność czynu“ (nieodłączna od życia obecność czynu), to według tej opinii, będącej opinią wielu uczonych i opartą na poważnych dowodach, „żyjący,“ znaczy poprostu: byt, który posiada czyny immanentne.

Jeśli dodam, że dąb ten jest rośliną, czyli życiem roślinnem żyjący, to wyraz ten („żyjący“), przyznaję, wzbudzi w umyśle naszym pojęcie do pewnego stopnia w przedmiocie swym materyalne, ale owe cztery powyższe idee: bytu, realnego, substancyalnego, żyjącego, nie zawierają w sobie ani jednego atomu, ani cienia materyi. Dodajmy nadto, że umysł nie widzi najmniejszej sprzeczności w tem, aby te idee urzeczywistniały się w bytach, nie mających w sobie nic materyalnego. *Quae etiam esse possunt absque omni materia.*“ (Summ. theol. p. I. q. 85, a. 1, ad 2).

I zauważmy dobrze, iż to nie tylko idea dębu zamyka w sobie pojęcia niemateryalne; toż samo się dzieje ze wszystkiemi ideami, jakie mamy o jestestwach materyalnych. Przekonamy się o tem, skoro poddamy analizie ideę ciała w ogólności. Bo cóż to jest ciało? Obracajmy jak chcemy tę ideę na wsze strony, w końcu przyznać będziemy musieli, że ciało „jest to byt realny „substancyalny,“ a ja na tych trzech terminach określenia doko-

nam tego samego rozumowania, co na owych czterech pierwszych terminach określenia dębu.

Tak więc, idee istot najbardziej materyalnych zawierają w sobie pojęcia co do swego przedmiotu wcale nie materyalne, — nie więcej materyalne, od pojęcia czystego ducha. Nie znaczy to jednak bynajmniej, aby w pojęciach naszych żadnej nie było różnicy między tem, co jest ciałem, a pomiędzy tem, co jest duchem. Owszem, istnieje olbrzymia między niemi różnica: a mianowicie, gdy pojmujemy istotę jakąś materyalną, w pojęciu jej znajdujemy zawsze jakiś pierwiastek składowy, specyalny, którego *naturalnem i koniecznem następstwem jest rozciągłość*, tymczasem gdy pojmujemy czystego ducha, żaden z zawartych w jego idei pierwiastków nie zamyka w sobie podobnej własności. Przypominamy sobie, jak to przed chwilą, gdyśmy mówili, że dąb jest rośliną, natychmiastesmy z całą oczywistością postrzegli, że posiada on nie tylko objętość, jak np. kamień, ale nadto części zorganizowane ku swemu żywieniu, wzrostowi, rozpładnianiu, a także odrębny system rozgałęzienia, korzeni, liści, znamiennych tem lub owem i t. d. Nic zaś z tego wszystkiego do głowy nam nie przyjdzie, gdy przywołamy na myśl ideę ducha czystego, i gdy go określimy, jako *byt realny*, *substancyalny*, *żyjący*, *niezłożony*, *duchowy*, *rozumny*, *wolny*, *nieśmiertelny*...

Myśl nasza zatem pojmuje i postrzega pierwiastek niemateryalny nawet w samej materyi. Ale jakimże to sposobem się dzieje? Dziwnie prawdziwe światło rzuciła na to zagadnienie ideologia wielkich scholastyków średniowiecznych; nie tu jednak miejsce kwestyę tę podnosić i rozwiązywać. Po analizie, jakąśmy dokonali nad naszemi pojęciami bytów materyalnych, wystarczy,—i mamy najzupełniejsze prawo zawnioskować, że pojmując rzeczy materyalne, pojmujemy pierwiastek niemateryalny, i co za tem idzie, spełniamy akt myśli, w którym ciało nie może brać udziału, który przechodzi władzę wszelkiego organu ciała; żeby udowodnić duchowość duszy, nie mamy bynajmniej potrzeby wykazywać, że pojmujemy istoty z natury swej niemateryalne; wystarczą po temu najzupełniej idee, jakie sobie wytwarzamy o rzeczach materyalnych. Mógłbym łatwo zwiększyć tu ilość dowodów, gdyż znajduję ich w jednem miejscu dzieł Alberta Wielkiego aż dziesięć (*De Anima* lib. III, cap. XIV); ale przytoczę tu tylko jeszcze jeden dowód, wzięty ze świadomości, jaką dusza ma o sobie samej. Dowód to krótki a jędrny.

Najmniejszej nie ulega wątpliwości, że umysł nasz w każdej chwili z łatwością zwracać się może ku samemu sobie, i to tak dalece, iż widzi rozmaite swe stany, i spostrzega to, co się dzieje w najskrytszych swych tajnikach. Widzi on myśl swoją; częstokroć zdaje sobie najdokładniej sprawę, skąd ona przychodzi, jak długo trwa i kiedy odchodzi. Nieocenioną tę władzę duchową wszyscy posiadamy. Myśl nasza myśli o sobie samej. Fakt to niewątpliwy. Otóż, jest-to matematyczne niepodobieństwo, aby istota materyalna była w stanie dokonywać takich zwrotów ku samej sobie. Materya z natury swej jest nieprzenikliwą, dlatego też zmysły nasze nie mają podobnych zwrotów ku sobie; oko np. ten zmysł

najdelikatniejszy i najdoskonalszy, nie widzi siebie samego, jak również nie widzi swego widzenia. (*Cont. gent.* lib. II, c. 66 n. 4).

Fakt ten samowiedzy, zarówno jak fakt myślenia dowodzi, że dusza ludzka posiada czynności, w których ciało bezpośredniego udziału przyjmować nie może; czynności swobodne, nie podlegające warunkom materyalnym, słowem, czynności *transcendentalne.*

Ponieważ zaś, jakeśmy wyżej, zauważyli czynności transcendentalne, swobodne, niezależne od materyalnych warunków, mogą wypływać tylko z czegoś, co posiada, jak one, istnienie transcendentalne, swobodne niezależne od ciała,

Przeto dusza ludzka posiada istnienie z samej siebie, transcendentalne, od ciała niezależne, a przeto jest ona *pierwiastkiem duchowym* w tem znaczeniu, jakieśmy mu wyżej nadali.

5. Wobec tych dowodów, które tak świetnie rozwinęli: Arystoteles, św. Augustyn, Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu i tylu innych genialnych myślicieli, politowanie tylko wzbudzić mogą zarzuty materyalistów. — „Przy chemicznej analizie ciała ludzkiego, powiada Moleschott, znajduję w niem węgiel, amoniak, chlorek potażu, fosfat sody, wapno, magnezyę, żelazo, kwas siarczany, krzemionkę i t. d., ale nigdzie nie znajduję duszy ani ducha. A zatem człowiek nie ma duszy.“ — Z równą najzupełniej słusznością mógłby Moleschott zaprzeczać istnienia światła słonecznego na tej podstawie, że mu się nigdy nie udało schwycić najmniejszej nawet cząsteczki promienia.

Karol Vogt odwołuje się znowu do anatomii. Aby sformułować i udowodnić swe materyalistyczne założenie, stawia znany frazes: „wielka głowa, wielki rozum,“ „*Grosse Kopfe, grosse Geister.*“ Siła intelligencyi jest proporcyonalną do objętości i ciężaru mózgu, a zatem myśl, intelligencya, rozum, są wytworem mózgu i nic więcej. (*Leçons sur l'homme* 2 ed. p. 87, 115). Na szczęście, sam Karol Vogt, wygłosiwszy i rzekomo uzasadniwszy to swoje założenie, zbija je następnie kilka stronnic później. Sam mianowicie przyznaje, że z zasadą tą stoją w sprzeczności tablice Wagnera, w których uczony ten fizyolog oznaczył ciężar wielkiej ilości mózgów, z których się okazuje, że: „ludzie jak Hausman (z Getyngi) i Tiedemann, którzy w nauce zajęli zaszczytne stanowisko, pod względem ciężkości mózgu znajdują się na *bardzo nizkim* stopniu.“ (str. 114). Vogt przyznaje dalej, że i anatomia porównawcza nie bardzo się godzi z jego wywodami, wykazując, że „olbrzymy świata zwierzęcego, jak słoń albo wieloryb,“ posiadają bez porównania więcej mózgu, a mniej intelligencyi, aniżeli człowiek. Z drugiej znów strony, jeżeli za miarę intelligencyi zechcemy brać nie absolutny ciężar mózgu, lecz ciężar względnie do ciała, to dojdziemy do tego śmiesznego wniosku, że małpki amerykańskie i większa część ptaków śpiewających posiada więcej rozumu aniżeli człowiek (str. 106 — 114). (Ob. ciekawe tablice Colin'a w dziele jego pod nap. *Traité de physiologie comparée).*

Krótko mówiąc, wszystkie te uwagi, jakie nam czyniono o wzajemnym stosunku myśli do mózgu, nie bardzo są pewne a bardzo wątpliwe. Zresztą, gdyby nawet uwagi te były pewne i niewątpliwe, to i wtedy jeszcze nie mielibyśmy prawa wyprowadzić takiego wniosku, że „myśl jest wytworem mózgu.“

Ale powiadają, że myśl jest zależna od mózgu. Prawda, lecz ona może być odeń zależna dwojako: albo jako od swego pierwiastku bezpośredniego, jako od swej najbliższej i bezpośredniej przyczyny sprawczej, albo też jako od pierwiastku pośredniego, dalszego, który byłby tylko prostym jej warunkiem, ale który nie stanowiłby wcale samej przyczyny myśli. A czy mogą materyaliści udowodnić, bądź to drogą spostrzeżenia, bądź też drogą doświadczenia, że mózg jest przyczyną myśli sprawczą, bezpośrednią, najbliższą? Czy widzieli kiedy, albo czy mogliby wskazać, jak się myśl wyłania, wykluwa z mózgu albo z jakiejś komórki mózgowej? Odpowiadają na to materyaliści, że tego nie widzieli i pokazać tego nie mogą, ale mogą dowieść, że tak jest a nie inaczej. Oto argument, na który się powołują: Przy procesie myślenia zachodzą w mózgu pewne materyalne zjawiska, które podzielić możemy na zjawiska poprzedzające, współtowarzyszące i następujące. A zatem myśl ludzka jest materyalna, jest ona prostem działaniem mózgu. Że myśl nasza powstaje i działa w pośród pewnych materyalnych zjawisk poprzedzających, towarzyszących i następujących, tego dowodzi: to wszystko, co Lamettrie i Broussais powiedzieli o wzajemnem oddziaływaniu „pierwiastku fizycznego na pierwiastek moralny,“ tego dowodzi fakt, że idee nasze rodzą się z wrażeń, i ten drugi fakt fizyologicznie udowodniony, że punktem wyjścia tych idei jest wzruszenie nerwowe, a punktem ich końcowym również wstrząśnienie nerwowe: wreszcie dowodzi tego doświadczenie, że stan mózgu oddziaływa na idee nasze, a idee wzajem oddziaływają na stan mózgu. Zdaje się nawet, że uda się nauce anatomii odkryć niebawem ścisły związek między stopniem rozwoju systemu nerwowego a rozwojem umysłu człowieka.

Powyższy argument materyaliści uważają za niezbity; w rzeczy samej jednak nie jest on wcale silniejszy od poprzedzających... Niechby panowie materyaliści zechcieli odpowiedzieć na jedno pytanie. Utrzymują oni, że myśl ludzka ma pewne materyalne objawy: „poprzedzające, towarzyszące i następujące.“ Otóż pytam, czy to ich twierdzenie ma mieć charakter ogólny, czy też szczegółowy? Czy materyaliści utrzymują, że *wszystkie* takie materyalne objawy poprzedzające, *wszystkie* następujące, *wszystkie* towarzyszące mają charakter materyalny, czy też niektóre z nich tylko? Przypuśćmy, że odpowiedzą nam: „nie, my wcale nie myślimy twierdzić, aby *wszystkie* objawy poprzedzające, towarzyszące i następujące w procesie myślenia były materyalne, ale *niektóre* z nich, — ale znaczna ich ilość. — W takim razie, panowie materyaliści, nie macie prawa twierdzić, że myśl jest zjawiskiem czysto materyalnem. Wasz powyższy argument obraca się w grubym paralogizmie.

W rzeczywistości bowiem, dlaczegożby myśl ludzka, mając jednocześnie objawy poprzedzające i następujące niematerialne obok takichże objawów materyalnych, miała być raczej materyalna, niż niematerialna? Może więc zechcą odpowiedzieć materyaliści, że powyższa ich teorya myśli ludzkiej jest ogólna, i że w ich rozumieniu *wszystkie* objawy poprzedzające, *wszystkie* towarzyszące i *wszystkie* następujące myśli ludzkiej są materyalne. — Ale i w tym razie teorya materyalistyczna nic na tem nie zyskuje. Unika pa-

ralogizmu, lecz wpada w sofizmat. Tak bowiem powinienby się sformułować argument materyalistów: „*Wszystkie* objawy myśli poprzedzające, *wszystkie* towarzyszące, *wszystkie* następujące są objawy materyalne. A przeto... Ale twierdzenie to: *wszystkie* itd. pozostaje zawsze bez dowodów. Wszystkie bowiem fakta, na jakie w tej sprawie powołują się materyaliści, — czy je zapożyczają z dziedziny chemii, czy z anatomii, czy z fizyologii, czy z codziennego doświadczenia, wszystkie stwierdzają tylko tę propozycyę: „*Pewna ilość* objawów poprzedzających, *pewna ilość* następujących jest materyalna.“ Lecz zdanie takie nic wspólnego niema z owem zdaniem teoryi materyalistów: „*Wszystkie* objawy myśli ludzkiej poprzedzające, *wszystkie* towarzyszące, *wszystkie* następujące są materyalne.“ A zatem twierdzenie to nie ma żadnej podstawy, a zarzut materyalistów upada sam przez się.

Pobici na polu nauk ścisłych i doświadczalnych, próbowali materyaliści nowych ataków na polu metafizyki, ale i to im się nie udało. „*Siła*, powiadają oni, *jest właściwością materyi.* Siła, któraby nie była złączona z materyą, siła, któraby swobodnie górowała ponad materyą, byłaby tylko *czczem pojęciem.*“ A więc dobrze! Lecz gdzież dowody na to, że istnieć mogą same tylko siły materyalne, t. j. tylko w materyi istniejące i całkowicie od materyi zależne? Dowodów na to materyaliści nie mają i nie szukają ich nawet. Kto czytał dzieła Moleschotta, Büchnera, Karola Vogta, ten mógł się łatwo przekonać, że to tak nadzwyczaj ważne twierdzenie, które tyle wywołuje wątpliwości i które tyle danych ma przeciw sobie, twierdzenie, mówię, które materyaliści stawiają jako podwalinę materyalizmu i fundament całego swego systemu, jest twierdzeniem najzupełniej dowolnem, które powyżsi pisarze mieli odwagę wynieść do godności zasady, i którem się bezwzględnie posługują, jakoby jaką prawdą jasną, samą przez się widoczną i dla wszystkich niewątpliwą.

A możeby kto próbował uzasadnić wyżej przytoczony pusty frazes Moleschotta rozumowaniem starego Holbacha, który tak mówi: „Nie możemy się zgodzić na istnienie substancyi, której nawet wyobrazić sobie nie jesteśmy w możności. Tymczasem, niema sposobu wyobrażenia sobie substancyi duchowej, która jest tylko negacyą tego wszystkiego, co znamy.“ — Byłby to dowód bardzo słaby, gdyż znika on wobec najzwyklejszego następującego rozwiązania: Jeśli pod wyrazem *przedstawić sobie* mamy rozumieć wytworzenie sobie *imaginacyjnego wyobrażenia* o pewnych *barwach* i pewnych *kształtach*, to prawda, że nie można wyobrazić sobie ducha, gdyż nie mógłby on mieć ani kształtów ani barwy. Lecz jeśli wyraz *wyobrazić sobie* weźmiemy w znaczeniu *pojąć*, *myśleć*, to nic nie przeszkadza, abyśmy mogli wyobrazić sobie ducha albo wogóle jakąkolwiek istotę niematerialną.

To też gdy nam spirytualiści mówią, że dusza ludzka jest: 1-o rzeczywistością, 2-o rzeczywistością substancyalną, 3-o rzeczywistością nie złożoną z części materyalnych; 4-o rzeczywistością, posiadającą w sobie samej zdolność istnienia i tworzenia swego ciała, — rzeczywistością rozumną, wolną i t. p., to ci spirytualiści dobrze rozumują, a za nimi wszyscy dobrze pojmują to, co oni mówią.

Prawdę mówiąc, zarzut-to bardzo dziecinny, tak samo, jak ów inny zarzut, jaki stawiają materyaliści, gdy mówią, że niepodobna, aby dusza duchowa mogła być umiejscowiona w ciele i aby nadawała ruch ciału, jak to utrzymują spirytualiści. Odpowiadamy ze św. Tomaszem z Akw., że rozróżniamy dwa sposoby istnienia w jakiemś miejscu: można być w jakiemś miejscu tak, jak jest stół np. w pokoju, gdzie oddzielne części stołu odpowiadają oddzielnym częściom pokoju, albo też można być w jakiemś miejscu przez proste zetknięcie siły, energii. Tak więc mówi się, że duchy są obecne w tem miejscu a nie w innem poprostu dla tego, że się ich słyszy wykonywających wpływ swój lub działanie w tem miejscu a nie w innem. Dla tego samego też mówimy, że dusza duchowa jest obecna w ciele, które ożywia, iż ona działa na swoje ciało a nie na inne.

O to właśnie nam chodzi, powiadają materyaliści; niepodobna przecież, aby duch wprawiał w ruch ciało.—Trzeba nam tylko wyjaśnić ten wyraz: *w ruch wprawiać*. Niepodobna, aby duch wprawiał w ruch ciało: na sposób uderzenia, pchnięcia jednej części przez drugą,—zgoda! Ale nie zgadzamy się na to, aby duch nie mógł nic poruszyć dla tego, że sam nie ma części składowych; a czyż-to rzecz niemożliwa, aby duch, działając *w sposób swej naturze właściwy*, wykonywał wpływ swój na ciało? Tego materyalizm nawet nie próbował udowodnić, i słusznie, bo musiałby przyznać, iż nie rozumie, *jakim sposobem* duch może działać na ciało. Na to możemy tylko odpowiedzieć, że nasze niezrozumienie owego *jakim sposobem* nie przemawia ani za ani przeciw istnieniu rzeczy.

Wobec tego miał słuszność św. Tomasz, gdy mówił: „Łatwo rozwiązać te zarzuty, jakimi niektórzy starali się udowodnić, że dusza jest ciałem," (*Ex quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est solvere.* Contr. Gent. lib. II. c. 64); z tego widać, że rozumowania materyalistów są tylko zwykłymi sofizmatami, którymi tylko dla tego dają się niektórzy uwodzić, że są albo roztargnieni, albo też nie dość wtajemniczeni w zasady poważnej filozofii.

Udowodniliśmy więc, że dusza ludzka nie tylko nie jest ciałem, ale że istnieje niezależnie od ciała, z którem jest złączona; ona to bowiem sprawia, że ciało istnieje. Tem samem również udowodniliśmy już cztery owe tezy o duszy ludzkiej, jakieśmy wypowiedzili na początku, a mianowicie, że dusza jest *rzeczywistością substancyalną, niezłożoną, duchową.*

6. Atoli z duchowości duszy wypływają dwa nader ważne wnioski.

Pierwszy z nich dotyczy pochodzenia duszy. Pewnik to niezawodny, że pochodzenie każdej rzeczy musi być odpowiednie do jej natury, czyli innemi słowy, sposób, w jaki rzecz każda dochodzi do swego istnienia, musi być odpowiedni do sposobu jej istnienia. Dusza ludzka, jako niezależna od ciała i jego organów, musi tem samem dochodzić do swego istnienia inaczej, niż przez oddziaływanie ciała, i za bezpośrednią swą przyczynę sprawczą nie może mieć działania organicznego. Właściwie tedy mówiąc, dusza nie bywa spłodzona. Ponieważ zaś, skądinąd, nie może ona pochodzić od innej duszy drogą działkowania, na sposób oddzielonych od innej duszy cząste-

czek, gdyż dusza nie ma części składowych, przeto dusza może być wytworzona tylko drogą stworzenia i być dziełem wyłącznie ręki bożej.

Drugie jeszcze ważniejsze następstwo, wynikające z duchowości duszy ludzkiej, jest tejże duszy nieśmiertelność; tu jednak musimy wniknąć w niektóre szczegóły.

Rzecz jakaś może być nieśmiertelna, albo z natury swojej, albo też z łaski bożej czyli z przywileju.

Co znaczy być nieśmiertelnym z łaski Bożej, to się rozumie samo przez się. Znaczy to: nigdy nie umierać a zawsze żyć nie dzięki jakiejś energii w naturze naszej złożonej, ale jedynie dzięki darmo danej łaskawości bożej; tak np. jak kiedy podoba się Bogu utrzymać przy życiu istotę, którąby, pozostawiona własnym siłom, musiała uledz śmierci. Bóg bowiem, w rzeczywistości, mógłby drzewu nawet nadać trwanie wieczne; drzewo taką obdarzone nieśmiertelnością, byłoby oczywiście nieśmiertelnem z łaski Bożej, z przywileju tylko, a nie ze swej natury.

Nieśmiertelność z natury czyli przyrodzona może być dwojaka. Jedna, najszlachetniejsza, polega na tak doskonałem posiadaniu istnienia, iż jest rzeczą niemożliwą metafizycznie, aby obdarzona niem istota była go kiedy pozbawiona. Tego rodzaju nieśmiertelność jest oczywiście wyłączną własnością *bytu koniecznego*, którego istotę samą stanowi istnienie; jest-to nieśmiertelność Boga.

Ale jest inna jeszcze nieśmiertelność przyrodzona, ta mianowicie, jaką posiadają istoty, które raz powołane do życia, muszą istnieć zawsze. Istoty te, oczywiście nie mają konieczności istnienia i bezwzględnej nieśmiertelności bożej; są one nieśmiertelne i konieczne tylko hypotetyczną jakąś nieśmiertelnością i koniecznością. Jednakże, słusznie się o nich powiada, że są z natury swej nieśmiertelne, albowiem skoro raz otrzymają istnienie, natura ich wymaga, aby to istnienie zachowały na zawsze.

Jakoż, skoro powiadamy, że dusza jest nieśmiertelna, rozumiemy wtedy, że ona jest nieśmiertelna nie tylko przez łaskę, ale ze swej natury, i że tem samem, iż istnieje, musi istnieć zawsze.

Przedewszystkiem dusza nie obawia się śmierci ciała, jest bowiem istotą duchową, t. j. z siebie samej a nie z ciała posiadającą swe istnienie, istnienie przechodzące po za ciało, istnienie transcendentne, będące jej rzeczywistą własnością. Pomimo iż zabraknie jej ciała, trwa ona dalej siłą tego istnienia, jakiego ciało dać jej nie mogło.

Dusza zatem nie przestaje istnieć, gdy ciało jej umiera. Atoli mogłaby przeżyć swe ciało, nie będąc jeszcze tem samem nieśmiertelną we właściwem słowa znaczeniu, nieśmiertelną z natury swojej, gdyż mogłaby nosić w sobie samej zarodek swego zniszczenia. Obaczmy więc, czy natura duszy jest taka, że umrzeć nie może. Lecz jak zrozumieć tę istotę duszy, jak wzrokiem naszym dosięgnąć aż do jej wewnętrznego układu? Ale czyż nie wiemy, że wewnętrzna natura istot ujawnia się przez ich własności i przez ich działanie? Dosyć nam będzie tylko zapytać, jakie jest działanie i jakie są skłonności duszy ludzkiej, aby zrozumieć jej układ wewnętrzny.

Obaczmyż, jaki jest ulubiony przedmiot poznawania naszej duszy, i do czego ona się zwraca ze szczególniejszem upodobaniem?

Prawda, że poznawanie swe zaczyna dusza od świata zewnętrznego i od jego zjawisk; wymaga ona, by zmysły dostarczyły jej naprzód surowego materyału, koniecznego do wyrobienia pojęć; ale te wrażenia zewnętrzne, zmysłowe, są tylko bodźcem do wyższego polotu; od faktów natychmiast przechodzi dusza do przyczyn, do praw ogólnych, do zasad. Co ją pociąga szczególnie, — to powszechność, nieskończoność, prawdy konieczne, niezmienne, i wieczne. Bezwątpienia, czaruje ją widok cudów, rozrzuconych wokoło, ale widok ten nie wywiera na nią tego magicznego, czarodziejskiego niejako wpływu, co rozmyślanie nad prawdami rozumowemi. Wspomnijmy tylko na ów entuzyazm Pytagorasa, z jakim składa dzięki bogom, gdy mu odkryli niektóre z odwiecznych własności pewnej figury geometrycznej; wspomnijmy na Archimedesa, który rozmyślając nad niezmiennym stosunkiem liczb, nie widzi ani wrogów ani zbliżającej się śmierci. Posłuchajmy, co mówi Platon o szczęściu tych, którzy się poświęcili badaniu piękna i dobra w sztuce, w naturze i wreszcie w Bogu, będącym zarówno piękna jak dobra źródłem. Znamy te piękne słowa Arystotelesa, w których wysławia te błogie chwile, gdy „dusza zatapia się w rozumieniu prawdy“ — i w których mówi, iż takie życie samo jedno jest godne być wiecznem, samo jedno godne jest być życiem bożem. Z jakiem to głębokiem przekonaniem oświadcza on, że najsłabszy nawet promień, co spływa na nas ze świata prawd odwiecznych i boskich, nieskończenie mu jest milszy i droższy, aniżeli cały blask i świetność widomego słońca. Wreszcie cóż mówić o tych zachwytach, pełnych nieziemskiego, niewysłowionego szczęścia, w które porywani bywali święci, szczęścia, wobec którego wszystko dla nich gasło, wszystko nędznem i marnem się być zdawało!

Nikt tego zaprzeczyć nie może: dusza nasza kocha się, rozkoszuje się tem tylko, co jest konieczne, wieczne, niewzruszone; nieskończonością żyje, nią oddycha, w niej *szczęście* swoje znajduje. Ale czego to dowodzi? Czyż nie dowodzi to jakiegoś stosunku pomiędzy tym, który się raduje, a przedmiotem, który tę radość sprawia? Szczęście byłoby wręcz niemożebne, gdyby między tym kto go doznaje, a tem co go udziela, nie istniał jakiś stosunek, jakiś punkt styczny. Jeżeli zatem dusza nasza szczęście swoje znajduje w tem, co się wznosi po nad wszystkie czasy, i nie jest ograniczone w swem trwaniu, to jedynie dlatego, że i ona sama z natury swej góruje nad czasem i posiada życie bez końca.

Do tego samego wniosku dojdziemy, skoro zważymy, jakie są przyrodzone dążności i pragnienia duszy naszej. Jest-to prawdą zasadniczą, że żadne z przyrodzonych pragnień nie może być czczem i bezpodstawnem, ponieważ natura sama sobie kłamu zadawać nie może. Jakież są pragnienia, jakaż jest wielka dążność duszy naszej? Oto najwyższem jej pragnieniem jest być, jest istnieć bez końca. Jakoż, pragnienie to jest rzeczywiście naturalnem pragnieniem duszy. Jesteśmy tak stworzeni, że to pragnienie z konieczności się w nas wytwarza. Pragniemy istnienia, ponieważ sama natura złożyła we wszystkiem, co istnieje, dążność samozachowawczą; ta tylko różnica istnieje pomiędzy nami a tem co nas otacza, że będąc sami tylko z pośród wszystkich tworów świata obdarzeni

myślą, pojmujemy nie tylko istnienie konkretne i zawarte w jednym punkcie przestrzeni lub w jednej cząstce czasu, lecz istnienie w ogólności, istnienie bez granic.

Z tego wynika, że nasze naturalne pożądanie istnienia sięga aż do istnienia bez końca, a tem samem dowodzi, że w nas samych nosimy pierwiastek nieśmiertelnego *ja*, że prócz znikomego ciała posiadamy nadto duszę z natury swej niezniszczalną.

Do powyższych dwóch dowodów św. Tomasza dodajemy jeszcze trzeci: Dusza ludzka jest z natury swej nieśmiertelna, ponieważ nie ma w sobie żadnego pierwiastku zniszczenia. W rzeczywistości bowiem jest ona istotą najzupełniej niezłożoną; nie posiada ani części ilościowych, jak przedmioty rozciągłe, ani części essencyalnych, istotowych, jak substancye, złożone z wielu pierwiastków fizycznie odrębnych. A zatem z natury swej uchyla się ona od wszelkiego podziału i od wszelkiego rozkładu. Z natury też swojej pozostaje osobnikiem wiecznie zdolnym do istnienia i wymagającym wiecznego trwania. Jeden tylko byłby dla niej sposób skończenia się, t. j. unicestwienie. (*Quaest. un. anima*, art. 14).

A więc to może unicestwienie będzie tą skałą, o którą rozbije się nieśmiertelność duszy naszej?

Wiemy, że byt jakiś może być zniszczony dwojakim sposobem: albo przez podział i rozkład, albo przez unicestwienie. Weźmy naprzykład granat; pęka on i rozpryskuje swe części daleko w rozmaitych kierunkach; zniszczony on został przez podział i rozrzucenie swych części; i ciało biednego żołnierza, które ten granat w kawałki poszarpał, w ten sam również sposób zniszczone zostało. Ale zniszczenie takie nie jest jeszcze ostatecznem zniszczeniem. Z tak podzielonych i rozpryśniętych przedmiotów zostały resztki, zostało jeszcze cośkolwiek. Tymczasem jednak można pojąć takie zniszczenie, po którem absolutnie nic nie pozostanie: jest-to właściwie zwane unicestwienie. Wiemy już napewno, że dusza nasza, jako siła niezłożona i duchowa, nie może być ani podzielona, ani na części rozłożona; nie na wieleby nam jednak się to przydało, gdyby ona mogła być unicestwiona.

Odnośnie do tego przedewszystkiem zauważyć trzeba, że żadna siła stworzona nie jest zdolna cośkolwiek w niwecz obrócić. Możemy odnośnie do tej prawdy powołać się na świadectwo samych materyalistów; wszak jest to jeden z ich dogmatów naukowych, że w owej wielkiej walce jestestw, jaką widzimy we wszechświecie, zniszczeniu ulegają same tylko skupione całości, ale pierwiastki i siły trwać nie przestają. Atomy materyi, głośno nam to mówią materyaliści, pozostają niezmienne pod wiecznie ruchomą falą kombinacyi i przemian, do jakich zostały wciągnięte.

Nie potrzebujemy zresztą uciekać się do świadectwa materyalistów; doświadczenie uczy nas co chwila, że siły natury, działając nawet z największem natężeniem, nie mogą dosięgnąć pierwiastku istnienia. Sama filozofia nie mniej wyraźnie podaje nam tego przyczynę, gdy mówi, że ponieważ przedział pomiędzy istnieniem a nicością jest ten sam, co pomiędzy nicością a istnieniem, przeto, aby przeprowadzić jakieś stworzenie od bytu do nicości, trzeba tej samej potęgi, jakiej potrzeba, by je powołać z nicości do bytu; jak sama tylko nieskończona potęga może na miejsce nicości po-

wołać rzeczywistość, tak również sama tylko nieskończona potęga może sprawić to, aby byt rzeczywisty zastąpiła nicość. Żaden tedy byt skończony, żaden byt stworzony nie może unicestwić duszy, tak samo jak ona nie może unicestwić najmniejszego nawet atomu.

Gdyby dusza mogła być unicestwioną, sam Bóg tylko mógłby jej unicestwienia dokonać.

Ale i sam Bóg nawet nie może zniszczyć duszy przez jej unicestwienie. Gdyby ją mógł zniszczyć, w coby się wtedy obróciła nieśmiertelność nasza?

Dobrze będzie w tem miejscu powtórzyć uwagę jednego z głośnych apologetów XVIII w., Valsecchi'ego, że mianowicie zarzut powyższy mogliby postawić tylko spirytualiści, gdyż materyaliści, Boga nie uznający, bez sprzeczności z samymi sobą nie mogliby się nań powoływać. Atoli i dla wierzących zarzut ten może być nie mniej ciekawy. Szczęściem, nie przedstawia on żadnych do rozwiązania trudności.

Prawda, że Bóg ma moc unicestwienia dusz naszych, gdyż On sam te dusze stworzył, a siła unicestwienia rozciąga się tak daleko, jak siła stworzenia. Ale bądźmy spokojni. Straszna ta potęga Boża nie obróci w niwecz dusz naszych, gdyż wobec takiego skutku nie jest ona już swobodna w działaniu, będąc jakżeby krępowaną i wstrzymywaną innemi przymiotami bożymi. Jaśniej to powiedzmy: ponieważ Bóg jest bytem nieskończenie doskonałym, przeto znajdują się w Nim wszystkie doskonałości, a każda w stopniu nieskończonym. Tak samo również żadnej Mu nie brak doskonałości, żadna z nich nie może być niższa lub słabsza względem innych doskonałości; podług naszego sposobu pojmowania rzeczy, wszystkie doskonałości boże pozostają względem siebie w przedziwnej równowadze i w cudownej iście działają zgodności. Stąd wynika, że w Bogu żadna doskonałość nie da się poświęcić na rzecz innej doskonałości, ani też nie da się zmniejszyć przez inną; potęga boża naprzykład nigdy nie mogłaby zrobić nic takiego, czegoby nie potwierdziła Jego dobroć, sprawiedliwość i mądrość.

Jakoż sprawiedliwość i mądrość Bogu nie pozwalają Mu unicestwić duszy ludzkiej.

A naprzód, ktokolwiek przyznaje istnienie Bogu, nie może wątpić o istnieniu innego życia. Skoro Bóg istnieje, musi być pojmowany koniecznie jako Opatrzność i nieomylna Sprawiedliwość.

Tymczasem, gdyby nam Bóg nie zachowywał na przyszłość innego życia, ani sprawiedliwością ani opatrznością by nie był.

Czyż sprawiedliwość i opatrzność boża nie powinny się przedewszystkiem okazywać w różnem postępowaniu względem występku i względem cnoty? Czyż święty i sprawiedliwy Bóg nie jest obowiązany karać jedne, a nagradzać i pochwalać drugie? Jakże więc, czyż mogłaby istnieć opatrzność boska, a pomimo to złe pozostawać na wieki bezkarnem, a cnota wiecznie zapomnianą i wzgardzoną? Czyż mógłby istnieć Bóg, a jednakowem okiem spoglądać i jednakową obojętnością lub dobrocią traktować zbrodnię i świętość, miłość i samolubstwo, pychę i pokorę, wstrzemięźliwość i rozpustę, wielkoduszną szczodrobliwość i obrzydliwe skąpstwo? Czyż mógłby Bóg nie czynić różnicy pomiędzy Neronem a św. Ludwi-

kiem, pomiędzy Wolterem a św. Wincentym à Paulo, pomiędzy Jakóbem Rousseau a św. Tomaszem z Akwinu?

Nie, to rzecz niemożliwa. Jeśli Bóg istnieje, trzeba by się w skutkach okazywał obrońcą i przyjacielem cnoty, sędzią i wrogiem zbrodni, i aby niekiedy bywały chwile, w którychby się to różne postępowanie Boga okazywało jawnie i niedwuznacznie.

A tymczasem, pojrzyjcie po świecie i powiedzcie, czy zawsze tam bywa oddawana cnocie przynależna słuszność? czy cnota wszędzie tryumfuje, a czy występek, przeciwnie, wszędzie bywa poniżany, wszędzie piętnowany, wszędzie karany?

Śmiesznością byłoby utrzymywać coś podobnego. Uznać trzeba przeto, że w życiu obecnem zatrzymuje swój bieg sprawiedliwość boża i skutki swe zawiesza, że nie wypowiada ostatniego słowa, ale je zachowuje do innego stanu rzeczy, do innego życia, mającego po dzisiejszem życiu nastąpić, kiedy nasz Bóg, sprawiedliwy i mądry, każdemu odda według zasług jego, kiedy przeprowadzi konieczną równowagę, kiedy przywróci właściwy rzeczom porządek, ukazując nam „cnotę zawsze w połączeniu ze szczęściem, a występek zawsze w połączeniu z cierpieniem."

Oto co mówi rozum: Jeśli Bóg istnieje, to cnocie należy się inne życie, któreby było dla niej odszkodowaniem za życie obecne.

Atoli, nietylko trzeba nam udowodnić, że Bóg daje duszom życie pozagrobowe; trzeba jeszcze stwierdzić, że to życie nigdy się nie skończy, że Bóg nie może dusz ludzkich w niwecz obracać. Ale któż nas o tem upewni? Kto wobec Boga poręczycielem naszym być się odważy? Oto Bóg sam nim będzie. W istocie, unicestwieniu naszemu sprzeciwia się sprawiedliwość i mądrość Boża.

Wobec stworzenia nie masz nic bardziej wolnego i niezależnego nad Boga. Najszlachetniejsze stworzenia są jakoby nie istniały, a nicość nasza najmniejszego nie ma prawa do względów ze strony Stwórcy. Ale Bóg może się zobowiązywać, i w rzeczywistości zobowiązuje się sam względem siebie samego. Ma On niezaprzeczoną wolność niestwarzania żadnego bytu; lecz z chwilą, kiedy go stwarza, zobowiązuje się sam względem siebie do traktowania go zgodnie z naturą, jaką mu udzielił. Na tem to właśnie, zdaniem św. Tomasza, polega sprawiedliwość boża względem stworzeń. Mądrość Boga również wkłada na Niego obowiązek postępowania niesprzecznego z samym sobą, a właśnie sprzeczny byłby Bóg z samym sobą w swem postępowaniu, gdyby, powołując do bytu istotę o pewnej jakiejś naturze, postępował z tą istotą tak, jak gdyby ona miała inną niż ma naturę. Wszak sam człowiek czuje się w obowiązku okazywać pewną ciągłość i pewną stałość w zdaniach swych i w działaniu, a cóż dopiero powiedzieć o Bogu!

Do sprawiedliwości zatem i do mądrości bożej należy traktować swe twory odpowiednio do ich szczególnej natury. Otóż, dowiedliśmy tego, że dusza ludzka ma tę naturę, iż wymaga nieśmiertelności. A zatem Bóg dla swej sprawiedliwości i dla swej mądrości, musi — *przypuściwszy, że stwarza duszę ludzką* — zachować ją nieśmiertelną.

Trzeba więc powiedzieć, że dusza ludzka jest nieśmiertelna w rzeczywistości, jak jest nieśmiertelna z prawa, albo raczej dla tego, że jest nieśmiertelna z prawa.

Łatwo moglibyśmy przytoczyć jeszcze inne dowody; rozwinąć np. ten dowód, jaki w zarodku zawierają znane słowa Cycerona: „*Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.*“ Ale przytoczone powyżej dowody, najzupełniej wystarczą do przekonania umysłów poważnych, chcących się nad temi rzeczami zastanawiać.

Mógłby kto może jeszcze zarzucić, że niepodobna aby istniała jaka istota bez działania, i że dusza ludzka, nie mając swego ciała i swoich zmysłów, któremiby dostarczała przedmiotu swym myślom, jest pozbawiona wszelkiego działania. Jest-to jeden z *dwudziestu jeden* zarzutów, jakie św. Tomasz w jednem z dzieł swoich sam sobie postawił przeciw nieśmiertelności duszy ludzkiej. (*Quaest. un. de anim.* art. 12).

Ale i ten zarzut ostać się nie może. W rzeczy samej, czego potrzebuje dusza, by mogła działać, będąc nawet z ciałem rozłączoną? Oto *zdolności* działania i przedmiotu swego działania. A czyż dusza ludzka nawet po rozstaniu się z ciałem nie zachowuje rozumu i woli, które, jako zdolności czysto duchowe, nie zależą od organów ciała i trwać mogą po ich zniszczeniu? Dusza więc po rozłączeniu się z ciałem, zachowuje nadal podwójną tę zdolność myślenia i kochania.

Gdyby dusza odłączona od ciała nie działała, nie działałaby tylko dla braku przedmiotu swego działania. Atoli przedmiotu tego żadną miarą zbraknąć jej nie może. Pierwszym przedmiotem jej działania jest ona sama dla siebie. Wszak wiemy, że będąc niezłożoną i najzupełniej niemateryalną, może się zwracać ku sobie samej. I w tem już znajduje obszerny materyał do poznawania i zastanowienia. Dusza bada swą naturę, swe zdolności, stany różne i czyny swoje.

Nadto, zwracając się ku sobie samej, znajduje dusza nasza jeszcze coś innego, aniżeli jej natura i jej zdolności. Znajdzie tam całą skarbnicę pojęć i wiadomości, jakie niepostrzeżenie nagromadziła, zanim zaczęła zastanawiać się nad samą sobą. Trwają zapisane w umyśle naszym wszystkie pojęcia, jakieśmy sobie utworzyli o Bogu, o człowieku, o świecie, wszystkie idee moralne, religijne, filozoficzne, naukowe. Stwierdzamy to codzień na samych sobie; idee te trwają w umyśle nawet wtedy, gdy o nich nie myślimy, i potrzeba tylko jednego aktu woli, by je rozniecić w naszym umyśle, często nawet z tą samą wrażliwością i siłą, z jakąśmy je przyjęli po raz pierwszy.

Ponieważ wszystkie te idee nie przebywają w organach ciała, lecz w duchu naszym, przeto zniknąć może ciało, a one nic na tem nie ucierpią. I to jest nowy jakoby nieskończony materyał, który dusza wyzyskać może. Dobrzem powiedział: wyzyskać, gdyż dusza może pracować nad swemi pojęciami, a pracując w ten sposób, wyżłabiając te pojęcia, nietylko powracać będzie do ich posiadania i cieszyć się dobrem raz już nabytem, ale nadto pogłębi i rozszerzy swe wiadomości, pomnażając przez to swą doskonałość i szczęście.

Z natury swej może ona wznieść się aż do Boga i lepiej rozwinąć swe poznanie pierwszego i nieskończonego bytu, a to dzięki swemu nowemu stanowi, w jakim się znajduje, a jaki daleko lepiej

niż dawne jej istnienie, wspiera ją w zrozumieniu tego, czem może być i jak może żyć duch czysty.

Wreszcie, cóż przeszkadzać jej może wchodzić w stosunki z innemi, podobnie jak ona od swych ciał oddzielonemi duszami, a nawet z duchami wyższymi aniżeli ona? Ale po co nam się wdawać w przypuszczenia? Dosyć nam tego, co nam mówi rozum o stanie duszy po śmierci, by się przekonać, że dusza nie jest pozbawiona przedmiotu poznawania, i że ona myśleć może.

Dodajmy nadto, że może ona kochać, gdyż pewną jest rzeczą, iż zdolność kochania otrzymuje swój przedmiot od myśli i działa wszędzie tam, gdzie umysł działać może.

Widzimy zatem, że dusza nasza nietylko nie umiera ze śmiercią ciała, ale nie przestaje nadal żyć życiem czynnem, chociaż zajętem wyłącznie przedmiotami duchowemi. Prawda, że dla braku organów ciała nie spełnia ona funkcyi życia roślinnego i zwierzęcego, ale natomiast zachowuje świadomość siebie samej i swego *ja;* może rozważać swoją naturę, swe zdolności, czyny i różne swe stany, korzysta z wiadomości zdobytych w pierwszym stanie swego życia, może rozwijać w sobie naukę prawdy, w szczególności zaś poznanie, i co za tem idzie — miłość swego Boga. Jednem słowem, dusza ludzka może *myśleć* i może *kochać.*

Oto do jakich wniosków dochodzi filozofia w badaniach nad duszą ludzką; uczy nas ona, że dusza nasza istnieje rzeczywiście, że jest substancyą, niezłożoną, duchową, stworzoną bezpośrednio przez Boga i nieśmiertelną. Tegoż samego, jak wiadomo, uczy nas Objawienie i Kościół święty. A zatem, pomiędzy Wiarą a Rozumem w przedmiocie duszy ludzkiej istnieje najzupełniejsza zgodność.

Dusza zwierzęca. — Celem niniejszego artykułu będzie wykazać tym, którzy między człowiekiem a zwierzęciem widzą tylko same podobieństwa, — że między jednym a drugiem zachodzi najgłębsza istotowa różnica, i to pod czterema względami. Dusza ludzka różni się od duszy zwierzęcej działaniem, naturą, pochodzeniem i przeznaczeniem.

1. Przyjmując istnienie duszy zwierzęcej, wiem, że zdziwię wielu spirytualistów, którzy nie pojmują, jak można, raz przyznawszy duszę zwierzętom, logicznie ocalić wyższość człowieka nad zwierzęciem. Ale żadna trudność, wynikająca z przyznania duszy zwierzętom, nie może nas do tego zniechęcić, jeśli jest jakiś słuszny powód przyznania istnienia tej duszy; jakoż taki właśnie powód istnieje.

W rzeczywistości, zwierzę żyje,—a zatem ma duszę.

Przez duszę rozumiemy w ogólności pierwszy ów pierwiastek działań życiowych w istotach żyjących, pierwiastek, którego odrębność od sił fizycznych i chemicznych dowodzi ten wspólny św. Tomaszowi i Klaudyuszowi Bernardowi dowód, że znamienne właściwości istot żyjących nie mogą być wyjaśnione ani fizyką ani chemią. (Ob. art. *Życie).*

Skoro zatem dusza jest pierwszym pierwiastkiem działań życiowych, widoczna rzecz przeto, iż musimy uznać istnienie duszy wszędzie, gdzie się wytwarzają działania życiowe, naprzykład objawy wrażliwości i t. p.

Jakoż objawy te widzieć się dają zarówno u zwierzęcia jak u człowieka; dowodzi tego anatomia i fizyologia porównawcza. A zatem trzeba uznać istnienie duszy zwierzęcej.

Przyznawszy w ten sposób, że człowiek i zwierzę mają duszę, pytamy, czy można wykazać istotowe różnice pomiędzy duszą człowieka i duszą zwierzęcia?

Twierdzę, że tak jest.

Pierwsza różnica pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem jest ta, że człowiek myśli i rozumuje, a zwierzę ani myśli ani rozumuje.

Zapyta kto może, co rozumiem przez wyrazy *myśleć* i *rozumować;* zaraz dam na to pytanie odpowiedź.

2-o Myśleć, zdaniem naszem i zdaniem scholastyków, jest-to poznawać pierwiastek niemateryalny za pomocą zdolności niemateryalnej. Przeciwstawiamy bowiem—razem ze św. Tomaszem—myśl wrażeniu czyli zmysłowemu postrzeganiu, odznaczającemu się w istocie swej tem, że ma za przedmiot swój ciało, i za pierwiastek swój subjektywny ciało czyli zmysłowy organ ciała. Skąd wynika, że przez myśl rozumiemy postrzeganie albo poznawanie, mające za przedmiot swój rzecz niemateryalną i za pierwiastek subjektywny — zdolność niemateryalną.

— A co znaczy rozumować?

— Rozumować znaczy wyprowadzać jedną prawdę z drugiej na mocy jakiejś zasady ogólnej, wyraźnej albo domyślnej. Powyższym określeniom naszym nic zarzucić nie można, albowiem mowa tu tylko o określeniu nazwy, a wolno nam nadawać wyrazom znaczenie jakie chcemy, bylebyśmy tylko uprzedzili czytelnika w razie oddalania się od znaczenia, jakie się zwykle do wyrazu tego przywiązuje, czego zresztą w danym razie czynić nie mamy potrzeby.

Zanim zaczniemy dowodzić, że człowiek myśli i rozumuje, a zwierzę nie myśli i nie rozumuje, chcielibyśmy rozwinąć nieco samo pojęcie myśli, wykazać, na czem ono zależy i czem jest w istocie myślącej; dokonamy zaś tego, rozbierając zdania kilku znanych myślicieli.

Proszę zwrócić baczną uwagę na rzeczony rozwój pojęcia myśli, odsłoni on nam bowiem całą różnicę, jaka dzieli człowieka od zwierzęcia, oraz filozoficzne znaczenie owych formuł, głębokich ale krótkością swą tajemniczych, jakie się nieraz spotykają w dziełach Bossuet'a, Pascala, Descartes'a, a jakiemi ci myśliciele odgraniczają duszę ludzką od duszy zwierzęcej: „Rozum ludzki jest narzędziem *powszechnem*, we wszystkich kierunkach działającem.“ (Descartes). — „W umyśle naszym jedno zastanowienie wywołuje drugie aż do nieskończoności, i to odnośnie do *wszelkiego rodzaju przedmiotów.*“ (Bossuet). — „Dusza ludzka *zastanawia się* nad wszystkiem i *nad samą sobą.*“ (Pascal).

Myśleć znaczy tyle co pojmować, tyle co rozumieć pierwiastek niemateryalny. Zauważmy tylko, iż rzecz jakaś, jakiś przedmiot może być niemateryalny dwojako: naturalnie i sztucznie. Honor, prawo, obowiązek, poszanowanie, pogarda, pycha, — wszystko to są pierwiastki niemateryalne; co więcej, przedmioty te są niema-

teryalne *z natury swojej*, same przez się, albowiem nic materyalnego do ich istoty nie wchodzi.

Przeciwnie, wyobraźcie sobie, że skutkiem pewnego umysłowego działania byt jakiś z natury swej materyalny, np. koń albo dąb, znajduje się gdzieś pod formą jakiegokolwiek pojęcia *ze sposobem istnienia czysto idealnym*, od warunków istnienia ciał, będących obecnie i rzeczywiście w przestrzeni, całkowicie niezależnym. Byt ten z powodu zupełnie idealnego sposobu istnienia jest również niematerialny. Ale nie jest on niematerialny z natury swojej, lecz skutkiem pewnej pracy duchowej, pewnego rodzaju przygotowania, które wyjaśnia filozofia. *(Ś. Tomasz. Cont. Gent.* lib. II. c. 60); jest on niematerialny *sztucznie*.

Myśleć zatem, jest to pojmować rzeczy czysto niematerialne, albo nawet, jak dorzuca św. Tomasz — rzeczy materyalne, ale w sposób niematerialny. „*Vel ipsum materiale immaterialiter.*“ [1])

Aktualne i materyalne istnienie w przestrzeni stanowi byt indywidualny i konkretny. Byt jakiś, tem samem że jest materyalny i przywiązany do tego lub owego punktu w przestrzeni, tem samem, że istnieje w tej lub owej chwili czasu, że posiada tę lub ową określoną ilość własności, przymiotów, stosunków, byt taki, powiadam, jest z konieczności swej jedyny, jest-to istnienie, które raz tylko znajdować się może, zważywszy całość otaczających je okoliczności: jest ono zatem z konieczności indywidualne i konkretne, i, jeśli można tak powiedzieć, w wielu przedmiotach urzeczywistniać się nie mogące.

Jeżeli zatem w pojęciu naszem posiadamy jakiś przedmiot materyalny, ale oderwany od wszelkich zewnętrznych warunków swego istnienia w rzeczywistości, nie związany z tą lub ową materyą, z tem lub owem miejscem, z tym lub owym czasem; nie mający tych lub owych określonych przymiotów, własności, stosunków, — taki przedmiot, chociaż sam w sobie indywidualny i konkretny, okazuje się w umyśle naszym jako abstrakcyjny i ogólny, to znaczy, mogący się odtwarzać i powtarzać w różnych przedmiotach nieskończoną ilość razy. Takim naprzykład będzie trójkąt, koło, dźwignia, wzięte w znaczeniu ogólnem i oderwanem. A zatem, jeżeli *myśleć* — znaczy pojmować rzeczy niematerialne, znaczy tem samem pojmować rzeczy abstrakcyjne i ogólne.

Ale idźmy dalej.

Takie jest w rzeczywistości dwojakie prawo istot należycie uorganizowanych i w normalnym stanie zostających, że działalność ich rozwija się bezwiednie aż do chwili ich zupełnego rozwoju, oraz że czynności niższego rzędu spełniają się i same przez się podporządkowują względnie do wymagań funkcyi wyższego rzędu, przynajmniej dopóki nie staną temu na przeszkodzie niepomyślne okoliczności zewnętrzne. Tak np. roślina odżywia się, wzrasta, okrywa się liściem, wytwarza i zapładnia nasiona tak samo zgodnie ze swą naturą, jak gwiazda promieniami rozsyła swe światło, jak chmura deszcze wylewa, jak wodoród i kwasoród pod działaniem

---

[1]) Prw. *Platon.* Republ. VII.—*Taine.* De l'intelligence. 4 Edit. str. 34—38.

iskry elektrycznej wytwarzają pewne kombinacye. Tak samo też w zwierzętach: fizyczne i chemiczne siły wytwarzają organ, organ wykonywa odpowiednie sobie funkcye; funkcye niższe wytwarzają funkcye podnioślejsze. Takie prawo stwierdzili wszyscy genialni badacze natury; mówi o niem Albert W. gdy wykłada piękną ekonomię działalności ludzkiej *(De anima.* lib. IV. tr. V. c. 4); o niem mówi Claude Bernard *(La science experimentale.* Definition de la vie); o niem wspomina Dante Alighieri w nieśmiertelnych swych poezyach, gdy mówi, że wszystko na świecie dąży do urzeczywistnienia w sobie pewnej właściwej sobie doskonałości, zakreślonej przez Odwieczną Potęgę:

Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar del l'essere e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.

Jakkolwiekbyśmy się starali prawo to objaśniać, niemniej wszakże fakt ten pozostanie zawsze faktem, niepodlegającym zaprzeczeniu i uznanym przez wszystkich. Wszystko dąży samo przez się do wykonywania właściwego sobie działania, i jeżeli nic na przeszkodzie nie stoi, działanie to rozwija się zgodnie z doskonałym porządkiem, właściwym doskonałości odnośnego gatunku istot.

Wyobraźmy więc sobie istotę myślącą i rozumującą w normalnych i pomyślnych czy to wewnętrznych czy też zewnętrznych warunkach. W umyśle, dla rozumowania stworzonym, pojęcia i wyrazy nie mogą pozostawać odosobnione. Układają się one w taki ład i porządek, aby mogły wytworzyć sądy. A ponieważ pojęcia, które wchodzą w te sądy, mają charakter ogólny, więc i sądy same będą ogólne, powszechne. Weźmy np. pojęcia: całości, części i wielkości. Z tych trzech pojęć umysł nasz utworzy sobie natychmiast ten sąd ogólny, że całość jest większa od swojej części. Z pojęcia znów przyczyny, skutku i stosunku czyli proporcyi utworzy się inny sąd ogólny: wszelki skutek ma swą odpowiednią przyczynę.

Myśleć zatem znaczy-to nietylko pojmować to, co jest niemateryalne, albo tworzyć jakieś idee ogólne, powszechne; znaczy to jeszcze tworzyć zasady i pewniki; a ja nadto dodaję, gdyż jest-to nowy wniosek, nie mniej ważny od wniosków poprzednich, — znaczy to posiadać klucz wiedzy, posiadać tajemnicę nauki. Jeżeli bowiem zasada jakaś jest w rzeczy samej powszechną i konieczną, to rzuca ona podobnie jak słońce blask swój we wszystkich kierunkach, — rozświeca wszystkie krainy prawdy, prowadzi umysł do coraz to nowych zdobyczy, do coraz to głębszego poznania. Te dwie np. zasady: „nie można dać tego, czego się nie posiada," „wszelki skutek ma swą odpowiednią przyczynę," zawsze, wszędzie i w każdym porządku rzeczy będą prawdziwe. Na mocy tych dwóch zasad i innych tym podobnych, umysł nasz może już nietylko badać sam siebie i to, co niższe od niego, ale nadto może torować sobie świetlaną drogę do wyższych światów.

Umysł nasz osiągnie ten postęp w nauce, ponieważ on nie tylko myśli, ale nadto jeszcze rozumuje, to znaczy przechodzi od rzeczy znanej do nieznanej, używa tego co wie, by dojść do poznania tego, czego nie wie.

Naprzód tedy umysł rozważać będzie sam siebie. Jako niemateryalny, może on zwracać się ku sobie, może rozważać swe czynności i różne stany. Potem, do tych danych swego doświadczenia odnosząc tę wielką zasadę, że „wszelki skutek ma swą odpowiednią przyczynę,“ dochodzi do pojęcia o swej duchowej naturze.

Co więcej, skoro dusza nasza jest substancyalnie połączona z ciałem — mówię: substancyalnie połączona z ciałem, a nie: pogrążona w ciele,—zacznie ona zwracać uwagę na zjawiska w ciele, które ożywia, tak samo jak zwracała uwagę na własne swe wydarzenia, i będzie usiłowała wyrozumieć naturę swego ciała tak samo, jak się starała własną wyrozumieć naturę.

Przez ciało swe doszła ona już do abstrakcyjnego pojęcia o istocie materyalnej; wie już zatem, co inne ciała mają wspólnego z jej ciałem. Czem zaś między sobą się różnią, dowie się z zewnętrznego doświadczenia. Owszem, nie zatrzyma się na tem. Obserwując fakta różne w sobie samej i po za sobą, uogólniając je, porówna je między sobą, rozklassyfikuje, przekona się, że jedne z nich koniecznie i stale poprzedzają inne, a tym sposobem dojdzie do pojęcia praw, które rządzą jej działalnością i działalnością innych substancyi.

Jeśli się znajduje w towarzystwie innych duchów, tak samo jak ona złączonych z ciałem, to postrzegłszy przez obserwacyę samej siebie, jakimi znakami przejawiają się na zewnątrz myśli i usposobienia własne, gdy dostrzeże też same znaki u innych oraz wytłómaczy sobie takowe, pozna podobne do niej duchy prawie tak dokładnie, jak zna samą siebie.

Oto szereg postępu, jaki na mocy swej natury musi w sobie urzeczywistnić istota, która myśli i która rozumuje.

Poznaje ona siebie, poznaje swe działanie i swoje prawa.

Poznaje ciała, działalność ich i ich prawa.

Poznaje inne natury rozumne, ich działalność i ich prawa.

Dusza spogląda nawet ponad siebie samą, by się przekonać, czy skończone i ograniczone jej bytowanie nie znajdzie swego wytłómaczenia i swej zasady w wyższem jakiem istnieniu. Czy ma się w dalszej drodze zatrzymać? Czyżby pole dalszego jej rozwoju miało być dla niej zamknięte?

— Wcale nie. Żyjąc, przypuszczam, w towarzystwie istot rozumnych jak ona sama, i w pośrodku wszechświata, pozna niebawem, że byłoby to z najwyższą dla niej korzyścią, módz wymienić niektóre myśli z duszami do niej podobnemi, oraz módz w pewnej mierze rządzić i kierować działaniem otaczających ją istot.

Oto podwójny postęp, do urzeczywistnienia którego dąży ona odtąd, i który urzeczywistni przy pomocy pojęć ogólnych i posiadanych przez się zasad. Do znaków naturalnych, którymi sama wyrażała swe myśli, przyłączy znaki umówione, a zestawiając na różny sposób czynności i prawa, jakie zauważyła w świecie, dojdzie do urządzania—potrosze według swych pragnień—następstwa wypadków.

Nie wiem, czym dostatecznie w tych krótkich wywodach wykazał całą doniosłość, całą pełnię znaczenia, jakie zamykają w sobie te dwa wyrazy: myśl i rozumowanie.

Weźcie umysł choćby najbardziej ograniczony, wybierzcie istotę ze wszystkich istot ostatnią, byleby tylko mogła myśleć i rozumować, weźcie umysł, choćby najgłębiej w materyi ugrzęzły, byleby tylko ten umysł znalazł się w warunkach, odpowiednich rozwojowi i wykonywaniu jego zdolności,—będzie to zawsze duch, który myśli i rozumuje, a więc pojmuje rzeczy niemateryalne, a więc pojmuje przedmioty abstrakcyjne i powszechne, a więc tworzy sobie zasady ogólne, a więc z objawów, jakie dostrzegać będzie w sobie i w otaczających go istotach, wnioskować będzie, jaka jest jego natura oraz natura istot, jakie w koło siebie spostrzega; a więc będzie on badał swe pochodzenie i pierwiastek swego istnienia; a więc odnajdzie prawa, rządzące jego działalnością i działalnością innych istot; a więc wynajdzie znaki, służące mu do okazania jego myśli i wrażeń; a więc próbować będzie zmieniać i dla swej korzyści układać zjawiska natury.

Omal nie opuściliśmy jednej z najważniejszych konsekwencyi myślenia. Myśleć znaczy poznawać to, co abstrakcyjne i powszechne. A zatem ten, kto myśli, pojmuje nietylko jakieś dobro konkretne, ale dobro abstrakcyjne, powszechne, ogólne, absolutne, doskonałe. Stąd płynie następujący wielkiej wagi wniosek, że żadna istota myśląca, postawiona wobec jakiegokolwiek dobra w szczególności, nie może być zmuszona do pożądania go i uganiania się za niem. W rzeczy samej, wszelkie dobro skończone dlatego właśnie że jest skończone, nie urzeczywistniające w całej pełni ideału dobra, przedstawia z tego tytułu pewną niedoskonałość, mogącą stanowić dla woli pobudkę niechęci i obrzydzenia, a działanie jego będzie zanadto słabe, aby samo zwyciężyć mogło opór, jaki mu stawia rozum, którego właściwym przedmiotem jest dobro powszechne i zupełne. (*S. Thom.* 1-a 2-ae, qu. XIII, a. 6). — A zatem myśleć jest-to jeszcze być wolnym nie w odniesieniu do jakiegoś dobra lub szczęścia w ogólności, lecz w odniesieniu do wyboru dóbr szczegółowych oraz środków, mogących prowadzić nas ku całkowitemu dobru i zupełnemu szczęściu.

Wiemy już tedy, co znaczą myśl i rozumowanie; co więcej, wiemy jakie są znaki, po których poznajemy obecność myśli i rozumowania. Możemy tedy stwierdzić obecność myśli i rozumowania tam, gdzie się znajdują pojęcia abstrakcyjne i powszechne, gdzie dostrzega się postęp w rozwoju wiedzy, — ale postęp powolny i pracowity, przechodzący od poznania faktów do poznania praw, i od poznania praw do poznania faktów, przy pomocy całego szeregu skomplikowanych działań umysłu, — postęp, którego źródło, sprężyna, że tak powiem, jest zawsze w wolnej woli istoty, która ten postęp urzeczywistnia, a nie w jakimś ślepym popędzie natury, albo w jakiejś zewnętrznej sile, — postęp wreszcie, który w praktyce wyraża się w szukaniu i zdobywaniu tego, co może być pożytecznem lub przyjemnem, co może udoskonalać wzajemne stosunki, lub poprawiać warunki istnienia. I odwrotnie, tam, gdzie wszystko się tłómaczy pojęciami konkretnemi, tam gdzie od urodzenia ma się pewne poznanie, którego się z wiekiem nie wzbogaca, i gdzie nie-

pokonalnie się nie zna praw i przyczyn tego co się czyni, lub tego co się dzieje, tam gdzie istnieje nieruchomość, jednostajność a pomimo najżywszych usiłowań i najpomyślniejszych okoliczności widzi się zupełny brak wynalazczości i świadomego siebie a rozważnego postępu, tam gdzie nic nie wychodzi po za zwykłą kolej rzeczy, tam niemasz żadnej myśli, żadnego rozumowania.

Powtórzmy teraz pokrótce to, cośmy powyżej wyłożyli.

Postęp, to znaczy świadome siebie, rozważne, wyrachowane i w szczegółach dobrowolne udoskonalanie się jakiejś istoty we wszelkich kierunkach wiedzy, sztuki, cywilizacyi, jest pewnym skutkiem i niezawodnym znakiem myśli, rozumowania, rozwijającego się w pomyślnych i normalnych warunkach.

Powiedziawszy to wszystko, możemy teraz przystąpić do rozwiązania zagadnienia, czy zwierzę zarówno jak człowiek myśli i rozumuje?

3-o Odnośnie do człowieka, niema pod tym względem żadnej wątpliwości. Umysł jego i mowa pełne są pojęć abstrakcyjnych i ogólnych. Nauki, którym się oddaje, nie wyłączając nauk doświadczalnych, — na co wartoby zwrócić uwagę pozytywistów, opierają się na abstrakcyach. Czemże jest np. botanika organiczna, jeśli nie nauką o roślinach, uważanych abstrakcyjnie, t. j. bez względu na szczególne właściwości każdego ich gatunku? Czem jest zoologia organiczna, jeśli nie nauką o zwierzętach *w ogólności*, t. j. o *zwierzęcości*, w samej sobie uważanej? A biologia czem jest jeśli nie nauką o życiu w ogólności, — o życiu uważanem w *oderwaniu* od przedmiotu, w którem ono przebywa, od człowieka, zwierzęcia, rośliny?

A cóż powiedzieć mamy o zasadach? Czyż nie odwołują się do nich filozofowie i uczeni, bez względu na swe przekonania i kierunki? — zasady przeciwieństwa, zasady przyczynowości i t. p.?

Posiadając zasady ogólne i transcendentalne, człowiek nie mógł być nieruchomym i jednostajnym w swej wiedzy i działaniu. Sama natura wymagała odeń postępu. To też szedł on ustawicznie naprzód.

Przedewszystkiem spojrzał na siebie samego i uznał życie w sobie. Widział się promieniejącym myślami, rozmaitością i liczbą zadziwiającemi, przedstawiającemi mu widok raz przyjemny, drugi raz straszny, raz pokorny, to znów wyniosły, radosny, smutny; jednocześnie odczuwał w sobie dziwne wrażenia, wrażenia miłości i nienawiści, ufności i strachu, szczęścia i przygnębienia, niezadowolnienia i nadziei. Obok tych i pod temi objawami dostrzegał w sobie inne objawy, mniej podniosłego charakteru; ciało jego bowiem porusza się i drży, cierpi, raduje się, słabnie i wzmacnia swe siły.

I odczuwając się tak sprawcą i razem podmiotem tych tak różnych wydarzeń, zapytuje człowiek, czem on jest sam w sobie?

Atoli nic nie widzi z pod obsłony otaczających go zjawisk, nie spostrzega wcale tła swej istoty. Czyż będzie się musiał ograniczyć na samem zestawieniu faktów? Czyżby miał pozostać dla samego siebie zagadką? Bynajmniej.

Chwyci się zasady i z nią jakby z pochodnią w ręku wejdzie do tych ciemności, do tych krain nieznanych i tajemniczych; rozu-

mowanie zaś doprowadzi go tam, dokąd nie ma dostępu bezpośrednie spostrzeżenie. Powie sobie: *każde zjawisko ma odpowiednią sobie przyczynę*, i przy świetle tego pewnika dostanie się do głębi swojej istoty, przekona się, że się składa z dwóch pierwiastków: z ciała i z duszy, pierwiastków najzupełniej różnych, ale ze sobą ściśle połączonych, związanych, stopionych niejako w sposób tak cudowny, iż stanowią jedną substancyę — dwoistą u podstawy, jedną i niezłożoną u swego wierzchołka.

Od poznania siebie zwraca się człowiek do poznania świata. Wókoło siebie widzi zjawiska jeszcze liczniejsze i nie mniej zadziwiające. Rozglądając się w nich odczuwa pragnienie poznania natury tych ciał, jakie widzi w świecie.

Ale oto nowa przed nim trudność! Widzi on same tylko zjawiska. Jakże ich źródło odsłonić? — Otóż postąpi sobie tak, jak postąpił przed chwilą: ucieknie się do zasady, a przy jej pomocy, jak gdyby przy jasnym promieniu światła, oświeci mgliste krainy materyalnej rzeczywistości, odkryje atom, którego obserwacye dosięgnąć nie mogą, a w atomie — materyę i siłę, istotę jego stanowiące.

W miarę rozszerzania się wiedzy człowieka wzrasta jego pragnienie uczenia się; stawia też sobie pytania bez końca... Zapytuje siebie w szczególności, skąd on sam przychodzi i skąd świat się bierze? Jedna i ta sama zasada podnieca zawsze jego ciekawość i służy mu jednocześnie do zaspokojenia takowej: „niema skutku bez przyczyny.“ Otóż, on, człowiek, jest skutkiem; świat jest nagromadzeniem skutków. Jakaż zaś jest przyczyna człowieka i świata? I dalejże rozumować! aż wreszcie przychodzi — nie bez pewnego wysiłku — do tego wniosku: że ponad i poza istotami przypadkowemi i skończonemi istnieje byt konieczny i nieskończony, od którego wszelka istota pochodzi i od którego zależy.

Skoro zaś taka istota istnieje i skoro człowiek odnośnie do niej znajduje się w takiej zależności, czy nie ma on jakich względem tej istoty obowiązków? Czyż nie powinien okazywać Jej czci należnej z powodu Jej nieskończonej wyższości, dziękować za dobrodziejstwo stworzenia i utrzymania przy życiu, błagać Ją o zachowanie nadal dobrodziejstw, wreszcie czy nie powinien uznawać woli Bożej we wszelkich jej przejawach za święte prawo, któremu się poddać obowiązany? Ale skoro człowiek wie,—działa. A ponieważ postępuje w wiedzy, przeto postępuje on i w działaniu.

Człowiek stworzony jest by żył, a żyje w społeczeństwie. Jako istota towarzyska, człowiek jedynie w towarzystwie dojść może do całkowitego swego rozwoju i znaleść warunki szczęścia. Otóż, aby z towarzystwa wyciągnąć potrzebne dla siebie korzyści, niezbędną jest rzeczą wzajemna wymiana myśli i pojęć. Musiał więc człowiek odczuwać potrzebę stworzenia pewnych znaków, za pomocą których mógłby innym przekazywać swe myśli.

To też nie szczędził pracy w tym kierunku. Ileż to starań, jaki zapas wytrwałości łoży na wykształcenie swej mowy. Jakże to pomnaża ilość wyrazów, jak urozmaica wyrażenia i zwroty mowy, aby mógł jaknajdokładniej oddać myśl swoją ze wszystkimi najdelikatniejszymi jej odcieniami!

Nie wystarczało mu nawet porozumiewać się ze współczesnymi; wynalazł sposób zachowania słów swoich na piśmie, aby módz dzielić swe myśli z ludźmi, oddzielonymi odeń całym szeregiem stuleci. Za pomocą pisma mógł porozumiewać się ze współbraćmi, rozsianymi po całym obszarze kuli ziemskiej. Atoli, takie przesyłanie pisma za wiele kosztowało go czasu. Wynalazł przeto telegraf. Na nieszczęście, telegraf znakami swymi nie dozwala słyszeć wyrazów i drżenia głosu, w którym się dusza odsłania; wynalazł przeto telefon. Ale i telefon nie wystarcza; pozwala bowiem słyszeć wyrazy tylko w chwili ich wymawiania; wynalazł więc fonograf, który utrwala dźwięczne słowa, tak jak pismo utrwala wyrazy.

Już te zadziwiające wynalazki świadczą o nadzwyczajnych prawdziwie zdobyczach, jakich człowiek dokonał w dziedzinie przyrody. Zaczął od badania wielkich praw i wielkich sił; z podniosłą odwagą rzucił się do odkryć we wszystkich kierunkach; przebiegł stepy i pustynie, odważnie stawił czoło gniewnym oceanom, przeniknął głębokości niebios, zstąpił do przepaścistych otchłani, obserwując i notując po drodze rzecz każdą. Gdy znalazł się wobec istot dla wzroku swego niedostępnych, odwołał się do światła rozumu; stworzył sobie cudowną naukę, by mógł z całą surową dokładnością poznać następstwo zjawisk.

Dziś zna on już ziemię aż do ostatnich jej krańców, zna niebo widzialne w szczegółowych jego poruszeniach i w całości praw jego. Oblicza gwiazd niebieskich odległość i wielkość.

Znając wielkie siły przyrody i sposób ich działania, człowiek odważył się powziąć myśl, a co więcej — myśl tę wykonać, obrócenia sił przyrody na swój pożytek. Wskutek tego, kazał im działać tak, jak maszynista w ruch wprawia sprężyny i kółka maszyny; stąd pochodzą owe współczesne nam cuda wiedzy stosowanej: elektryczności, gorąca, ruchu, powietrza, wody, gdyż wszystkie siły natury skłaniają się kolejno do służby człowieka, do posłuszeństwa jego woli i jego kaprysom, do zabezpieczania potrzeb lub przyjemności jego życia.

Widzimy więc, że człowiek jest to postęp we wszelkich kierunkach, człowiek zatem jest z natury swej istotą postępową. Postępuje on w nauce, postępuje w działaniu. Nie przynosi na świat ze sobą żadnych wiadomości; sam dopiero się uczy, udoskonala, urabia.

Człowiek zatem nie tylko posiada świadomość myślenia i rozumowania; składa on nadto dowód posiadania tych danych, — dowód niezbity i pewny; postępuje naprzód postępem świadomym, rozumowym i obrachowanym, swobodnie chcianym, powszechnym.

Czyż to wszystko można powiedzieć o zwierzęciu?

4-o Weźcie pierwszą lepszą książkę którego z najgłośniejszych naturalistów i czytajcie opis tego, co nazywają cechami i obyczajami zwierząt, żyjących dziś przed naszemi oczyma. Czy znajdziecie tam choćby jeden ważniejszy szczegół, któregoby nie zanotowali przyrodnicy XVIII w.? Bynajmniej.

Albo jeszcze lepiej: weźcie Buffona, przeczytajcie uważnie to, co ten wielki badacz napisał o zwierzętach, najzupełniej niewła-

ściwie zwanych „najrozumniejszemi,“ otwórzcie następnie Pliniusza Starszego i porównajcie opisy Buffon'a z opisami, dokonanymi przez rzymskiego pisarza na szesnaście wieków przedtem, a będziecie musieli przyznać, że te szesnaście wieków nie sprowadziły żadnej zgoła ważniejszej zmiany w sposobie życia i postępowania zwierząt, jakie ci badacze obserwowali.

Posuńcie się dalej jeszcze i przejrzyjcie kilka stronnic z historyi zwierząt Arystotelesa. Z jednej strony zdawać się wam będzie, że czytacie jakąś współczesną wam rozprawę o zwierzętach, a z drugiej strony przekonacie się, że wszystkie szczegóły podane przez greckiego filozofa, są jakby żywcem wzięte z tego, co o zwierzętach mówią najstarożytniejsze zabytki egipskie.

Faktem jest tedy stwierdzonym i pewnym, że przez wszystkie wieki zwierzęta nie uczyniły najmniejszego pod żadnym względem postępu. Proszę przytem zwrócić uwagę na to, że mówiąc o „zwierzętach,“ rozumiem te, które znajdują się w okolicznościach najpomyślniejszych dla swego rozwoju, jak np. małpa, pies, słoń, koń, i t. p. Któreż z tych zwierząt, kiedy, gdzie i wśród jakich okoliczności uczyniło choćby krok jeden na drodze prawdziwego postępu?

Jedną z wyjątkowo korzystnych okoliczności, któraby mogła postęp zwierzęcia znakomicie ułatwić, jeśliby postęp taki wogóle był możliwy, jest oczywiście obcowanie z człowiekiem. Widok człowieka, który myśli, rozumuje, rozwija się i wciąż postępuje naprzód, powinien był wciągnąć zwierzę w wir jego myśli i działania.

I w istocie, człowiek prawdopodobnie nigdy bez zwierzęcia nie żył. W każdym razie pies był jego towarzyszem w najodleglejszej przeszłości. Widział zatem, jak człowiek sporządzał sobie narzędzia do ciosania kamieni, rąbania drzewa, kucia metalu, jak przez swe działanie i przemysł doszedł z nędzy i niewygód do zamożności, komfortu, a nawet do zbytku; pies towarzyszył mu zawsze — w domu, przy stole, na polowaniu, w podróży i na polu bitwy, w zabawach i uroczystościach publicznych; pies bywał towarzyszem, — a ileż razy jedynym przyjacielem i powiernikiem — nie tylko pastuszka i dzikiego człowieka, ale genialnego artysty w pracowni, uczonego w jego gabinecie, dowódcy na polu bitwy i króla w jego naradach z otoczeniem.

Człowiek zresztą nie tylko rozwinął przed oczyma takiego jak pies zwierzęcia wszystkie czary swej sztuki i swych wynalazków; starał się jeszcze je nauczyć, nie szczędząc niczego by dopiąć celu: pieszczot, łakoci, bicia, głodu i pragnienia, zachęty i groźby, słowem, znaków wszelkiego rodzaju. I dodajmy, — usiłowań tych nie zwracał do pierwszych lepszych osobników, ale wybierał najzdolniejsze, najodpowiedniejsze. Pracował nie tylko nad oddzielnemi jednostkami, ale starał się oddziaływać na rodziców; chowając starannie małe całego szeregu generacyi, próbował człowiek utrwalić w danej rasie cenne jakieś właściwości, jakie starano się nieraz przez stuletnią pracę wychowawczą rozwinąć w jednostkach. Cenne pod tym względem i najdawniejsze dane zawierają zwłaszcza roczniki myśliwskie.

Tymczasem, wszystkie te usiłowania, tyle zdolności i cierpliwości, czy wyprowadziły choćby jeden błysk rozumu z jednego chociażby psiego mózgu? Czy widziano kiedy, aby jakakolwiek rasa psów doszła w jakimkolwiek porządku rzeczy do spełniania takich czynności, któreby można było wytłómaczyć jedynie przez abstrakcyjne pojęcia psich jednostek, przez idee ogólne, powszechne, powzięte przez te jednostki dla uskutecznienia z własnego swego domysłu „*ex propria inquisitione*“ choćby jednego kroku na drodze postępu? Jeśli taka rasa istnieje, niech nam ją okażą, a jeśli już nie istnieje, niech nam powiedzą, gdzie ona istniała. Niech nam ukażą czy to w teraźniejszości czy w przeszłości, czy to w Rzymie lub Atenach, czy też w Wiedniu lub Londynie najpierwotniejsze chociażby dzieło jakiej wiedzy, najlżejszy objaw cywilizacyi, choćby jakiś cień artystycznej teoryi, jaką mogłaby się poszczycić najwyborowsza psia arystokracya.

Człowiek oddziaływał na zwierzę zarówno jak rozmaite otaczające je okoliczności. Było ono zmieniane, ale się samo nie zmieniało. Jeśli niekiedy dochodziło pod pewnymi względami do pewnego udoskonalenia, to przecież nie dowodziło nigdy, aby posiadało jakąś świadomość lub wolę udoskonalania się, tak samo jak jej nie okazuje drzewo, którego ogrodnik zgina gałęzie, urozmaica kwiaty i liście. Nie w zwierzęciu to, ale poza niem znajduje się nie już okazya tylko, ale wprost determinująca je i zmuszająca przyczyna i miara przemian, jakim ono ulega. Nie idzie ono ku doskonałości, „*non progreditur*,“ nie posuwa się samo „*non se agit*,“ lecz posuwane bywa „*sed agitur*,“ brak mu bowiem ogólnego pierwiastku tego postępu, pojęcia ogólnego, idei.

Tak samo, jeśli się zwierzę udoskonala, to tylko w pewnym określonym zakresie, w pewnym sobie właściwym kierunku. Pająk, dajmy na to, lepiej snuć będzie swą siatkę, ptaszek lepiej wić gniazdo, a bóbr budować swe domki, ale nikt nigdy nie ujrzy, aby zwierzę jakie spożytkowało kiedy jakąś zasadę ogólną, któraby świadczyła o dokonanym przez nie postępie w umysłowym porządku rzeczy, pomimo wszelkich korzyści, jakieby ono mogło znaleść w tym postępie; dowód to, że pierwszego swego postępu nie dokonało ono przy świetle zasady jakiejś ogólnej i transcendentalnej. Postęp właściwy zwierzęciu — to postęp bezmyślny, nie zaś — postęp w całem znaczeniu wyrazu, postęp rozumowy, prawdziwy.

A zatem mamy fakt najzupełniej stwierdzony: zwierzęta najdoskonalsze, w najpomyślniejszych umieszczone warunkach, obce są świadomemu siebie, rozważnemu i obrachowanemu, swobodnemu a ogólnemu postępowi. Musimy więc taki postawić wniosek: a zatem zwierzęta nie myślą i nie rozumują, albowiem o tyle tylko możemy przypuszczać istnienie jakiejś siły lub zdolności, o ile zmusza nas do tego obecność zjawisk, siły te i zdolności supponujących.

Jak widzimy, do wniosku tego doprowadzają nas zasady ogólne i fakta szczegółowe.

Badając naturę oraz istotowe właściwości myśli w stworzeniu, które rozumuje sposobem abstrakcyjnym, jak my np. gdy myślimy

o naturze i właściwościach koła, albo trójkąta, żyły muszkułowej lub komórki nerwowej, widzieliśmy, że postęp w ogólności jest wynikiem i pewnym znakiem myśli, tak dalece, że istota myśląca i rozumująca, jeśli jest zdrowa i cała, a skądinąd w pomyślnych warunkach umieszczona, udoskonala się i posuwa w wiedzy, w swobodnem i dobrowolnem objawianiu swej myśli i swych uczuć, w przemyśle i we wszystkiem, co stanowi cywilizacyę, a czyni ona to na mocy tej samej konieczności, co kamień z góry spadający, lub woda płynąca po pochyłości.

Z drugiej znów strony, wiemy na pewno, że zwierzęta, które zdaniem wszystkich należą do „najrozumniejszych," jak psy naprzykład, nie dokonały żadnego postępu w wiedzy, w mowie konwencyonalnej, w przemyśle. Możemy więc po tem wszystkiem słusznie powiedzieć: a zatem zwierzęta nie myślą i nie rozumują.

Argument to peremptoryjny i stanowczy, ale pojmuję, iż nie usuwa on wszystkich w danym przedmiocie trudności. Zapytujemy powszechnie, jakim sposobem, skoro odmawiamy władzy rozumowania zwierzętom, można wytłómaczyć wszystkie rzeczy nadzwyczajne, jakie one czynią, oraz jaki rodzaj poznania trzeba im przypisać, gdyż trudno przypuścić, aby zwierzęta nie poznawały i nie odczuwały więcej, aniżeli kamień lub drzewo.

Chcę tu właśnie odpowiedzieć na to ciekawe pytanie.

5. Mówmy naprzód o władzach, jakie przyznać musimy zwierzętom. Następnie poddamy założenie nasze próbie faktów szczegółowych.

Naprzód tedy uznać trzeba u zwierząt wyższych gatunków w przedmiocie władz postrzegania pięć zmysłów zewnętrznych: wzrok, słuch, powonienie, smak i dotykanie. Tego wszystkiego dowodzić nie ma potrzeby.

Trzeba nadto przyznać im zmysły wewnętrzne: *wyobraźnię*, boć wszyscy wiemy, że zwierzęta śnią; *pamięć*, przypomnijmy sobie tylko owego psa Ulissesa; władzę, którą starożytni nazywali *szacunkową* czyli władzę rozróżniania przedmiotów pożytecznych od przedmiotów szkodliwych, skutkiem której to władzy jagnię ucieka od wilka, a ptak wybiera słomki potrzebne mu do zbudowania gniazdka; i wreszcie pewien rodzaj zmysłu ogólnego, środkowego, *sensorium commune*, w którem z jednej strony zgromadzają się odosobnione wrażenia poszczególnych zmysłów, a z drugiej strony — znajdują oddźwięk rozmaite wypadki zaszłe w całym organizmie zwierzęcia, zdrowym czy słabym, czy w spokoju czy też w ruchu będącym. To właśnie *sensorium commune*, grupując w sobie poszczególne wrażenia, umożebnia zwierzęciu tworzenie sobie całkowitych obrazów oddzielnych przedmiotów, całkowitego obrazu owocu naprzykład, którego barwę dostrzegło jego oko, zapach—powonienie, wielkość—dotykanie i t. d., to również *sensorium*, ostrzegając zwierzę o stanie rozmaitych części jego organizmu, pozwala mu sobą kierować tak w całości, jak w poszczególnych częściach.

Władze postrzegania nazywają władzami dążnościowemi czyli odpowiedniemi pożądaniami. To też widzimy, że u zwierząt po zmysłowych postrzeżeniach rozmaitych przedmiotów następują rozmaite namiętnościowe wzruszenia: wybuchy miłości lub nienawi-

ści, gniewu, strachu i t. d. Zwierzę zatem posiada wolę zmysłową, tak samo jak władzę zmysłowego postrzegania.

Nie koniec na tem; musimy przypuścić, że w każdej z tych władz rzeczonych istnieje pewna skłonność do działania, czyli pewna dążność do spełniania czynów, właściwych jej naturze, którą to dążność odnajdujemy we wszystkich istotach na świecie, a która sprawia, że wszystkie one przez pewien rodzaj naturalnego pociągu *instinctu naturae* z chwilą znalezienia się w pomyślnych warunkach bezwiednie wykonywają swe czynności.

Musimy przypuścić, że działalność zwierzęcia, dla tej lub owej przyczyny wykonana sposobem stałym w pewnem danem znaczeniu, tak gruntownie może się zmieniać, iż zaciąga pewne nałogi albo skłonności do działania w pewien określony sposób, korzystny lub szkodliwy, wadliwy lub dokładny.

Wreszcie trzeba przypuścić, że w pewnych wypadkach i w pewnym zakresie zwierzę przez rodzenie tak dalece przerzuca swe nawyknienia na pokolenia następne, że pewne instynkta w pewnych rasach utrwalają się pod formą wad lub przymiotów i stają się dziedzicznemi.

Banalnością trąciłoby dłuższe rozwodzenie się nad temi twierdzeniami, usprawiedliwionemi i wyjaśnionemi zarówno doświadczeniem codziennem, jak naukowemi danemi z zakresu zoologii i anatomii porównawczej. Atoli nie będzie bez korzyści dorzucić jeszcze kilka szczegółów, by dokładnie zcharakteryzować czynności i zdolności zwierząt.

Otóż, wszystkie te czynności należą do dziedziny zmysłów; wszystkie więc one powstają z jakiegoś organu zmysłów i za przedmiot swój mają nietylko jakąś rzecz materyalną, ale nadto konkretną, indywidualną.

Tak więc oko nigdy nie postrzega barwy abstrakcyjnej, ale daną jaką barwę na danym jakimś przedmiocie, tak samo wyobraźnia zwierzęcia nie postrzeże nigdy kwadratu lub czworoboku abstrakcyjnie, lecz zawsze tylko taki lub inny kwadrat takich lub innych rozmiarów; pamięć jego nie uprzytomni mu pojęcia człowieka, konia, domu, lecz tylko tego lub owego danego człowieka, danego konia, danego domu; władza *szacunkowa* znów nie postrzeże potrzeby w ogólności, lecz tylko rzecz, która jest potrzebna. Słowem, władze zmysłowe, zarówno zewnętrzne jak wewnętrzne, przejmują rzeczy materyalne tylko pod obsłoną faktu lub indywidualności, „*cum appendiciis materiae.*“ *(Albert Wielki).*

Wreszcie, postrzeżenia zmysłowe zarówno jak poruszenia namiętne wytwarzają się w zwierzęciu nierozumnem podług zupełnie tego samego procesu fizyologicznego, co w zwierzęciu ludzkiem. Stąd płynie ten wniosek — wniosek nadzwyczaj doniosły, gdyż rzuca on najżywsze światło na życie zwierzęce, — że wielkie prawo assocyacyi postrzeżeń i wzruszeń znajduje swe zastosowanie i swe skutki zarówno w zwierzęciu nierozumnem, jak w zwierzęciu ludzkiem...

Teraz możemy już mieć dokładne pojęcie o tem, co przypisujemy a co odmawiamy zwierzętom.

Odmawiamy zwierzęciu wszelkiego spostrzegania rzeczy niematerialnych: a tem samem wszelkiej idei moralnej i religijnej,

wszelkiego pojęcia abstrakcyjnego i ogólnego i, co za tem idzie, wszelkiego sądu i wszelkiego rozumowania, wszelkiego właściwie zwanego sądu i rozumowania, zawierającego przynajmniej jeden termin abstrakcyjny i powszechny; a tem samem wszelkiej świadomości siebie czyli całkowitego zwrotu władzy poznawania na siebie samego, oraz swobodnego chcenia, albowiem jak z jednej strony żaden organ zmysłów nie może się zwrócić ku samemu sobie oraz przejrzeć samego siebie i swoje czynności, tak z drugiej strony źródłem takiego właśnie swobodnego chcenia są pojęcia i sądy ogólne.

Przyznajemy, że zwierzę widzi, słyszy, odczuwa zapach, smak, dotykanie przedmiotów. Przyznajemy, że ono zachowuje ich obrazy i przedstawia ich sobie, gdy są nieobecne. Przyznajemy, że zwierzę ma pamięć. Przyznajemy, że ono odróżnia przedmioty pożyteczne od przedmiotów szkodliwych, pożądane od niepożądanych, a to wszystko jakimś aktem *szacunkowym*, rozumowy sąd naśladującym.

Przyznajemy, że na mocy prawa *następstwa*, będącego koniecznym skutkiem assocyacyi postrzeżeń i wzruszeń, zwierzę w pewnych razach przechodzi od jednego wyobrażenia do drugiego, a tem samem od jednego wzruszenia, od jednej czynności do drugiej przez pewien odruch poznawania, mający pozory rozumowania i sądu.

Przyznajemy zwierzęciu pewien zarodek świadomości, gdy za pomocą owego *sensorium commune* może ono do pewnego stopnia wiedzieć, co się dzieje w pewnych punktach jego organizmu, oraz przyznajemy mu pewien pozór wolności i wyboru w owem chwianiu się, jakie objawia niekiedy, będąc podniecanem w rozmaitych zmysłach przez niektóre pociągające je przedmioty.

Przyznajemy, że zwierzę zaciąga niekiedy nałogi albo raczej nowe instynkta, niekiedy nawet przechowuje instynkta, niekiedy nawet przekazuje takowe: skąd pochodzi w jednostkach i w całych rasach pewien pozór postępu.

Wreszcie, jeśli chcecie, abym w jednym wyrazie streścił swe przekonanie o zwierzętach bezrozumych, to powtórzę za Leibnitzem prawdziwie genialne słowo: „Zwierzęta są to istoty na wskroś empiryczne.“ (*Nouveau Essais*, Przedmowa). Oto jest, co przyznajemy zwierzętom, oto, co im jednozgodnie przyznają wielcy doktorowie kościelni XIII w.; „*tradunt peripatetici omnes.*“ (*S. Bonav. Compend. theol. verit.* lib. II, cap. 24). Obaczmy teraz, czy to wystarczy do wytłómaczenia tego wszystkiego, co się widzi najwznioślejszego i najbardziej zadziwiającego w czynnościach zwierzęcych.

6. „Trzeba chyba nigdy z blizka nie widzieć zwierząt, powiada pewien wielki profesor paryskiej szkoły antropologicznej, trzeba być tak samo obcym ich obyczajom, jak się jest obcym zwyczajom mieszkańców ciał niebieskich, by zaprzeczać dowodów intelligencyi, jakie zwierzęta na każdym kroku składają. Trzebaby chyba nigdy nie widzieć psa, który tropiąc człowieka, trafia na rozstajne drogi; zatrzymuje się on wtedy, waha przez chwilę pomiędzy trzema drogami, jakie ma przed sobą, szuka zgubionych śladów naprzód na jednej drodze, potem na drugiej, a jeśli ich nie znajduje ani na jednej ani na drugiej, bez dalszego wahania puszcza się cwałem po trzeciej, jakżeby wyrażając samym tym czynem

dilemmat, że skoro ten, którego szuka, musiał iść jedną z trzech dróg przed nim otwartych, to jeśli nie obrał żadnej z dwóch pierwszych, musiał koniecznie pójść trzecią drogą." (*Mathias Duval*, „Le Darwinisme," str. 69).

Gdybym nie miał pewnego powodu przypuszczania, że ów profesor najzupełniej nie znał dzieł św. Tomasza, sądziłbym, że zapożyczył swe rozumowanie u tego św. Doktora. Chrześcijański ten myśliciel w jednym z rozdziałów swej *Summy teologicznej*, noszącym napis: *Czy wybór wyrozumowany jest zwierzętom właściwy?* taki stawia zarzut: „Jak mówi Arystoteles, roztropność czyli cnota rozumowa sprawia, że ktoś wybiera to, co odpowiada celowi. Otóż, zwierzęta posiadają roztropność... rzecz to widoczna i pod zmysły podpadająca. *Et hoc etiam sensui manifestum videtur*, albowiem w czynach zwierząt: pszczół, pająków, psów i t. d. okazuje się pewien rodzaj sztuki i dziwnej przemyślności. Pies np., gdy ściga jelenia, wpadłszy na rozstajne drogi, *si ad trivium venerit*, węsząc, szuka czy jeleń pierwszą czy drugą pobiegł drogą. Skoro spostrzega, iż zwierze tędy nie biegło, natychmiast, pewny siebie, bez dalszego poszukiwania rzuca się na trzecią drogę, *iam securus per tertiam viam incedit non explorando;* jak gdyby zastosował w tej chwili dilemmat *quasi utens syllogismo divisivo*, którego wniosek stanowił, że ponieważ trzy są tylko drogi, a jeleń nie wbiegł ani na jedną z nich ani na drugą, musiał przeto pobiedz drogą trzecią. Zdaje się zatem, że wybór wyrozumowany przynależy zwierzętom."

Widzimy więc, że zarzut rzeczonego profesora sięga conajmniej XIII w. Już też w owej epoce umiano go rozwiązać. Święty Tomasz powiada: „Wszystkie rzeczy urządziła nieskończona mądrość. Dla tego też wszystko, co się porusza w naturze, porusza się podług pewnego porządku, jak gdyby w jakiem dziele sztuki. Dla tego to również w zwierzętach dostrzegać się daje pewna zmyślność i pewna mądrość; albowiem jako utworzone przez rozum najwyższy, posiadają one władzę z natury swej skłonną do działania w pewnym określonym porządku i w sposób najodpowiedniejszy. To też mówią niekiedy, że zwierzęta są roztropne i zmyślne. Wszelako nie istnieje w nich przecież ani rozum, ani władza wyboru wyrozumowanego; dowodzi zaś tego najwidoczniej szczegół, że wszystkie zwierzęta jednego i tego samego gatunku działają zawsze w jeden i ten sam sposób.

W istocie, żadnego niema powodu przypuszczać, aby pies rozumował, gdy goni jelenia. Przyznajmy mu tylko poznawanie i skłonności „empiryczne," o których wspomnieliśmy wyżej, a postępowanie jego samo się przez się wyjaśni. Bo osądźcież sami: oto znajduje pies ślady jelenia; zmysł węchu poznaja takowe. Jeśli pies widział kiedy jelenia, wrażenie to na mocy assocyacyi postrzeżeń obudza w nim obraz jelenia, a jeśli się jeszcze znalazł kiedy na jakiem jedzeniu resztek z uszczwanej zwierzyny, zachowuje o niem pamięć i odebrane wówczas wrażenia. Otóż ten zapach, jaki obecnie odczuwa, te obrazy, te wspomnienia są dla psa rozkosznemi, a przedmiot, który je sprawiał,—przedmiotem bardzo pożądanym. Co więcej, pies nie może się oprzeć pożądaniu tego przedmiotu i gonieniu za nim. Biegnie więc pełen pragnienia, a nawet radości. Z począt-

ku łatwo węszy tropy. Lecz oto naraz trafia na rozstajne drogi. Trop znika, a trzy drogi stoją otworem. Cóż uczyni nasz ogar? Musi uledz dwojakiemu instynktowi: instynktowi tropienia zwierzyny, który go pcha do badania węchem wszystkich przejść wolnych, wszystkich dróg, któremi zwierzyna uciec mogła, oraz instynktowi ruchu najłatwiejszego i najmniej skomplikowanego, mającego zdeterminować go do obrania drogi, od której znajduje się najbliżej. Rzuca się tedy. Niepewne dotychczas ślady znikają zupełnie. Ponieważ go nic już w tym kierunku nie nęci, a świeża pamięć zagubionych śladow ciągnie go do powrotu ku rozstajnym drogom, wraca więc ku nim i rzuca się znów na drogę najbliższą. Ponieważ przypuszczalny jeleń i drugiej tej drogi nie obrał, pies porzuca ją więc tak samo jak porzucił pierwszą, a pchany ustawicznie swym podwójnym instynktem, zbliża się ku trzeciej drodze. Ponieważ jeleń tędy rzeczywiście poszedł, ślady przestają być niepewnymi, lecz uwydatniają się coraz bardziej w miarę jak się do nich ogar nasz zbliża; dla tego właśnie rzuca się on bez wahania na tę trzecią drogę ze zdwojonym zapałem i szybkością.

Widzimy więc, jak naturalnym sposobem, zgodnie z naszą nauką o „empirycznem“ poznawaniu i chceniu zwierzęcia, tłómaczy się to jego zachowanie się na rozstajnej drodze, które nam zarzucano jako oczywistą oznakę, że psy posiadają intelligencyę i rozumowanie. Chcieć utrzymywać, że pies dokonał tu aktu myślenia i użył dilemmatu „*syllogismo divisivo*,“ znaczyłoby to łamać przyjętą przez wszystkich filozofów zasadę: iż trzeba zawsze czynności zwierzęcia tłómaczyć przez *przyczynę psychologiczną najmniejszą*, jaka wystarcza do wytłómaczenia danej rzeczy; znaczyłoby to wpadać coraz bardziej w *tłómaczenie antropomorficzne*.

Daleko subtelniej od swych uczniów argumentuje na tym punkcie Darwin. Dowody jego nie są bardziej od tych uzasadnione, ale są bardziej szczegółowe. Posłuchajmy więc, co o tem mówi:

„Gdy pies postrzeże innego psa na wielkiej odległości, z postawy jego częstokroć widać, iż poznaje, że to jest pies, postawa ta bowiem zmienia się powoli, skoro za zbliżeniem się pies nasz poznaje w przybyszu przyjaciela... Gdy krzyknę na mego psa gończego (a czyniłem doświadczenie to bardzo wiele razy): „He! he! gdzieś ty?“ rozumie on w tej chwili, że idzie tu o spłoszenie jakiej zwierzyny; zwykle zaczyna od rzucenia gwałtownie oczami w koło siebie, następnie puszcza się w najbliższe zarośla, by szukać tam śladów zwierzyny, a nic nie znajdując, pogląda na drzewa, by odkryć wiewiórkę. Otóż, czyż te różne czyny psa nie wskazują wyraźnie, że słowa moje obudziły w jego umyśle ideę ogólną czyli pojęcie, że w pobliżu niego jest jakieś zwierzę, o którego odnalezienie i ściganie mi chodzi?“ (*La descendance de l'homme*, str. 87, 88).

Wprawdzie w słowach tych widać genialny umysł sławnego pisarza; ale nie dość być genialnym; trzeba podawać dowody. Tymczasem, podanymi przez się dwoma faktami Darwin niczego nie dowodzi. Gdy rozumuje o pierwszym z nich, miesza najwidoczniej postrzeganie wątpliwe i niedokładne z postrzeganiem abstrakcyjnem. Wszak pies Darwina postrzega psa nie abstrakcyjnego, lecz inny okaz gatunku psiego, którego usposobienia ani skłonności początkowo nie rozróżnia. Darwin, utożsamiając pojęcie abstrakcyj-

ne z obrazem niewyraźnym, utożsamia dwie rzeczy różne pomiędzy któremi, jak słusznie mówi Taine, „cała istnieje przepaść.“ *(De l'Intelligence*, t. I, str. 37, 4 edit.).

Co do drugiego z przytoczonych faktów, to powiem poprostu, że Darwin słowami swemi: „He! He! gdzieś-ty?“ obudził w psie instynkt tropienia zwierzyny, a niekiedy może drogą assocyacyi— obraz jakiegoś określonego zwierza.

Tym przeto sposobem, trzymając się tych zasad psychologii i tej metody tłómaczenia rzeczy, jakąśmy przed chwilą okazali, bez żadnej trudności wytłómaczymy wszystkie najbardziej zadziwiające czynności psów, małp, słoni, byleby tylko: 1) wierzono opowiadaniom najzupełniej autentycznym, a *szczegóły ich były starannie zbadane;* 2) byleby tylko obyczaje omawianego zwierzęcia i zwierząt tegoż *samego gatunku* mogły być poważnie zbadane i *najdokładniej znane;* 3) byleby z właściwego opowiadania usunięto *przypuszczenia*, jakie do nich często wprowadzają złą czy dobrą wolą wiedzeni opowiadacze.

Przy zachowaniu tych ostrożności tłómaczenie będzie może więcej lub mniej skomplikowane względnie do danego wypadku, ale doprowadzi nas ono zawsze do tego wniosku, że rozum i rozumowanie bynajmniej nie przebywają w głowie zwierzęcia; gdyż fakt to ogólny i w oczy bijący, górujący po nad wszystkimi przytoczonymi faktami szczegółowymi, więcej lub mniej wątpliwymi, fakt, który obserwował św. Tomasz, gdy mówił, że: „wszystkie zwierzęta tego samego gatunku działają zawsze na ten sam sposób,“ a zatem zwierzęta nie postępują.

Mówiono, że religia dzikich ludów, Buszmanów naprzykład, ograniczała się do uczucia strachu, spowodowanego przez spostrzeganie złego, jakie mogłyby im wyrządzić pewne wrogie a niewidzialne istoty; i że takie uczucie nie różni się wielce od uczucia strachu, jakiego doświadczają zwierzęta wobec pewnych nadzwyczajnych zjawisk.

Odpowiadam naprzód, że twierdzeniu temu najsłuszniej możnaby zaprzeczyć. Następnie odpowiadam, że gdyby religijne pojęcia i uczucia ludów dzikich były tak żadne, jak utrzymują niektórzy, to jednak zawsze byłaby pomiędzy nimi a zwierzęciem olbrzymia istotowa różnica; albowiem dziki człowiek przez naukę i zastanowienie może dojść do prawdziwego pojęcia Boga i prawa moralności, a zwierzę nierozumne jest do tego najzupełniej niezdatne.

To co tu twierdzę, mogę udowodnić świadectwem wcale nie podejrzanem. Wiadomo, że Fegyanie zajmują ostatnie miejsce pomiędzy ludami. Otóż Darwin powiada, że trzej Fegyanie po kilku latach spędzonych w Anglii mówili językiem tego kraju, a poziom umysłowy i moralny, jakiego dosięgli, nie wiele się różnił od średniego poziomu umysłowego marynarzy angielskich. *(La Descendance de l'homme*, str. 67).

To znaczy, że w owym człowieku, najdzikszym z najdzikszych, już przez to samo, że jest człowiekiem, płonie to światło wyłącznie ludzkie i prawdziwie transcendentalne, które się zowie rozumem, i temu, kto je posiada, udostępnia wyżyny wiedzy, sztuki i cnoty.

Kto myśli i rozumuje, ten postępuje naprzód.

Ponieważ człowiek postępuje, a zwierzę, nawet w najpomyślniejszych umieszczone warunkach, nie postępuje,

Przeto człowiek myśli i rozumuje, a zwierzę nie myśli i nie rozumuje.

7. Dotarłszy do punktu rozumowania, na którym stoimy, możemy śmiało uważać zadanie nasze za skończone; umysł nasz bowiem odrazu widzi istotową różnicę pomiędzy duszą człowieka a duszą zwierzęcia, która to różnica siłą konieczności wynika z tego faktu, że człowiek myśli, a zwierzę bezrozumne nie myśli wcale.

Gdy się mówi o naturze duszy ludzkiej, obszernie rozwija się tę zasadę, że czynność istot stworzonych bywa zastosowana do ich natury, i że o tej ostatniej wnosić można z pierwszej. Na mocy tego samego prawa i nawet dla tych samych pobudek, dla jakich fizyolog powiada: „Jakie działanie, taki organ działania," filozof mówi: „Jakie działanie, taka natura." Otóż dodajemy, że w duszy ludzkiej znajduje się czynność, a mianowicie myśl, której żaden organ zmysłów dosięgnąć nie może, której podmiotem i bezpośrednim pierwiastkiem nic materyalnego być nie może. A zatem dusza ludzka, w swej głębi, w swej naturze, nie jest w zupełności zależna od materyi, nie jest całkowicie pogrążona w ciele, lecz jak płomień pochodni promienieje, że tak powiem, i jaśnieje na zewnątrz. A więc dusza jest duchowa, to znaczy, istnieje właściwem sobie istnieniem, którego nie otrzymuje ani od ciała, ani od owej całości złożonej z ciała i z duszy, ani od żadnego pierwiastku wewnętrznego, innego aniżeli ona sama.

Z powodu wręcz przeciwnego oczywistą jest rzeczą, że dusza bezrozumnego zwierzęcia nie jest siłą jakąś przenikającą ciało. Spełnia ona tylko, jakeśmy widzieli, czynności w porządku empirycznym, czynności dokonywające się wyłącznie tylko w organach zmysłów; na całej przestrzeni swej działalności zależy ona od ciała, i nic nie wskazuje, w czemby odeń była wyższa. A więc, dusza zwierzęcia w całej swej naturze, w całej swej istocie zależy od ciała i nie jest duchowa.

Niema potrzeby kłaść na to większego nacisku; to też przechodzę do innej podstawowej różnicy, jaka istnieje pomiędzy duszą ludzką a duszą zwierzęcą pod względem ich pochodzenia.

Przy rozważaniu pochodzenia duszy ludzkiej odwołuję się do następującej zasady: Pochodzenie jakiejś istoty powinno odpowiadać jej naturze; sposób osiągnięcia istnienia powinien pozostawać w stosunku do sposobu tegoż istnienia. Rzeczywiście bowiem, natura jakiejś istoty, wytworzonej dla istnienia, jest tem dla czynu wytwórczego, czem jest cel dla drogi, która doń wiedzie. Jakoż, cel jest celem tylko dla tego, że *kończy* drogę, a tem samem cel i droga pozostają we wzajemnym względem siebie stosunku! Stąd gotowy wniosek, że dusza zwierzęca, zależna całkowicie od ciała w całej swej istocie, dochodzi do bytu drogą tej samej zależności od ciała i, co zatem idzie, wytwarza się tym samym aktem co ciało, t. j. aktem rodzenia.

Zupełnie inaczej rzeczy się mają z duszą ludzką. Przypomnijmy sobie owo jędrne słowo św. Augustyna: „albo dusza dziecięca pochodzi od duszy swego ojca przez odłamanie, albo też wydobyta jest z nicości przez stworzenie." (*De anim. et eius origine*, lib. I, c. 15).

Takie tylko dwie hypotezy są tu możliwe. Niemożliwa rzecz bowiem powiedzieć, że dusza ludzka, jako substancya duchowa, może pochodzić z nasienia cielesnego, byłaby to bowiem zanadto wielka niezgodność pomiędzy przyczyną a skutkiem. A skądinąd znów, utrzymywać, że dusza jest cząstką albo emanacyą bóstwa, byłoby najwyższym nierozumem i świętokradztwem *„omnino sacrilegium."* Ale dusza dziecięcia, jako duchowa i prosta, nie mogłaby pochodzić od duszy ojca drogą odłamania; nie łamie się to, co proste i niezłożone. Pozostaje zatem prawdą, że dusza ludzka jest całkiem dziełem rąk bożych i do istnienia bywa powołaną tylko drogą kreacyi.

Dusza ludzka jest nieśmiertelna. Wykazaliśmy powyżej, że od chwili gdy dusza jest duchowa i posiada władze duchowe, może i powinna istnieć, działać, zachować świadomość siebie na zawsze, nawet na wypadek, gdyby towarzysz jej, ciało, umarło i koniecznemu zniszczeniu uległo.

Dusza zwierzęca, ponieważ nie jest duchowa, lecz bezpośrednio i wprost zależy od ciała we wszystkiem, czem jest i we wszystkiem, co czyni, nie może przeżyć ciała i umiera z niem razem.

Skoro się kto zapyta, jaka istnieje różnica pomiędzy duszą człowieka a duszą bezrozumnego zwierzęcia, mamy już gotową odpowiedź. Powiemy mianowicie:

Dusza ludzka myśli, dusza zwierzęca nie myśli.

Dusza ludzka jest duchowa, dusza zwierzęca nie duchowa.

Dusza ludzka jest stworzona, dusza zwierzęca jest zrodzona.

Dusza ludzka jest nieśmiertelna, dusza zwierzęca jest śmiertelna.

Oto czego o duszy zwierzęcej, porównanej z duszą ludzką, uczą doktorowie chrześcijańscy: św. Augustyn, św. Tomasz, św. Bonawentura, Albert Wielki. Z tego co się wyżej powiedziało, można się przekonać, że żadna nauka nie mogłaby pozostawać w większej niż powyższa zgodności z faktami i zasadami. * * *

DUSZA *(Duchowość D'y ludzkiej).* — Człowiek złożony jest z duszy i z ciała. Dusza nasza jest duchowa, to znaczy jest obdarzona rozumem i wolą, jest sama w sobie niezależnym panem naszego ciała.

Niemniej jednak tu na ziemi jest ona pierwiastkiem naszego organicznego i zwierzęcego życia. Taką jest nauka Kościoła katolickiego w przedmiocie duszy naszej.

Nauka ta dotyka wielu filozoficznych i teologicznych zagadnień; wszystkich jednak poruszać tu nie będziemy; ograniczymy się w tym artykule na udowodnieniu duchowości duszy naszej przeciw materyalistom. W artykule *Życiowy* (pierwiastek) znajdziemy dowody, że pierwiastkiem życia naszego ciała jest taż sama właśnie dusza duchowa i nieśmiertelna.

Według nauki św. Tomasza z Akwinu, dusza ludzka jest pojedyncza, lecz obdarzona trzema rodzajami władz i zdolności: władze roślinne i czysto organiczne, dzięki którym dokonywają się w nas te same funkcye, jakie znajdujemy w roślinach; — władze zmysłowe, dzięki którym spełniają się w nas funkcye właściwe zwierzętom, a w szczególności zmysłowe poznawanie rzeczy materyalnych, bezwiedne i niewyrozumowane skłonności, które nas ku nim popychają, i wreszcie władze umysłowe, które nam są wyłącznie właściwe:

rozum i wolna wola. Czynności naszych władz umysłowych są to czynności, wykonywane wyłącznie przez naszą duszę i nie mogące być czynnościami naszego ciała: to też dusza nasza nawet po śmierci naszego ciała żyć nie przestaje i wykonywać swych umysłowych czynności. Co się zaś tyczy funkcyi życia organicznego i zmysłowego, to są one wspólne ciału i duszy naszej: to też przestają się one spełniać z chwilą, kiedy śmierć oddziela naszą duszę od naszego ciała.

Podług filozofii tegoż samego Doktora Kościoła, ponieważ materya nieorganiczna niezdolna jest do wykonywania funkcyi życia roślinnego i zmysłowego, przeto istoty roślinne i zwierzęce powinny być inaczej zbudowane aniżeli materya martwa; jest w nich przeto jakiś pierwiastek organizujący, mocą którego materya, jaka je stanowi, staje się zorganizowana i żyjąca. Pierwiastek to prosty czyli niepodzielny i pojedynczy, zupełnie tak samo jak dusza ludzka; lecz ponieważ nie posiada on ani rozumu, ani woli, ani żadnej władzy wyższej nad władze wykonywane w materyi i przez materyę, przeto niknie w chwili, gdy roślina albo zwierzę istnieć przestaje; jest on bowiem tylko pierwiastkiem wywołującym życie, wzrost i czucie.

Nic zatem nie pozostaje z czynności tego pierwiastku ani z jego istoty, skoro przez śmierć zniknie ich życie oraz władza czucia i odżywiania się. Zresztą pierwiastek ten może istnieć tylko w tej materyi, którą organizuje; gdyż jest-to właśnie ten sam pierwiastek, który sprawia, że materya staje się organiczną. (Ob. art. *Życiowy* pierwiastek).

Streszczona powyżej filozofia św. Tomasza nie zgadza się ze zdaniem, które uważa zwierzęta za maszyny pozbawione prawdziwego poznawania.

Filozofia ta sprzeciwia się również owym teoryom, które ognisko wrażeń umieszczają nie w ciele żyjącem, jako żyjącem, lecz w jakimś pierwiastku niemateryalnym, który ma jakoby rządzić ciałem tak, jak jeździec kieruje swym koniem, i który, posiadając swe własne i wyłączne działanie, ma jakoby nawet u bezrozumnych zwierząt przeżyć śmierć ich ciała, ginącego lub mającego być unicestwionem pozytywnym aktem woli Bożej.

Nie badać nam w tej chwili zresztą, która z tych doktryn jest więcej uzasadniona; zbadanie tego zagadnienia zostawiamy filozofom; lecz aby przeciw materyalistom dokładnie wykazać duchowość duszy ludzkiej, trzeba przedstawić dowody, idąc za jedną lub za drugą z rzeczonych opinii. Prostsze i łatwiejsze byłoby dowodzenie nasze, gdybyśmy się trzymali nauki przeciwnej nauce św. Tomasza z Akwinu. Atoli, ponieważ przekładamy prawdę nad wygody apologetyki, przeto pójdziemy, przeciwnie, za nauką Doktora Anielskiego. Ta bowiem sama jedna zdaje się nam być w zgodzie z danemi zdrowej filozofii i fizyologii, oraz lepiej niż opinia przeciwna zgadza się z całością nauki Kościoła. (Ob. art. *Tomasz z Akwinu).* Musimy wszakże uprzedzić naszego czytelnika, że w nauce tej dowód, wzięty z wrażeń i z niezłożoności duszy ludzkiej, nie ma tu tego znaczenia, jakie mu nadają filozofowie szkoły Descartes'a.

Niema potrzeby dowodzić istnienia pierwiastku, z którego pochodzą nasze myśli. Ponieważ myśli nasze istnieją, przeto i ów

pierwiastek również istnieje (ob. art. *Dusza);* lecz pytamy, czy ten pierwiastek różni się od materyi, która tworzy nasze ciało. Jeśli się różni, dusza nasza różni się od ciała i posiada istnienie od istnienia naszego ciała niezależne, ten bowiem pierwiastek naszej myśli jest tem, co nazywamy duszą. Musimy więc tu udowodnić, że pierwiastek ten jest niezależny od ciała naszego w życiu ziemskiem; w artykule *Nieśmiertelność duszy* obaczymy, że pierwiastek ten żyje po naszej śmierci.

Duchowem zatem nazywamy to wszystko, co jest samo w sobie niezależne od ciała i nie dotyczy żadnego cielesnego zmysłu. Gdy powiadamy, że dusza nasza jest duchowa, rozumiemy przez to, że jest ona nie tylko sama w sobie prosta i niezłożona, ale nadto, że ona żyje i działalność swą wykonywa w czynach, których źródłem nie jest żaden ze zmysłów ciała. Czyny te bynajmniej nie są zmysłowe, aczkolwiek spełniane bywają przez nasze zmysły; są to czynności umysłowe, którym dane zmysłowe mogą służyć za przedmiot, ale które dokonywają się po za wszelkim materyalnym organem ciała.

Celem udowodnienia duchowości duszy, wykazać trzeba: 1-o że ona jest substancyą zawsze w samej sobie jedną wpośród zjawisk przejściowych, jakie się w niej odbywają; 2-o że ona sama w sobie jest bytem prostym, a nie złożonym z części rozciągłych i równoległych; 3-o że ona jest duchem, w umysłowem swem życiu niezależnym od żadnego zmysłu cielesnego, nie zaś prostym tylko z materyą połączonym pierwiastkiem życiowym. To właśnie udowodnimy w trzech następnych paragrafach, kładąc szczególny nacisk na punkt ostatni, jako punkt najgłówniejszy.

§ I. *Dusza nasza jest substancyą w sobie samej jedną i tą samą pośród odbywających się w niej zjawisk przejściowych.*

Nie potrzebujemy na to innych dowodów prócz świadectwa naszego sumienia, oraz niemożności wytłómaczenia inaczej tego co doświadczamy, jeśli odrzucimy osobistą każdego z nas tożsamość. Dusza nasza w istocie, jest to pierwiastek naszych myśli i naszego chcenia: otóż czujemy sami, że jakkolwiek myśli nasze i postanowienia byłyby różne, rzeczony pierwiastek naszych myśli jest w nas zawsze jeden i ten sam; albowiem każdy z nas od najdawniejszych wspomnień aż do swej śmierci ma tę świadomość, że jest on tym samym, który myślał w czasach, do jakich wspomnienia jego sięgają, i który dziś jeszcze myśli. Ta osobista tożsamość zaznacza się bardzo wyraźnie, powiada Janet, *(Le Materialisme contemporam* ch. VII) w trzech głównych razach: w myśli, w pamięci, w odpowiedzialności. — Najzwyklejszy fakt myślenia supponuje zawsze, że podmiot, który myśli, w dwóch różnych momentach jest jeden i ten sam. Myśli nasze idą w kolejnem po sobie następstwie; jeśli tego przyznać nie chcemy w sądach, musimy przyznać w rozumowaniu; — jeśli nie w rozumowaniu najprostszem, to w dowodzeniach, z wielu rozumowań złożonych. Najoczywiściej przyznać trzeba, że jeden i ten sam duch przenika wszystkie punkta dowodzenia. Przypuśćmy, że z trzech danych osób jedna myśli większą przesłankę rozumowania, druga — mniejszą, a trzecia — wniosek; czy z tych trzech myśli utworzymy jakąś myśl wspólną i wspólne jedno dowodzenie? Bynajmniej, trzeba, aby trzy pierwiastki rozu-

mowania złączyły się w jedną całość w jednym i tym samym umyśle. — Do tegoż wniosku prowadzi nas pamięć. Przypominam sobie tylko samego siebie, powiedział doskonale Royer Collard: zewnętrzne zaś rzeczy i inne osoby wchodzą do mej pamięci tylko wtedy, gdy je poprzednio poznam; a więc przypominam sobie właśnie to poznanie, a nie rzecz samą. Nie mógłbym przeto przypomnieć sobie tego, co ktoś inny aniżeli ja czynił, mówił lub myślał: pamięć supponuje miejsce, zawarte pomiędzy mojem *ja* przeszłości i mojem *ja* teraźniejszości. Wreszcie każdy bywa odpowiedzialny tylko za samego siebie; jeśli jest odpowiedzialny za innych, to tylko w razie, jeśli mógł działać na nich lub przez nich. Jakże bowiem mógłbym odpowiadać za to, co inny ktoś uczynił, zanim się ja urodziłem? Tak więc myśl, pamięć, odpowiedzialność, — wszystko to są uderzające świadectwa naszej osobistej tożsamości.

§ II. *Dusza nasza sama w sobie jest bytem prostym i jedynym, nie zaś złożonym z pierwiastków materyalnych i rozciągłych, któreby się mogły oddzielać jedne od drugich; a zatem jest ona istotowo różna od materyi ciała, które ożywia.*

Wskażmy przedewszystkiem niektóre dowody tej prostoty duszy; następnie odpowiemy na główniejsze zarzuty materyalizmu.

1-o *Dowody.*

Pierwszy dowód: Przeciwieństwo pomiędzy stałą przemianą ciała organicznego a ciągłem trwaniem mego *ja* myślącego. — „W ciałach żyjących, powiada Cuvier, żadna molekuła nie pozostaje na miejscu, wszystkie kolejno wchodzą i wychodzą; życie jest ciągłym odmętem, którego kierunek, jakkolwiek byłby skomplikowany, pozostaje zawsze stałym, tak samo jak gatunek wciągniętych weń molekułów, ale nie same molekuły indywidualnie wzięte. Przeciwnie zaś, obecna materya ciała żyjącego niebawem istnieć w niem przestanie, a jednak jest ona depozytaryuszem siły, która zmusi materyę przyszłą do podążania w tym samym co ona kierunku." Żaden pierwiastek, stanowiący składową część naszej cielesnej substancyi, nie pozostaje w ciele dłużej nad siedm lub ośm lat czasu; ciało nasze zatem jest tem samem ciałem tylko na mocy pierwiastku, jaki je ożywia. Pierwiastkiem tym jest nasza dusza. (Ob. art. *Dusza. Życiowy pierwiastek).*

Zresztą, gdyby się to powyższe twierdzenie odrzuciło, trzebaby było jeszcze przypuścić, że ta dusza, która myśli, jest istotowo różna od pierwiastków cielesnych, które stanowią nasze ciało, gdyż wszystkie te pierwiastki, uniesione wirem życiowym, znikają, podczas gdy świadomość nasza nam stwierdza, jakeśmy to wyżej wykazali, (w § 1), stałą i niezmienną tożsamość pierwiastku naszej myśli.

I nie trzeba przypuszczać, aby tożsamość mego myślącego *ja* dała się wyjaśnić tem, że następujące wciąż po sobie pierwiastki cielesne są do siebie podobne i sprowadzają ustawicznie też same skutki, tak jak źródło bijące wytwarza zawsze tę samą formę; albowiem, jeśli to wyjaśnienie może się zastosować z pewnym pozorem słuszności do życiowego pierwiastku roślin albo zwierząt, to niepodobna go zastosować do człowieka, gdyż świadomość nam mówi nie tylko, że mamy zawsze te same usposobienia i te same myśli, (często mówi nam ona, przeciwnie, że to usposobienie i te my-

śli uległy zmianie), ale nadto, że my sami jesteśmy zawsze tą samą osobą.

Drugi dowód. Bezwzględna różnica, dzieląca objawy świadomości od zjawisk chemicznych, fizycznych i mechanicznych. — Nie mówimy w tej chwili o przeciwieństwie, zachodzącem pomiędzy zjawiskami życia umysłowego, a aktami rozumu, stanowiącymi wyłączną własność człowieka. Indziej wykazujemy, że odrębne cechy tych aktów rozumu dowodzą duchowości duszy ludzkiej. Tu zaś mówimy tylko o prostocie i niezłożoności duszy; otóż zjawiska życia zmysłowego przypuszczać każą również pierwiastek prosty i niezłożony. (Ob. art. *Życiowy).*

Niema tu potrzeby wykazywać, że objawy świadomości i zjawiska porządku fizycznego nie dadzą się utożsamić, i że one nie mają nic ze sobą wspólnego. Rozumie to każdy, kto się choć odrobinę nad tem zastanowi. Niema wątpliwości, że postrzegamy te zjawiska, lecz jakaż to olbrzymia różnica pomiędzy świadomym siebie aktem postrzegania tych zjawisk, a samemi temi zjawiskami, uważanemi w samych sobie! Siadłem naprzykład nad brzegiem morza i przyglądam się szumiącym falom. Fale te miotają się w przestrzeni, podnoszą się i piętrzą jedne nad drugiemi, a następnie z trzaskiem opadają napowrót siłą własnego ciężaru. Skoro się zwrócę ku samemu sobie, by zanalizować poznanie, jakie mam, tego wspaniałego widowiska, nie znajduję w sobie ani fal morskich, ani ich ruchu, ani ciężaru, ani ciał szum wydających, ani innych różnych żywiołów; poznanie moje zupełnie innej jest natury; pomimo różnicy przedmiotu, jest ono zawsze tej samej natury i różni się stanowczo od zjawisk zewnętrznych. Poznanie to moje nie ma ani ciężaru, ani rozciągłości, ani gorąca, ani dźwięku, ani barwy, ani ruchu w przestrzeni. Nie tylko, że nie posiada ono tych własności, które się odnajdują we wszystkich ciałach, ale nadto, czy odnosić się ono będzie do przedmiotów zewnętrznych i cielesnych, czy myśl moją zajmować będę przedmiotami niecielesnymi, jak chwała lub cnota naprzykład, zawsze widzę wyraźnie, że to poznanie moje nie może posiadać tych wyżej wymienionych własności ciał materyalnych.

Ponieważ cechy poznania i myśli nie mogą się utożsamić ze zjawiskami świata fizycznego, trzeba więc przypuścić, że one należą do dwóch zupełnie różnych porządków. A zatem pierwiastek, mocą którego poznajemy, nie jest ciałem rozciągłem i podzielnem, jak ciała, które są ogniskiem zjawisk czysto materyalnych; jest-to pierwiastek prosty i niezłożony.

Zapewne, że organa zmysłów naszych biorą wielki udział w naszem poznawaniu świata zewnętrznego; ale wrażenia, jakie nam objawia świat zewnętrzny, nie mogłyby się wytworzyć samem tylko działaniem sił fizycznych, chemicznych i mechanicznych, w organach tych w grę wprowadzonych; wrażenia te o tyle tylko wytłómaczyć się dadzą, o ile przypuścimy poza i ponad temi siłami chemicznemi, fizycznemi i mechanicznemi istnienie pierwiastku prostego i niezłożonego, który w tych organach zmysłów działa, który przez nie widzi i słyszy. (Ob. art. *Życiowy* pierw.)

3-ci Dowód. Konieczność pierwiastku jedynego i prostego do wytłómaczenia jedności myśli. — Celem uformowania sądu potrzeba

koniecznie porównać dwa pojęcia, stanowiące podmiot i orzeczenie w zdaniu, sąd ten wyrażającem. By twierdzić, że *Bóg jest dobry*, trzeba wyrozumieć stosunek, zachodzący pomiędzy pojęciem Boga, a pojęciem dobroci. Aby utworzyć rozumowanie, trzeba mi porównać między sobą dwa sądy, jakie mają to rozumowanie utworzyć. Aby utworzyć nieco dłuższe dowodzenie, trzeba mi objąć powiązanie i wzajemny stosunek wszystkich sądów i wszystkich rozumowań, jakie dostarczają wątku memu dowodzeniu. Ale jakże ja mogę objąć te stosunki wzajemne i to powiązanie sądów, jeśli pierwiastek, który poznaje podmiot zdania, jest inny, aniżeli pierwiastek, który poznaje tegoż zdania orzeczenie; jakież ja będę mógł wyciągnąć wnioski z rozumowania albo z dowodzenia, jeśli ten pierwiastek który twierdzi przesłankę większą jest inny aniżeli ten, który twierdzi przesłankę mniejszą, i jeśli wszystkie rozumowania, jakie wchodzą w dowodzenie, nie zostały urobione przez jeden i ten sam pierwiastek? A zatem, pierwiastek, który we mnie myśli, sądzi i rozumuje, nie może być wieloraki, ani też urobiony z części, umieszczonych jedne poza drugiemi. Rozumowanie dowodzi nam tego, co nam twierdziła nasza świadomość w pierwszym naszym dowodzie (§ 1): t. j. że pierwiastek ten jest jedyny, prosty i ten sam we wszystkich objawach naszej świadomości. Pierwiastek ten nazywamy *ja;* on to postrzega nasze wrażenia, on je porównywa, on to w nas myśli i chce. Pierwiastek ten nie może być materyą, która stanowi nasze ciało, ani też jednym z organów tegoż ciała; materya bowiem jest w istocie swej złożona z cząstek obok siebie położonych i jedne nad drugiemi umieszczonych. Nie może on być również jakąś siłą fizyczną lub chemiczną, znajdującą się w tej materyi; siły te bowiem za swe ognisko i za swą siedzibę mają materyę, one się dzielą pomiędzy rozmaite części materyi. A zatem ani materya, ani siły materyalne nie mogą spełniać funkcyi, jakie w nas spełnia pierwiastek myślący; a tem samem pierwiastek ten nie może być materyą, ani też siłą fizyczną lub chemiczną, jest-to zatem pierwiastek prosty, różny od materyi, stanowiącej nasze ciało.

II. Zarzuty.—Odnośne zarzuty sprowadzić się dają do trzech głównych.

1. *Zarzut, wzięty ze stosunku mózgu do myśli ludzkiej:*

Wszędzie, powiadają materyaliści, gdzie niema mózgu, niema myśli; wszędzie gdzie jest mózg, znajdujemy poznawanie przynajmniej w pewnym stopniu; wreszcie rozwój poznawania i rozwój mózgu pozostają zawsze w tym samym do siebie stosunku: co dolega jednemu, dolega i drugiemu. Gatunek, wiek, choroba, płeć, wywierają zupełnie podobny wpływ na mózg i na władzę poznawania. Rozum, wyobraźnia, działają na organizm przez pośrednictwo mózgu i nerwów tak samo, jak organizm działa na wyobraźnię i myśl przez pośrednictwo systemu nerwowego i mózgu. Otóż, podług metody Bakona, gdy okoliczność jakaś wytwarza jakiś skutek swą obecnością, a znosi ten skutek swą nieobecnością, lub zmienia go przez zmiany, jakim sama ulega, okoliczność taka może być uważana za rzeczywistą przyczynę tego skutku. Mózg właśnie jednoczy w sobie te trzy warunki w swym stosunku do myśli:

jest on zatem przyczyną myśli, a ponieważ przyczyna myśli jest zarazem jej siedliskiem, przeto mózg jest siedliskiem myśli. Taki oto jest zarzut.

Odpowiedź. — Nie przeczymy temu wcale, aby u istot cielesnych tam tylko istniało wrażenie i poznawanie, gdzie jest mózg i zwoje nerwowe; i nawzajem, aby wszędzie, gdzie się znajduje system nerwowy, były jakieś choćby najpierwotniejsze wrażenia. Dowodzi to tylko, że wrażenia, aby wytworzyć się mogły, potrzebują systemu nerwowego. Ale aby doskonałość poznawania ściśle się łączyła z doskonałością mózgu, jest-to punkt nie dość dotychczas udowodniony; albowiem nie wiemy jeszcze, na czem polega doskonałość mózgu, ani też jakiej własności mózgu należałoby przypisać doskonałość poznawania. „Jedni, powiada Janet *(Le materialisme contemporain*, str. 119), wskazują objętość mózgu, inni jego skład chemiczny, inni wreszcie pewne niewidzialne działanie dynamiczne, które zawsze łatwo w mózgu przypuszczać... Stan mózgu w czasie pomieszania zmysłów jest najstraszniejszym szkopułem dla anatomii patologicznej. Jedni coś w nim znajdują, inni nic nie znajdują.“ — Wreszcie, podług zdania pewnych pisarzy, zwłaszcza materyalistów ewolucyonistów, bardzo mała byłaby różnica pomiędzy mózgiem człowieka, a mózgiem małpy; wszędzie dostrzegać się daje olbrzymia przepaść pomiędzy rozumem człowieka a poznawaniem zwierząt, jak to uzasadnimy nieco później. Jakkolwiek wrażenia zdarzać się mogą tylko u istot posiadających system nerwowy, to jednak nie można równoległego stosunku mózgu do myśli ludzkiej uważać za punkt naukowo uzasadniony. Owszem, doświadczenie przekonywa, że przynajmniej w tem co się odnosi do człowieka i do zwierzęcia, różnica mózgów nie jest tak wielka, jakby tego wymagać się zdawała różnica władzy poznawania.

To też zarzucane nam fakta wykazują tylko, że mózg i połączone z nim nerwy mają pewien udział w naszych wrażeniach i w naszem poznawaniu czysto zmysłowem. Atoli niema w tem nic przeciwnego nauce św. Tomasza, którą szczególniej tu uwzględniamy. I owszem, nauka ta przypuszcza, że przedmioty zewnętrzne wspólnie ze zmysłowemi władzami zwierzęcia przyczyniają się do wytwarzania wrażenia i różnych jego przemian. Ale czyż z tego ma wynikać, że wrażenia te przypisywać należy fizycznym, chemicznym i mechanicznym siłom mózgu? Bynajmniej, gdyż wykazaliśmy wyżej, że wrażenia każą przypuszczać pierwiastek prosty i jedyny, który jest właśnie pierwiastkiem życia zwierzęcego.

Co się tyczy rozumu, właściwego człowiekowi a nieprzynależnego zwierzęciu, to działa on przy pomocy danych, dostarczonych i wyrobionych przez nasze zmysły: jest-to również nauka św. Tomasza. Z tego wynika, że funkcye mózgowe stanowią część warunków, wymaganych do działania naszego rozumu, i że uszkodzenia mózgu mogą pociągnąć za sobą zaburzenia umysłowe; ale bynajmniej nie wynika z tego, aby mózg był przyczyną, albo żeby był ogniskiem rozumu. I w istocie, wykażemy później, że rozum wymaga władzy bezwzględnie i stanowczo niemateryalnej.

2-o *Zarzut, wzięty ze stosunku poznawania do chemicznych zmian organizmu.* — Przypuszczają dziś powszechnie, że istnieje pewna równowaga pomiędzy siłami fizycznemi, wyłożonemi na wy-

tworzenie jakiegoś zjawiska cielesnego, a siłami wytworzonemi w samem tem zjawisku. Nawet sama rozmaitość zjawisk świata materyalnego ma być rezultatem nieustannej przemiany sił, działających w świecie. Prawo to rozciągnął Herbert Spencer do objawów poznawania. Jego zdaniem, działalność umysłowa ma się najdokładniej równoważyć z działalnością oksydacyi mózgu. „Rodzaje świadomości, powiada on, zwane ciśnieniem, ruchem muszkularnym, wrażenia dźwięku, światła, gorąca, wytwarzają się w nas przy pomocy sił, które, gdyby się na inny sposób objawiały, obracałyby w proch kawały materyi, wprawiałyby w drżenie otaczające je przedmioty, wytwarzałyby kombinacye chemiczne, albo też przeprowadzałyby substancye ze stanu stałego do stanu ciekłego... Słowem, to co nazywamy ilością świadomości, determinuje się i określa składowemi pierwiastkami krwi... Ilość umysłowego działania zachowuje pewien stosunek z niedokwaszeniem fosforu, wchodzącego w skład substancyi mózgowej.“ — Z tych danych wyciąga materyalizm wniosek, że myśl jest tylko wydzieliną mózgu.

Odpowiedź. — Odpowiedź nasza na pierwszy z postawionych nam zarzutów wskazuje, że mózg nie jest siedzibą właściwie zwanych objawów umysłowych.

Co do naszych wrażeń, których siedzibę mamy w naszych organach materyalnych, to czyż udowodniono, że one się wytwarzają przez same tylko siły fizyczne, w tych organach ciała działające? Żadną miarą. Przypuszczamy wprawdzie, że mózg wydziela pewną ilość sił fizycznych przy wykonywaniu wzroku, słuchu i innych wrażeń; z tego jednak bynajmniej jeszcze nie wynika, aby te siły fizyczne były samem wrażeniem, ale tylko, że one muszą być wydzielane, aby wrażenie powstać mogło. Prawo równowagi sił, które się przemieniają w rozmaitych zjawiskach świata materyalnego, odnosi się do sił fizycznych; ale wrażenia oraz ich przemiany, dokonane przez wyobraźnię, wcale nie są siłami fizycznemi; są to, jakeśmy powiedzieli, stany psychiczne, które absolutnie sprowadzić się nie dadzą do sił fizycznych.

A zatem, teorya Spencera wcale nie udowadnia, aby wrażenia były jakąś wydzieliną mózgu; a o ileż dopiero mniej dowodzi ona, żeby akty rozumowe, względem których mózg jest zupełnie obojętny, były wydzieliną mózgową.

3-o Zarzut, wzięty z nieświadomych siebie aktów odruchowych, oraz z objawów, zwanych aktami podwójnej osobistości.—Przetnijcie całkowicie w kierunku poprzecznym szpik pacierzowy żaby poza jej przedniemi kończynami, (powiada *Perrier*. Anatomie et physiologie animales, str. 570), te ostatnie zachowają wszelką swą działalność; zwierzątko to przyciągnie je napowrót, skoro je z lekka niemi dotkniecie; będzie się niemi posługiwało by się czołgać, lub jeśli je przestraszycie, uciekać; tylne zaś kończyny pozostaną tymczasem całkowicie nieruchome, żaba żadnego nie uczyni z nich użytku. Ale uszczypnijcie tylko mocno te nieruchome kończyny, obaczycie, że skurczą się one raptownie, choć przednie kończyny pozostaną nieporuszone... Zamiast szczypać łapkę żaby, złóżcie na niej kroplę kwasu siarczanego albo innego jakiego silnego kwasu. Żaba zacznie wstrząsać łapką, jak gdyby chciała pozbyć się kwasu; nie

mogąc tego dokonać, przybliży ona — pomimo przeciętego szpiku pacierzowego — drugą nóżkę do kropli kwasu i na nowy sposób napróżno usiłować będzie ją usunąć."

Czyny te zowiemy *czynami odruchowymi*, gdyż dokonywają się przez część szpiku, oddzielonego od mózgu, a nie przez samo zwierzę. Podczas, gdy tylne łapki wykonywają wszystkie te ruchy, przednia część żaby, zostająca pod działaniem mózgu, nie daje żadnych oznak bólu albo przerażenia, pozostaje ona całkowicie nieruchoma.

Odruchowe te akty powstają nie tylko przy funkcyach zupełnie instynktownych i za punkt wyjścia nie mających nawyknienia, ale także przy czynnościach, pochodzących z nawyknienia albo z wyuczenia. Artysta, grający na fortepianie, człowiek mówiący obcym językiem o trudnej wymowie, ktoś co wypisuje skomplikowane litery i znaki, dochodzi do owej wielkiej szybkości swych ruchów jedynie przez poruszenia odruchowe, które się w organizmach tych ludzi wytwarzają. Otóż, czy z tych objawów nie zdaje się wynikać, że pierwiastek, który czyny nasze poznaje i nakazuje, wcale nie jest prosty i pojedynczy, lecz wieloliczny, tak jak liczne są owe ogniska nerwowe, które niezależnie od mózgu wytwarzają te rozmaite poruszenia odruchowe?

Skądinąd znów, hypnotyzm (ob. ten art.) przyczynił się do uwydatnienia niezależności rozmaitych aktów, które uważamy za wytworzone przez samą duszę naszą. W istocie, suggestya hypnotyczna usuwa część wrażeń, jakich doświadczałby hypnotyzowany, gdyby był w stanie normalnym. Pozbawia go ona części władz nabytych przez wprawę: jak np. władzy chodzenia, władzy wymawiania tej lub owej syllaby; suggestya taka czyni jedną połowę ciała smutną wtedy gdy druga połowa wyraża najżywszą radość. Wreszcie, stany świadomości jednej i tej samej osoby mogą pozostawać ze sobą w rozterce. Świadomość ta skutkiem tego będzie miała naprzemian dwa istnienia, nie mające na pozór żadnej ze sobą łączności; albo też przypisywać będzie innej jakiej osobie część odbywających się w niej samej czynności, które przyznałaby za własne, gdyby pozostawała w stanie normalnym. A więc, czyż ta przypadkowa niezgodność wrażeń i czynów, jakie zazwyczaj przypisujemy jednemu pierwiastkowi, naszemu *ja*, nie dowodzi, że ten pierwiastek nie ma prostoty i jedności, jaką mu nadawać chcemy? czyż ta niezgodność nie dowodzi, że to tylko nasz system nerwowy z licznemi rozgałęzieniami w nas czuje, myśli i chce?

Odpowiedź. — Nie mówiliśmy bynajmniej, aby działanie rozmaitych ognisk nerwowych nie było warunkiem wrażeń i czynów, jakich mamy świadomość; utrzymywaliśmy tylko, że przyczyną wszystkich naszych wrażeń jest pierwiastek jedyny i prosty, który ożywia cały nasz organizm. Pierwiastek ten ożywia zarówno wszystkie centra nerwowe, będące siedzibą poruszeń odruchowych, jak ożywia mózg nasz. To przypuściwszy, skoro pierwiastek ten, skutkiem uszkodzenia nerwów, łączących ogniska nerwowe z mózgiem, nie ma środków oddziaływania na te ogniska i przyjmowania nawzajem ich działania na siebie, to nie jest on już w możności odczuwania tych samych co poprzednio wrażeń. To też nie ma się

prawa utrzymywać, że ten pierwiastek jest wieloliczny, z powodu, iż zjawiska, jakie w tym swoim stanie wytwarza, nie są ze sobą powiązane i uporządkowane.

Zarzut powyższy byłby daleko poważniejszy, gdyby można było udowodnić, że w tych wypadkach wiwisekcyi, lub somnambulizmu i hypnotyzmu, wytworzone wrażenia lub hallucynacye mają w człowieku albo w zwierzętach podobnych do człowieka różne i liczne ogniska; ale tego właśnie dowieść nie mogą materyaliści. Nie można udowodnić, aby w żabie, w której szpik pacierzowy przecięto, od chwili tego przecięcia były dwie istoty cierpiące. Ruchy, zachodzące w tylnych jej kończynach, są w rzeczywistości bezwiedne i automatyczne, podobnie jak ruchy odbywające się przy trawieniu i w innych funkcyach życia zwierzęcego; jeśli się wiążą ze sobą w pewnej zależności, to jedynie skutkiem wprawy, jakiej poprzednio nabyły.

Hypnotyzowani, których jedna strona twarzy wyraża radość, podczas gdy druga wyraża smutek, mogą sobie wyobrażać, że są weseli po stronie prawej, a smutni po stronie lewej, i odpowiednio do tego działać, ale to jedna i ta sama istota jest jednocześnie smutna i wesoła. Wszak miewamy sny nieraz, których części niemniej bywają rozrzucone w nieładzie, a które jednak są dziełem jednego i tego samego *ja*. Nic na tem nie zależy, czy to jest skutkiem hallucynacyi czy też fizycznego działania na system nerwowy, że hypnotyzowani niekiedy czują się niezdolnymi do wypowiedzenia tej lub owej samogłoski albo do odpowiedniego chodzenia i działania; gdyż wypadek ten i w jednem i w drugiem przypuszczeniu da się podciągnąć pod powyższe nasze wyjaśnienia.

Zarzucają nam somnambulików, którzy mają dwa jakoby kolejno po sobie następujące życia; zarzucają nam znów innych, którzy część swych czynności przypisują sobie, a drugą część tychże czynności innej jakiej osobie; ale czyż nigdy nie zdarza się żebrakom śnić, że są królami? Czyż nie wyobrażamy sobie od czasu do czasu, że prowadzimy rozmowę z przyjaciołmi, podczas gdy sami tylko ze sobą rozmawiamy wewnętrznie i sami stanowimy wobec siebie wszystkie te osoby? Są to właśnie hallucynacye, w których mylimy samych siebie, i w których jedna i taż sama osoba czyni to wszystko, co przypisuje rozmaitym osobom. Ten zatem trzeci zarzut nic nie dowodzi przeciw naszemu założeniu.

Wnioskujemy stąd przeto, że nasza dusza, która czuje i która myśli, jest sama w sobie istotą prostą i jedyną, że jest istotowo różną od ożywianej przez się materyi ciała.

§ III. *Dusza nasza jest duchem, niezależnym w swem życiu umysłowem od żadnego cielesnego organu, nie zaś prostym tylko z materyą połączonym pierwiastkiem życiowym, jakim jest dusza zwierzęca.*

Dusza nasza posiada wszystkie władze zmysłowe, jakie posiada dusza zwierzęca, i wykonywa te władze przez organa ciała; nadto jest ona obdarzona władzami umysłowemi, których zwierzęta nie posiadają; wyższe te władze wykonywa duszą sama przez się, a nie za pomocą jakiegoś organu materyalnego; to właśnie rozumiemy, gdy powiadamy, że dusza jest duchowa. Aby tę du-

chowość duszy udowodnić, wskażemy czem się różni rozum i wola od zmysłowych władz zwierząt nierozumnych; następnie udowodnimy, że ten rozum i ta wola nie wykonywają się przy pomocy organów ciała.

I. Dusza ludzka i dusza zwierzęca.

I. *Zasadnicze różnice, wzięte z bezbrzeżnego i powszechnego obszaru naszych pojęć i naszych sądów.*

Różnica pomiędzy rozumnem poznawaniem człowieka a poznawaniem zwierzęcia polega na tem, że zwierzę poznaje same tylko przedmioty i stosunki szczegółowe, jakie postrzega w świecie materyalnym, gdy, przeciwnie, człowiek pojmuje *przedmioty*, których mu ciała materyalne nie przedstawiają, i wypowiada *stosunki*, o których go doświadczenie jego nie poucza. Stąd idą dwie zasadnicze różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem.

1. Zwierzę posiada zmysły, pamięć i wyobraźnię, które mu dostarczają tylko danych materyalnych, konkretnych i szczegółowych, złożonych z pierwiastków, jakie ono czerpie ze świata zewnętrznego. Siłą swej wyobraźni przedstawia ono sobie dźwięki takie, jakie już słyszało, barwy takie, jakie już widziało; smaki takie, jakich doświadczało; ale nic nadto. Człowiek ma zmysłową wyobraźnię tej samej natury, ale co go stawia bez porównania wyżej od zwierząt, to, że pojmuje jestestwa niematerialne, że pojmuje oderwaną i powszechną istotę jestestw cielesnych. Ma ideę Boga, aniołów, cnoty, to znaczy istot nie mających w sobie nic materyalnego: ani rozciągłości, ani barwy, ani dźwięku, ani smaku. Ma ideę ciał w ogólności, pojęcie istoty roślin, to znaczy tego, co jest wspólne wszystkim roślinom. Otóż, wszystkie te pojęcia powszechne różnią się od konkretnych przedstawień, jakich zmysły jego nabrały ze świata zewnętrznego. Świat zewnętrzny, istotnie, zamyka w sobie ciała szczegółowe, rośliny rozmaite; ale żadnego nie ukazuje nam ciała, które byłoby ciałem w ogólności, albo np. istotą roślin. Zmysły nasze zatem nie mogą postrzegać pojęć powszechnych i abstrakcyjnych. Ponieważ zaś my postrzegamy takowe, musimy je więc postrzegać władzą jakąś wyższą nad zmysły,— rozumem; jesteśmy więc obdarzeni rozumem. Z drugiej znów strony, zwierzę nie poznaje żadnego bytu duchowego; nie tworzy ono sobie żadnego pojęcia powszechnego, a zatem obrane jest z rozumu, jaki my posiadamy.

2. Człowiek tworzy sobie sądy bezwzględne i powszechne, gdy wypowiada stosunki, których mu doświadczenie jego nie ukazało. Takimi są pierwsze zasady: zasada naprzykład, że każdy fakt przypadkowy musi mieć swą przyczynę. Takim stosunkiem powszechnym będzie np. zastosowanie zasady powyższej: że koło nie może być kwadratem, że każdy człowiek złożony jest z ciała i z duszy. Na mocy tych powszechnych i bezwzględnych zasad rozumujemy i wyciągamy wnioski, jakich konieczność widzimy i uznajemy. Verrier na mocy matematycznych obliczeń udowodnił istnienie nowej planety, której żadne oko nigdy nie widziało.

Zwierzę dostrzega pomiędzy istotami te tylko stosunki, jakie mu instynkt jego odsłania, w czem rozumowanie żadnego nie bierze udziału. Pamięć jego przypomina mu je takimi, jakimi się mu

okazały; pamięć to sprawia, że zwierzę oczekuje powtórnego się ich ukazania. Ponieważ doświadczenia te są wielorakie, skupiają się więc między sobą podług praw assocyacyi (ob. ar. *Assocyacyonizm);* ale jest to skupianie się czysto mechaniczne, w którem właściwe rozumowanie żadnego nie ma udziału; albowiem, jeśli dane jakieś, dostarczone zwierzęciu przez zmysły, układają się w pewnym porządku w wyobraźni i w pamięci zwierzęcia, dzieje się to wyłącznie podług konkretnego podobieństwa tych danych i podług porządku, w jakim się mu one ukazały były. Jeśli psa uderzono kijem, widok tego kija napełnia go strachem; ale, dopóki tego nie doświadczy, nawet podejrzywać nie będzie, aby szpicruta służyć mogła do tego użytku. Kurczę, przyzwyczajone wchodzić do kurnika przez mały otwór, zawsze przez tenże otwór wchodzić będzie, chociażby z drugiej strony kurnika otworzono doń szerokie i wygodne wejście. A zamknij ten mały otwór i uważaj na kurę, gdy nadejdzie godzina powrotu do kurnika. Co ona zrobi? Obaczysz, że okazywać będzie nadzwyczajne pomieszanie; ale dopóki jakiś przypadek, przykład innych kur, albo twoja wreszcie pomoc nie wprowadzi ją do kurnika, ona nie pomyśli nawet przejść przez drzwi wygodne. To znaczy, że działa skutkiem przyzwyczajenia czysto machinalnego.

Przytoczymy dwa szczegóły, w których okaże się bardzo wyraźnie ta cecha zwierzęcego poznawania. Szczegóły te zapożyczamy u Joly'ego (*L'Homme et l'animal*, str. 210 i 214), który sam je zapożyczył u Maxa Müllera i u Cherville'go. „Szczupak pochłaniał wszystkie małe rybki, jakie wrzucano do jego *aquarium;* naraz został oddzielony od swoich ofiar szklanną taflą. Nie mógł ich dostać; ale nie przestawał nadal ich widzieć. Otóż, ile razy rzucał się na nie, zawsze uderzał pyszczkiem o taflę szklanną, a niekiedy nawet z taką siłą, że potem leżał czas jakiś na grzbiecie jakby nieżywy. Podnosił się jednak i na nowo rozpoczynał swe napaści; atoli ponawiał je coraz rzadziej, a pod koniec trzech miesięcy zaniechał zupełnie. Po dojściu do tego stanu.... zamknięto go i zostawiono samego przez sześć miesięcy. Pod koniec tego czasu usunięto taflę szklanną z *aquarium* i dano szczupakowi możność swobodnego krążenia pomiędzy innemi rybami. Były to te same rybki, których on napróżno pragnął i których następnie przestał pożądać. Otóż, niekiedy zwracał się ku nim; ale chociaż nie było żadnej pomiędzy nim samym a niemi przeszkody, nigdy już żadnej z nich nie dotknął; zatrzymywał się zawsze w przyzwoitej od nich, prawie na cal, odległości, i rad dzielił z towarzyszkami swemi żywność, jaką do aquarium wrzucano. Skoro tylko jednak nową jaką wprowadzono do aquarium rybę, szczupak pochłaniał ją bez najmniejszego wahania. Po jakich czterdziestu tego rodzaju ucztach, trzeba było wyjąć go z aquarium z powodu ogromych jego rozmiarów."

Uważano, że psy są bardzo wrażliwe na zimno. Ta obserwacya jest punktem wyjścia dla drugiego doświadczenia, jakie tu chcemy przedstawić. „Będąc wielkim wielbicielem psiej intelligencyi, powiada Cherville (Le Temps d. 11 Stycznia 1875 r.), chciałem widzieć, do czego była ona zdolna, popychana przez podnietę ciepła... Miałem psa, któremu, jak to mówią, tylko mowy brak było, a który szalenie lubił ciepło. Wielokrotnie też, wybierając zawsze dni

chłodne, ustawiałem na kominie małe światełko tuż obok stosu wiórów drzewnych. Dosyć było przybliżyć wiórek jeden do ognia, by otrzymać jeden z tych rozkosznych płomyków, których tak bardzo łaknął mój piesek. Uważałem, że według swego zwyczaju przychodził on i siadał na ogonie przed ogniskiem; drżąc od zimna i przypatrując się melancholijnie światełku, które go wcale nie ogrzewało, pozostawał tak przez kilka minut, a następnie odchodził i kładł się w kącie na ziemi. Po jakiejś chwili powracał na dawne swe miejsce, skurczony i drżący od zimna. Nie powstała wszakże w mózgu jego myśl posunięcia wióra ku światłu, chociaż, by mu to pojęcie ułatwić, wielokrotnie, biorąc łapkę jego, ukazywałem mu świetny rezultat, jaki mógł osiągnąć jednym takim ruchem swej łapki... Jednakże nie wątpię, dodaje przytoczony przez nas badacz, że można przyuczyć psa do mechanicznego zapalania ognia, jak się przyucza do wszelkiego rodzaju innych nawyknień; to wszystko jednak nie może osłabiać naszych wniosków, że wszelki czyn złożony jest absolutnie po za sferą intelligencyi zwierzęcej."

Przykłady te dowodzą jasno, że wszelkie poznawanie zwierzęcia zamyka się w ciasnem kółku jego zmysłowego doświadczenia; poznawanie to jest najzupełniej szczegółowe i empiryczne. Przeciwnie, obszar rozumu ludzkiego jest nieograniczony: od widoku świata zmysłowego wznosimy się do pojęć ogólnych oraz do sądów powszechnych i absolutnych.

Stąd wynika mnóstwo innych różnic pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem.

II. *Inne różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, wypływające z tych dwóch różnic zasadniczych.*

1. Człowiek, który może się wznieść po nad doświadczone przez się zjawiska szczegółowe, może tem samem ponownie zwrócić się do nich; bada je, analizuje, poznaje wreszcie swą działalność i swe prawa, słowem, człowiek jest zdolny do *refleksyi* i zastanowienia. Zwierzę widzi, słyszy, pamięta, ale niepodobna mu zwrócić się ku samemu sobie, by zbadać naturę tego, skutkiem którego ono widzi,—władzę, mocą której sobie przypomina.

2. Człowiek ocenia dobro, jakie go zachęca do czynu; może więc oprzeć się lub ustąpić wobec tej podniety; człowiek jest wolny. (Ob. art. *Wolna wola).* Posiada on świadomość tego, co dobre i złe pod względem moralnym; ma poczucie odpowiedzialności; poczucie to mówi mu o sprawiedliwości nagród, wyznaczonych za czyny cnotliwe, i kar mających spaść na czyny niegodne. Zwierzę, przeciwnie, działa bez *wolności*, gdyż bywa z konieczności pociągane tem dobrem, jakie przedstawia się jego zmysłom i wyobraźni. Jeśli się waha niekiedy w swych czynach, to dla tego jedynie, że wytwarza się w niem walka pomiędzy przeciwnemi sobie wrażeniami, ale nie ono wyrokuje o wyniku tej walki, ono jest tylko prostym widzem walki: ono pójdzie bez wątpienia za wrażeniem silniejszem, gdyż najsilniejsza z konieczności zwycięstwo odniesie. Zwierzę zatem nie ma ani zasługi, ani winy; nie ma ono również żadnego poczucia obowiązku. Ślepe instynkta każą mu czynić to, co mu się wydaje być dobrem, a gdy pies zbawia życie swemu panu, z tą samą koniecznością ulega swym instynktom, z jaką im ulega gdy pożera pisklęta, które pan jego hodować zamierzał.

3. My zdajemy sobie sprawę ze zjawisk świata zewnętrznego; zwierzę poddaje się im bez ich rozumienia. Widząc jakie przyczyny wytwarzają zjawiska świata, i mogąc się swobodnie i podług woli decydować w naszych postanowieniach, przez *pomysły* wszelkiego rodzaju spożytkowywamy prawa świata i zasoby, jakie w samych sobie znajdujemy. To właśnie daje nam tę wyższość nad zwierzętami najsilniejszemi i najbardziej udarowanemi. To właśnie jest źródłem naszego zadziwiającego przemysłu. To właśnie skłoniło rozmaitych ludzi do poświęcenia swych zasobów ogółowi w *społeczeństwach*, tak zadziwiająco zorganizowanych. Stąd pochodzi *postęp bezustanny i bezgraniczny*. „Badając przyrodę, powiada Bossuet (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*. ch. IV), znalazł człowiek sposób nadania jej nowej formy. Wyrobił sobie narzędzia, obmyślił broń, podniósł wody, których nie mógł dosięgnąć w głębinach, gdzie były, odmienił oblicze ziemi, wyżłobił, przekopał jej wnętrze; tam znalazł nowe pomoce: to czego nie mógł dosięgnąć, o ile mógł dostrzedz, obrócił na swoją korzyść. Tak więc gwiazdy kierują nim w jego morskich i stepowych podróżach. Wskazują mu one i pory roku i dnia godziny. Po sześciu tysiącach lat obserwacyi umysł ludzki nie jest wyczerpany; jeszcze szuka i jeszcze znajduje, by poznał, że może znajdować aż do nieskończoności i że samo tylko próżniactwo może położyć granice jego poznawaniu i jego wynalazkom.“ — Niech nam kto teraz okaże, czy zwierzęta od początku świata dorzuciły cośkolwiek do tego, co im dała natura. Powiadają, że niektóre z nich zmieniły nieco materyę, która im służy do ich przemysłu; ale ta zmiana nie pochodzi od nich; ona nastąpiła dla tego, że zmieniło się otoczenie, w jakiem żyją i zasoby materyalne, jakie wkoło siebie mają. Zmiana ta jest podobna do zmiany zachodzącej w roślinie, gdy się ją przenosi z jednego do drugiego klimatu. Nie ma więc w tem żadnego śladu rozumu, i z Bossuetem można powiedzieć, że zwierzęta *idą zawsze tym samym torem, jak wody lub drzewa*.

4. Człowiek mówi, pisze, do rozmaitych dźwięków i rozmaitych obrazów przywiązuje znaczenie, dozwalające mu wypowiedzieć wszelkie jego myśli. Człowiek się uczy, nietylko odtwarza to, do czego się przyzwyczaił, ale rozumie to, zdaje sobie z tego sprawę, wyprowadza z tego nowe wnioski, o których nauczyciel jego nie myślał. Nic podobnego nie widzimy w zwierzęciu. Jeśli kiedy jakieś zjawisko, jakiś ruch przypomina mu pewne jakieś rzeczy, dzieje się to przez assocyacyę podobną do tej, jaka łączy pamięć uderzeń z widokiem kija, który go uderzał. Dowód to, że zwierzę nie jest zdolne do nadania tym krzykom, tym ruchom znaczenia ogólnego; dowód to, że zwierzę nie jest zdolne do urobienia sobie języka i do mówienia. Zwierzę się urabia, ludzie je obuczają, ale ono się nie uczy w właściwem tego słowa znaczeniu. Papuga wydaje dźwięki mowy, ale ich nie rozumie. Małpa naśladuje to, co widzi, że inni czynią, ale znaczenia tych czynów pojąć nie może. Skąd pochodzą wszystkie te różnice, których nie skończylibyśmy wyliczać? Oto stąd, że zwierzęta mają tylko same wyobrażenia szczegółowe, stąd, że one nie pojmują żadnej idei ogólnej, ani też żadnego pierwiastku powszechnego i bezwzględnego.

Możemy jeszcze z innego stanowiska streścić wszystkie te ró-

żnice w dwóch rysach, wzajem z siebie wynikających. Człowiek pojmuje i wypowiada pojęcie powszechne, dlatego też może jest zdolny rozwijać się we wszystkich kierunkach i postępować naprzód z własnej inicyatywy; zwierzę pojmuje tylko pierwiastek szczegółowy, zmysłowy, dlatego też jest niezdolne do jakiegokolwiek wynalazku.

III. *Wniosek: Człowiek jest obdarzony rozumem, zwierzę jest obrane z rozumu.*

Jest więc w człowieku pierwiastek, którego zwierzę jest całkowicie pozbawione. Pierwiastkiem tym jest zdolność urabiania sobie pojęć powszechnych i formułowania sądów absolutnych, czyli rozum albo rozumienie oraz wolna wola z rozumu płynąca.

Mówi się często, że zwierzęta mają rozum; ale większość tych co mówią, chce przez te słowa wyrazić tylko, że nierozumne zwierzęta nie są pozbawione poznawania, ani pamięci, i że są obdarzone dziwnymi instynktami. Posługują się więc niektórzy tylko niewłaściwem wyrażeniem dla wypowiedzenia prawdy, którą i my przyjmujemy. Wprawdzie wielu pisarzy chce widzieć pomiędzy empirycznem poznawaniem zwierzęcia a wiedzą człowieka tylko różnicę stopnia; to też utrzymuje, że rozum człowieka jest tylko dalszym rozwojem zmysłowych władz jego, i że zwierzę nie jest zupełnie pozbawione władzy zastanawiania się, rozumienia, rozumowania i postępu.

Są to sensualiści, ci sami, co wyprowadzają nasze poznawanie umysłowe z zewnętrznych naszych wrażeń. Szczegółowo rozpatrzyliśmy ich teoryę w art. *Assocyacyonizm.* Wykazaliśmy tam, że pomiędzy wrażeniem a rozumem, to jest pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem leży niczem niezapełniona przepaść.

IV. *Odpowiedź na zarzuty.*

Wszelako nie będzie bez korzyści rozwiązać niektóre stawiane nam zarzuty. Opierają się one przeważnie, 1) na pozornem rozumowaniu niektórych zwierząt i na ich rzekomych pojęciach ogólnych, 2) na ich zadziwiających instynktach, 3) na zmianach i udoskonaleniu tych instynktów.

Pierwszy zarzut. — Pozorne rozumowanie pewnych zwierząt i rzekome ich pojęcia ogólne. — Pies tropiący zwierzynę trafia na rozstajne drogi; zatrzymuje się w biegu, waha przez chwilę między trzema otwartemi przed nim drogami, szuka tropu na jednej, potem na drugiej, a jeśli go nie znajduje ani na jednej ani drugiej, bez dalszego wahania rzuca się na trzecią drogę; czyż to nie prawda, powiadają, że musiał on w ten sposób rozumować: „zając, którego ścigam, musiał biedz jedną z tych trzech dróg; otóż, nie obrał żadnej z dwóch pierwszych dróg, a więc musiał z konieczności obrać trzecią drogę. A więc i ja bez dalszego szukania i wahania się tą drogą pobiegnę.“ Aby rozumować w ten sposób, czyż nie potrzeba wyjść z zasad ogólnych i posiadać rozum, podobny do rozumu człowieka?

— Gdy się zawoła na psa już w tym celu urobionego: „Bierz go, bierz go!“ pies odrazu zrozumie, że to mowa o polowaniu na zwierzę, nie wiedząc nawet na jakie, czy na zające, czy na kuropatwy. Rzuca więc oczyma w koło siebie, sądząc, gdzie jest większe prawdopodobieństwo ukrywania się zwierzyny. Jeśli zauważy kępkę drzew w pobliżu, rzuca się ku niej, szukając śladów zwierza na wszystkie strony. Skoro ich nie znajduje, spogląda na drzewa, czy nie

dojrzy wiewiórki na nich. Otóż, czy te czyny psa nie wskazują wyraźnie, że słowa: „bierz go, bierz go!“ wywołały w umyśle tego psa ogólne jakieś pojęcie, a mianowicie, że w pobliżu niego jest jakiś zwierz do upolowania? Czyż to nie przez dedukcyę wnioskuje on, że zwierz ten musi być w kępie drzew, a skoro nie znalazł śladów jego na ziemi, wnioskuje, że musiał się ukryć na drzewie?

Odpowiedź. — Fakta przytoczone powyżej, podobnie jak wszystkie fakta tego rodzaju, nie przypuszczają w zwierzętach żadnego rozumowania, opartego na zasadach albo ideach ogólnych; aby je wytłómaczyć, dosyć przyznać zwierzętom władzę doświadczania wrażeń, oraz łączenia ich i zestawiania obok siebie.

W pierwszym z dwóch przytoczonych wypadków, pies, który wie z doświadczenia, że zwierzyna idzie przeważnie utorowanemi drogami, węszy kolejno trzy drogi, jakie się przed nim otwierają. Opuszcza dwie pierwsze drogi, na których nie dostrzega żadnego tropu; rzuca się na trzecią drogę, gdzie węchem odnajduje ślad zwierzyny; gdyby ścigany zwierz nie trzymał się drogi, lecz rzucił się w poprzek pola, pies wahałby się również i przy trzeciej drodze, a potem opuściłby i tę drogę, jak opuścił dwie inne. Kieruje się zatem nie rozumowaniem, lecz węchem.

W drugim wypadku jest mowa o psie, którego przyzwyczajono do słyszenia tych słów: „Bierz go! bierz go!“ za każdym razem, kiedy ujrzano sarnę, zająca, wiewiórkę lub inne jakie zwierzę. A zatem pies ów połączył z temi wyrazami wrażenie ścigania zwierzyny. Słysząc je, rzuca się na mocy assocyacyi wrażeń do szukania zwierzyny wszędzie: ale nie ma w tym czynie błysku jakiegoś pojęcia ogólnego, tak samo zupełnie, jak go niema w apetycie, doznawanym po długotrwałej czczości, kiedy szukamy wszystkiego, czembyśmy mogli nasz głód zaspokoić.

2 zarzut. — *Zadziwiające instynkta zwierząt.* — Spotykamy zadziwiające prawdziwie instynkta, zwłaszcza u owadów i ptactwa. Nie myślimy ich tu opisywać szczegółowo; ale objawy tych instynktów dadzą się korzystnie przyrównać do rozumu człowieka, bo sztuka człowieka bywa często niższa od sztuki zwierząt.

Odpowiedź. Powiadają, że zadziwiające instynkta muszą być koniecznie rezultatem rozumu. Ale czy rozumu tego trzeba szukać w samych zwierzętach? Nie, gdyż postępowanie ich w tych instynktownych czynach dowodzi, że nie są one kierowane żadnem rozumowaniem i żadnem wyrachowaniem.

„Zwierzę obdarzone instynktem, powiada Perrier (*Anatomie et phisiologie animales*, str. 193), działa bez świadomości celu swych czynów; nie udoskonala ono sposobów, używanych do osiągnięcia celu; nawet gdy cel ten stał się niemożliwym do osiągnięcia, zwierzę nie przestaje działać tak, jak gdyby cel ten istniał; nie uogólnia ono i nie układa swych czynów w danym jakimś wypadku inaczej, aniżeli w innym wypadku.“

Takie są cechy czynów instynktownych. Dowodzą one, że w czynach tych nie znać żadnej intelligencyi, a tem samem, że zwierzęta są pozbawione rozumu. A zatem, dla wytłómaczenia zadziwiającej mądrości, objawiającej się w ich postępowaniu, trzeba szukać przyczyny w Stwórcy wszechświata, jak to wykażemy w artykule *Opatrzność.*

„Rzeźbiarze i malarze, powiada Bossuet *(Tamże)*, tak żywo przedstawiają czyny zewnętrzne, ujawniające życie, że zdają się kamienie ożywiać i barwom mowę nadawać. Prawie w tem samem znaczeniu powiedzieć można, że Pan Bóg każe rozumować zwierzętom, gdyż wyciska na ich czynnościach tak żywy obraz rozumu, że początkowo zdawać się może, iż one istotnie rozumują. Podziwiajmy więc w zwierzętach nie ich zdolność i pomysłowość, gdyż pomysłowości być nie może tam, gdzie niema wynalazku, lecz mądrość tego, który je z taką sztuką zbudował, iż nawet zdawać się mogą działać ze sztuką."

3. *Zarzut. — Zmiany właściwe tym instynktom.* — Transformiści utrzymują, że te zadziwiające instynkta, które są różne względnie do gatunków, wszystkie powoli się zmieniają. Przytaczają nawet pewne doświadczenia, mające wykazywać, że instynkta te pomimo swej stałości nie zawsze są bezwzględnie i stanowczo niezmienne. „Wróbel zwyczajny, powiada jeszcze Perrier (ibid. str. 195), ściele sobie gniazdko dosyć dobrze zrobione i osłonięte, jeśli musi je umieścić na drzewie; zadawalnia się jednak gniazdem grubem, niezgrabnem, skoro może znaleść otwór jaki lub inne jakie naturalne dla niego schronienie; niekiedy poprostu zagarnia dla siebie gniazdo jaskułki. Ptak wilga ma szczególny zwyczaj zaczepiania swego gniazdka pomiędzy dwiema gałęziami drzewa, robiąc z nich widełki przy pomocy kawałków szpagatu lub lnianej nici; instynkt zatem tej ptaszyny zmienił się dopiero po epoce, w której ludzie zaczęli prząść len lub konopie. Niegdyś bóbr zarówno w Europie jak w Kanadzie budował sobie tamy i chatki; bobry rzeki Rodanu, niepokojone ciągłą obecnością ludzi, ograniczają się dziś na kopaniu nor i chodów podziemnych na brzegach rzeki." A czyż te zmiany i różnice nie każą u tych zwierząt przypuszczać pewnego obliczania, rozumowania, a tem samem pewnej intelligencyi?

Odpowiedź. — Wcale nie. Zmiany te istotnie są tylko rezultatem zmiany okoliczności, w jakich działa instynkt. Pies, przyzwyczajony do jedzenia rzeczy mącznych, rzuca się na mięso, skoro tylko mu je pokażą, a pies, który zawsze się pasł mięsem, nie pogardzi chlebem, skoro mu innego posiłku zabraknie. To się da wytłómaczyć—bez przypisywania psu rozumowania—samą tylko potrzebą zadowolnienia smaku i apetytu. Tak samo również rzeczy się mają ze wszystkiemi zmianami, jakim podlegają pewne instynkta; czemże bowiem innem jest instynkt zwierzęcy, jeśli nie jakąś potrzebą, podobną do głodu lub pragnienia, aczkolwiek bardziej jeszcze od tych ostatnich ślepą? To też choćby kiedy udowodniono (czego nie można było uczynić dotychczas) powolne i postępowe urabianie się wszystkich instynktów zwierzęcych, nie będzie można wnosić z tego, aby zwierzęta rozumowały. A przeto pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem istnieje nieprzebyta przepaść, której żadna transformacya zapełnić nie zdoła; rozum bowiem nie jest stopniem wyższym wrażenia lub instynktu: owszem, wykazaliśmy przy dowodzeniu duchowości duszy i w art. *Assocyacyonizm*, że to jest władza innego zupełnie porządku. (Ob. art. *Dusza zwierzęca).*

II. Rozum człowieka nie dokonywa się przez organa ciała.

1 Dowód. — Zmysłowe czynności zarówno zwierząt jak ludzi

wykonywają się przez organa cielesne. Wprawdzie czynności te wymagają, jakeśmy widzieli, pierwiastku prostego i jedynego, któryby nad tymi organami ciała panował i takowe ożywiał, ale pierwiastek ten może wykonywać te czynności tylko przez działanie na te organa. To też, jakimkolwiek wrażenia te ulegałyby assocyacyom, poznawanie zmysłowe pozostaje zawsze szczegółowe i cielesne.

Przeciwnie zaś, poznawanie umysłowe i wszystkie wynikające zeń czynności, mają cechę powszechności, która dowodzi, że rozum nie ma nic organicznego i że się dokonywa z zupełną niezależnością od mózgu i od zmysłów. Ciała są, w rzeczywistości, ograniczone, i jakiekolwiek wchodzą składniki w nasze organa ciała, niepodobna przecież tym ostatnim pojąć tego, co nieograniczone i powszechne. Niema więc nic cielesnego w naszej władzy pojmowania tego co powszechne: dokonywa się ona po za wszelką materyą. To właśnie rozumiemy, gdy twierdzimy o duchowości duszy ludzkiej.

Roślinne i zmysłowe władze duszy działają przez nasze organa cielesne; lecz rozum jej i wolna wola działa bez żadnego organu. Wprawdzie zmysły dostarczają pierwszych danych, na których wykonywają się nasze władze umysłowe; wyobraźnia nasza przyodziewa w zmysłowe obrazy wszystkie idee rozumu naszego; myślnie wyrażamy słowami lub innymi zewnętrznymi znakami sądy, jakie urabia nasz rozum; atoli, jakkolwiek zmysły działają jednocześnie z rozumem, koniecznie jednak potrzeba, aby ten rozum bez nich i niezależnie od nich pojmował wszystkie idee i wszystkie sądy, do których stosuje pojęcie powszechności.

2 Dowód.—Również i wszystkie inne prawdy rozumowe dowodzą, że nie zawierają w sobie nic cielesnego. Cóż bowiem może okazać organ materyalny, jakkolwiek byłby giętki i subtelny? Oto nic więcej tylko to, co jest cielesne, to co istnieje w czasie i w przestrzeni, to co tem samem jest przypadkowe. Płótno jakieś, jakkolwiek byłoby dokładne i jakkolwiek zręcznie rozmieszczonoby na niem światłocienie i perspektywę, może być zrobione tylko farbami i z konieczności przedstawiać obraz sceny jakiejś określonej i przejściowej; otóż ponieważ organa ciała naszego są materyalne, przeto tym samym materyalnym podlegają warunkom.

Nie można zatem przypisywać im aktów naszego rozumu. W rzeczywistości, pojmujemy właściwości i takie istoty, które nie zawierają w sobie nic materyalnego, jak np. cnotę, duchów czystych i Boga. Twierdzimy o prawdziwości pierwszych zasad oraz ich wyników, jako o rzeczy niezależnej od wszelkich warunków czasu i miejsca, jak również zasad tych widzimy bezwzględną konieczność. Trzeba więc jeszcze zawnioskować, że rozum nasz jest niematerialny, i że dusza nasza jest duchem, zdolnym działać bez organów naszych zmysłów.

3 Dowód.—Sposób, w jaki spełnia się nasza wolna wola (ob. art. *Wolna wola)*, wykazuje lepiej jeszcze, jeśli to możliwa, niezależność woli od wszelkich warunków materyalnych. Przedsiębierze ona postanowienia względem dobra niematerialnego i wyższego, którego zmysły nie dosięgają, i które sam tylko rozum nam objawia. Natura więc dóbr, względem których w naszych czynach wolnych postanawiamy cośkolwiek, okazuje duchowość duszy naszej, podobnie jak naturę prawd, stanowiących przedmiot naszego rozumu.

Ta niezależność woli naszej od wszelkiego organu cielesnego i od wszelkiego warunku materyalnego objawia się w sposób niemniej widoczny, gdy ciało nasze znajdzie się w mocy tyrana, i gdy ten ostatni wszelkimi sposobami napróżno usiłuje opanować naszą wolę. Od męczenników wymagano, aby choć szczyptę kadzidła spalili na cześć bogów. Odmawiali jednak. By wymódz ich przyzwolenie, poruszano wszystkie podniety, wszelkie obietnice, wszelkie pokusy; ci wciąż odmawiali. Poddawano ich najokrutniejszym torturom; oni zawsze odmawiali. Chwytano ich ręce i zmuszano do wykonywania zewnętrznie i mimo ich woli czynności, na które się zgodzić nie chcieli; wtedy wola ich protestowała. Skazywano ich na śmierć, a przecież nie można było wydobyć z nich tego przyzwolenia, jedynej rzeczy, której od nich wymagano. Umierając, wiedzieli dobrze, iż do nich samych tylko należało dać lub odmówić tego przyzwolenia. Gdyby ich wola zależała od organu cielesnego, czyżby nie umiano przemocą zapanować nad tym bezbronnym organem, podobnie jak zmuszano ich rękę do rzucania bogom kadzidła, albo jak zmuszano ich ciało do podejmowania tortury? Niema pod tym względem żadnej wątpliwości. Trzeba więc przypuścić, że wolna wola nasza działa niezależnie od wszelkiego cielesnego organu. Akty wolnej woli naszej nie wytwarzają się przez organa ciała naszego, nie mniej, jak akty naszego rozumu; jedynem więc źródłem tych czynności jest nasza dusza. A zatem, dusza posiada w swej wyższej części działalność całkowicie różną i od ciała oddzieloną, — życie, stanowiące wyłączną jej własność. A więc dusza nasza jest substancyą duchową. (Ob. art. *Duszą*, *Dusza zwierzęca*, *Assocyacyonizm*, *Nieśmiertelność*, *Materyalizm*, *Życiowy pierwiastek*). *(Vacant).*

X. S. G.

DUSZY NIEŚMIERTELNOŚĆ ob. *Nieśmiertelność duszy.*

DUSZA KOBIETY ob. *Kobieta.*

DYABEŁ. — DEMON. — I. Wyrazy te, użyte w liczbie mnogiej, oznaczają aniołów czyli duchów czystych, które na początku świata zbuntowały się przeciw Bogu, Stwórcy swojemu, i które zamiast posiąść wieczne szczęście, dziedzictwo aniołów dobrych, zostały skazane na wieczne męki w piekle; te same wyrazy, w liczbie pojedynczej, oznaczają jednego z liczby aniołów odrzuconych, a w najściślejszem znaczeniu — wodza aniołów potępionych, który w języku biblijnym zowie się także *Szatanem*, *Lucyperem*, *Belzebubem*.

II. — Istnienie dyabłów i wodza ich (książęcia czartowskiego) jest faktem niejednokrotnie i najwyraźniej potwierdzonym przez Pismo św. (Jan VIII, 44; Łuk. X, 18; 2 Piotr II, 4; Jud. 6; Apok. XII, 7; etc.); jest to prawda początków wiary sięgająca, istotowo z dogmatem grzechu pierworodnego związana, w nauce katolickiej o odkupieniu zawarta, w opisach życia Zbawcy opowiadana, przez Kościół katolicki w zasadach moralności, w modlitwach i w obrzędach wyraźnie wyznawana, w praktyce, w jego rocznikach i w historyi duchów stwierdzona a dogmatycznie przez IV Sobór Lateraneński (roz. I) określona. — *Ilość* dyabłów niewiadoma, atoli przy-

toczone teksty każą się domyślać, że jest bardzo wielka. — Istnienie książęcia czartowskiego jest faktem nie mniej pewnym, jak w ogóle istnienie dyabłów. Hierarchiczny ustrój ich na klasy czyli oddziały nie jest przedmiotem wiary, ale jest bardzo prawdopodobny ze względu na to, że Chrystus mówi o szatanach gorszych od jednego z nich, *nequiores se* (Łuk. XI, 26), co tem się tłómaczy, iż ci aniołowie, którzy posiadali wyższą naturę i łaskę, dopuścili się wyższej zdrady, zbrodni i złości. — Objawienie wątpić nam nie pozwala, że szatani wywierają wpływ na ludzi za pomocą bądź wrażenia i suggestyi, bądź napaści i kuszenia albo też i opętania. Trzeba prawdopodobnie jeszcze dodać, że oni też w życiu przyszłem będą dla potępionych narzędziem kaźni i tortur. Taki sam wpływ szatanów może się rozciągać i niekiedy rzeczywiście się rozciąga na istoty niższe od człowieka, bądź ze złej woli szatana, bądź też z wyraźnego dopuszczenia bożego. — Stała tradycya Kościoła, podająca tłómaczenie wzmiankowanych w Piśmie św. faktów wróżbiarstwa i magii (Mat. XXIV, 24; II Tes. II. 9; Ler. XX, 6, 27) nie pozwala również zaprzeczać rzeczywistości, a tembardziej możliwości wyraźnej lub niewyraźnej umowy człowieka z dyabłem, zawieranej we wspólnych celach, których ostatecznym końcem jest walka człowieka z Bogiem i zguba dusz ludzkich.—Wszystkie powyżej wyłuszczone punkta stwierdza ustanowienie egzorcystów przez Chrystusa Pana (Mat. XVI, 17) i przez Kościół katolicki, który postawił ich w rzędzie swych mniejszych święceń ministrów i przepisał im w swym rytuale pewien sposób postępowania, tudzież wskazał środki, jakie mają być przedsiębrane przy wykonywaniu tego trudnego obowiązku, w dzisiejszych czasach zastrzeżonego wyłącznie kapłanom.

III. Przeciwko powyższej nauce walczą następujące zarzuty: 1-o Czy naprawdę istnieją i czy istnieć mogą aniołowie t. j. duchy czyste, mające istnienie po za materyą? A jeżeli istnieją, to czy mogą być złymi? Czy Bóg mógł stworzyć złych aniołów? A jeżeli stworzył ich dobrymi, to czy mogli oni stać się złymi? — 2-o Czy można przypuścić, żeby duchy czyste, a zwłaszcza te, które się stały złymi, mogły oddziaływać na świat materyalny i wywoływać fizyczne zjawiska przez chrześcijanizm im przypisywane. Dlaczego dobroć i wszechmocność boska nie przeszkadza im źle czynić, jeżeli to prawda, że mogą szkodzić ludziom? Widocznie wiara w istnienie dyabłów jest rezultatem ciemnoty ludzkiej i zabobonu. — 3-o I w rzeczy samej, tak zwana magia łatwo się tłómaczy podstępem jednych, a łatwowiernością drugich; kuszenie i nagabywanie dyabelskie są zjawiskami porządku fizyologicznego i patologicznego, nieco tylko zaostrzone i trochę jaskrawsze, niż zwyczajne cierpienia; dawniejsze opętania dyabelskie są identyczne z dzisiejszem pomięszaniem zmysłów, z histeryą i epilepsyą; dzisiejsze medya, spirity, hypnotycy i somnambulicy w średnich wiekach nazywali się magikami, czarnoksiężnikami, opętanymi; nowoczesna wiedza rzuciła światło na te mniemane ciemności piekielne i wykazała więcej nierozumu i okrucieństwa w sędziach duchownych i świeckich, prowadzących procesy o czarnoksięstwa, aniżeli w pospólstwie łatwowierności; tam gdzie uciekano się do pośrednictwa kata, powinien był stosować swoją dobroczynną sztukę lekarz, ale

i lekarze ciągnęli jarzmo powszechnej głupoty. — W końcu owe ustępy biblii, w których ukazuje się wiara w czarty, można tłómaczyć w sposób najzupełniej naturalny, wcale nie obrażający ani rozumu, ani wiedzy. — Takie oto są w skróceniu, główniejsze zarzuty, krążące pomiędzy nami odnośnie do nauki chrześcijańskiej o czartach i ich sprawach. Odpowiedzmy na nie pokrótce.

1-o Najpierw weźmy pod rozbiór zarzut pozytywistyczny, który podaje w wątpliwość istnienie a nawet możliwość istnienia duchów anielskich. Jeżeli istnienie istoty czysto duchowej jest niemożliwe, to i Bóg istnieć nie może, to i dusza ludzka z natury swej duchowa, acz posiada wiele czynności w porządku zmysłowym i organicznym, również istnieć nie może; tym sposobem wpadamy w gruby materyalizm.

Jako lekarstwo na pomienione błędy materyalistyczne, zalecamy czytanie artykułów tego Słownika: *Bóg*, *Dusza*, *Duchowość*.

Szatani nie są też źli z natury, stworzył ich bowiem Bóg dobrymi, swoją łaską uświęcił i przeznaczył do wiecznej i doskonałej świętości w niebie. Obok tego jednak obdarzył ich Bóg wolną wolą i wystawił, podobnie jak wszystkich innych aniołów, na próbę przed ostatecznem ubłogosławieniem.

Ale szatan i zwolennicy jego próby tej nie wytrzymali i upadli. Pismo święte wspomina o tej próbie, teologowie zaś rozmaicie ją tłómaczą. Najprawdopodobniej źli ci aniołowie zamierzali dojść bez nadprzyrodzonej pomocy Boga do nadprzyrodzonego celu, który Bóg im przeznaczył; i występna pycha, na widok której zdumieni jesteśmy nierozumem i przewrotnością tych duchów, a która jest możliwa ze względu na warunki, w jakich duchy te stworzone zostały, ta występna pycha, powtarzam, słusznie ukarana została potępieniem. Jeśli zaś winnym nie pozostawiono czasu ani łaski do żalu, to dla tego, że udzielona im od Boga wyższość natury i łaski, powinna była zabezpieczyć ich od wszelkiego dobrowolnego upadku. Lecz nad człowiekiem, bardziej do grzechu skłonnym i ułomnym, Pan Bóg większą miał litość i miłosierdzie i dla tego obiecał mu i zesłał Pocieszyciela.

2-o Oddziaływanie złych duchów na świat materyalny również jest możliwe, ponieważ wszyscy aniołowie od początku byli stworzeni do życia czynnego w świecie, a popełniony przez niektórych aniołów grzech nieposłuszeństwa nie odmienił ich natury. Gdyby anioł nie mógł działać w świecie materyalnym, dla tego że jest duchem, to czyżby Bóg, duch czysty, mógł stworzyć świat? Czyżby mógł wprawić go w ruch, kierować nim i rządzić? Czyżby dusza ludzka mogła zamieszkiwać, ożywiać i poruszać ciało? A jeśli Bóg i dusza ludzka mogą działać w porządku fizycznym, dlaczegóżby anioł nie mógł posiadać takiej samej mocy? A jeżelibyśmy ani Bogu, ani duszy, ani aniołom, którzy zajmują pośrednie stanowisko między Bogiem i duszą, nie chcieli przyznać takiej mocy, to wówczas upada wszelka religia naturalna, wszelkie objawienie, na nic się nie zda psychologia i moralność; i znowu wpada się w najgrubszy materyalizm; stąd w dalszym ciągu trzebaby wnioskować, że Bóg nie stworzył świata, i świat nie objawia Boga, że Bóg nie mógł objawić tego, w co wierzy chrześcijanizm, że dusza jest zwyczajną funkcyą mózgu, a anioł zwyczajnym płodem tej

funkcyi. Takie wnioski jasno dowodzą fałszywości powyższych przypuszczeń.

Nie trzeba jednak sądzić, żeby czyny dyabelskie całkowicie były niezależne od Boga. Niepodobna bowiem przypuścić, żeby złe duchy miały nieograniczoną wolność gwałcenia ustanowionego porządku. Złość ich nie przekracza pewnych określonych granic, gdyż mądrość i dobroć Boga ustawicznie czuwa nad nimi i o tyle zezwala na złe, o ile ono przyczynia się do ostatecznego szczęścia człowieka, chyba że ludzie z własnej winy dobrowolnie stają się ofiarą szatana. Atoli wierzymy, że nikt nie jest kuszony i napastowany nad siły, i że pomoc łaski boskiej zawsze przychodzi w porę temu, kto szczerze pragnie ją otrzymać, ażeby uniknąć grzechu i pozostać wiernym Bogu; to też bardzo słusznie św. Augustyn porównywa w jednem miejscu szatana do owych brytanów, które strzegły wejścia domów rzymian, i o których pewna starożytna mozaika przestrzegała gościa: *cave canem.* Szatan, według św. Augustyna, jest jakby na uwięzi i tych tylko kąsa, co nierozważnie zbyt blisko podchodzą ku niemu. A więc złość jego ostatecznie przyczynia się do szczęścia ludzi.

Wiadomo, że ciemnota i zabobonność pogańska w różnych epokach i pośród rozmaitych starożytnych narodów przypisywały szatanom takie figle i takie psoty, że ich za nic miano. Wiemy też, że przesądy i zabobony pogańskie nie wygasły całkowicie wśród chrześcijan; że one to zaciemniały umysły prostaczków w średnich wiekach i nawet w nowszych czasach one straszyły i dręczyły lud prosty. Z tem wszystkiem jednak przesądy te nie wypływają z prostej i prawdziwej nauki Kościoła, którą przed chwilą wyłożyliśmy, a której jedynem źródłem jest objawienie boskie. Ani niedorzecznej fantazyi ludowej, ani dziwacznych i śmiesznych nadużyć nie można przypisywać Kościołowi i nie można miotać nań za to błotem. Kościół boleje nad nadużyciami i nad błędem tych, co mylnie pojmują i błędnie stosują jego naukę, i nie może być odpowiedzialny za nadużycia poszczególnych osób.

3-o Wiemy również dobrze, iż historya magii przepełniona jest faktami zmyślonymi, wątpliwymi albo poprostu naturalnymi; lecz pomiędzy tymi faktami bywają i takie, które zdrowa filozofia przypuszcza jako możliwe, rozsądna krytyka uznaje za rzeczywiste, a w których prawdziwa teologia odnajduje cechy dyabelskie. Teologia bowiem, stosując zasadę przyczynowości do faktów dokładnie zbadanych drogą krytyki historycznej, jest w możności sprawdzić, czy takowe fakta przechodzą zakres sił przyrodzonych, jak również, czy można je przypisać działaniu przyczyn nadprzyrodzonych dobrych, t. j. Bogu, aniołom lub świętym. Skoro się sprawdzi te dwie okoliczności, napewno będzie można wnioskować, że fakta te są dziełem dyabelskiem; jeżeli zaś pozostanie wątpliwość co do natury skutku, to taka sama wątpliwość pozostanie co do natury przyczyny. Taka tedy jest prawdziwa nauka Kościoła, oficyalnie przyjęta w słynnym rozdziale *de Exorcisandis*, w tytule *IX Rytuału Rzymskiego;* takie są wnioski, wypływające z nauki, zawartej w Biblii i w tradycyi, o stosunkach człowieka z dyabłem, i o sądach, jakie mamy o nich wydawać.

Kościół w nauczaniu dogmatycznem od powyższych zasad nigdy nie odstąpił; nie można więc go czynić odpowiedzialnym za nadużycia, na jakie nauka jego była wystawiona. Kościół nigdy nie zaprzeczał, aby nasze pokusy nie były częstokroć subjektywnemi, i aby nie dały się wytłómaczyć za pomocą danych fizycznych i moralnych, wśród których żyjemy, ale nic więcej nad to zaprzeczać nie mógł, albowiem tem samem zaprzeczałby możliwości i rzeczywistości napaści i przemocy szatańskiej, które w teoryi poznać można po pewnych cechach określonych przez teologię, a które w praktyce częstokroć bardzo trudno należycie rozróżnić.

Gotowi jesteśmy przyznać, że niektóre niedostatecznie jeszcze zbadane wypadki patologiczne brano za opętanie dyabelskie; ale niepodobna, iżby zdrowy rozum zgodził się na to, że nie było nigdy żadnego wypadku opętania, i że to wszystko, co daje się widzieć dziwnego w historyi zboczeń umysłowych i zjawisk nadzwyczajnych w porządku umysłowym, moralnym, fizyologicznym i psychologicznym, tłómaczy się stanem chorobliwym; wiara w objawienie biblijne zawsze będzie się sprzeciwiała podobnemu tłómaczeniu powyższych faktów. Żaden stan chorobliwy nie będzie w możności nagle udzielić człowiekowi dokładnej znajomości obcego języka, ani jakiejkolwiek nauki przedtem i potem nigdy nie posiadanej, ani odgadywania tajemnic nigdy nie przewidzianych i fizycznie do wytłómaczenia niepodobnych. Ani choroby umysłowe, ani hysterya, ani stan hypnotyczny nie stawiają chorego poza prawami świata fizycznego i nie udzielają mu sił całkowicie niezgodnych z jego fizycznym ustrojem.

Fakta opowiadane przez Ewangelie tudzież przez apostołów i przez najuczeńszych i najświętszych Ojców Kościoła można bardzo łatwo sprawdzić. Św. Paulin, którego wymienia Bergier *(Démoniaques)*, zaświadcza, iż widział opętanego, który chodził po sklepieniu Kościoła, głową na dół obrócony, i mimo to potrafił utrzymać w porządku swoje ubranie; Sulpicyusz Severus *(ibid.)* widział opętanego, który na widok relikwii św. Marcina uniósł się w powietrze z rękoma rozkrzyżowanemi; Fernel, lekarz Henryka II, i słynny protestant Ambroży Paré wzmiankują o pewnym opętanym, który mówił po grecku i po łacinie, chociaż się nigdy nie uczył tych języków; historya konwulsyonistów z Saint-Médard z zeszłego stulecia podaje nie mniej nadzwyczajne i nie mniej głośne fakta, których nie zdołali wytłómaczyć sposobem naturalistycznym ani Alfred Maury, ani Figuier, ani Bersot i inni. Cechy powyższych faktów, naszem zdaniem, są całkowicie nadnaturalne, ale nie są z pewnością boskie, a zatem są dyabelskie.

Atoli podobnych twierdzeń nie stawiamy o wszystkich owych spirytach, medyach, magnetyzowanych, somnambulikach, hypnotyzowanych, których czynności i produkcye noszą na sobie cechę dość wielkiej zręczności, oszukaństwa, albo też są zjawiskami czysto naturalnemi. Lecz gdyby między temi nadzwyczajnemi zjawiskami znajdowały się inne, których tłómaczenie metodą przyczynowości nie mogłoby wydać rezultatu naturalnego, to bylibyśmy zmuszeni przyznać, że między temi zjawiskami a faktami opętania dyabelskiego z czasów ubiegłych istnieje wielkie podobieństwo, i nie moglibyśmy odrzucać tych ostatnich dla tego, że widzimy

tamte, albo że słyszymy dawane przez współczesnych nam objaśnienia filozoficznie i naukowo nieuzasadnione. Ale może kto powie, że ta metoda i ta zasada przyczynowości, na którą się powołujemy, nie stanowią dowodu naukowego. Na to odpowiadamy, że one posiadają rękojmię zdrowego rozsądku, siłą którego zdołały się oprzeć wywodom nowoczesnego krytycyzmu, i że my nie uznajemy żadnego zabobonu i łatwowierności nawet w nauce, z wyjątkiem supernaturalizmu, nie podlegającego kontroli, i mistycyzmu, nie dającego się roztrząsać.

Przyznajemy bez żadnych zastrzeżeń i ze smutkiem, że w procesach o magię i czarnoksięstwo nie tylko pospólstwo, ale i sędziowie duchowni i świeccy często postępowali bez kontroli i rozsądku. Wierzymy nawet, że w całej owoczesnej procedurze i w wyrokach sądowych odgrywały ważną rolę: namiętności, nierozum i okrucieństwo. Z tem wszystkiem nie tracimy z oczu tego względu, że zeznania oskarżonych poniekąd usprawiedliwiały omyłki sędziów, że okrutne tortury i męczarnie były w zwyczaju tych czasów i że nie można wkładać za nie większej odpowiedzialności na Kościół, niż na władzę świecką, że nareszcie nieomylność papieży i soborów powszechnych nie rozciąga się na zarząd, administracyę i sądownictwo kościelne, a zatem przypuściwszy nawet, iż Kościół pobłądził w tym względzie, nie ucierpi na tem ani jego powaga w rzeczach nauczania kościelnego, ani w szczególności nauka o dyabłach i objawach dyabelstwa.

4. Nauka o czartach, w granicach przez Kościół wskazanych, jest z pewnością objawiona. Daremnie usiłowanoby zastosować do tekstów biblijnych, z których naukę tę czerpiemy, zręczną naturalistyczną egzegezę, gdyż teksty te wyraźnie sprzeciwiają się takiemu tłómaczeniu. Chrystus Pan usuwa wszelką wątpliwość pod tym względem, gdy mówi o szatanach jako istotach obdarzonych rozumem i wolą, osobowych i na złe wylanych. On sam przemawia do nich, walczy, jeśli wolno tak się wyrazić, przeciwko nim, wypędza ich, głosi się ich nieubłaganym przeciwnikiem, daje swym uczniom władzę egzorcyzmowania i wypędzania ich z opętanych, których wyraźnie odróżnia od chorych. Przed Nim i po Nim natchnieni pisarze mówią w podobnyż sposób o naturze i działaniu szatana, tak że ostatecznie zmuszeni jesteśmy wybierać jedno z dwojga: albo wierzyć w osobowość i rzeczywiste działanie dyabłów, albo też odrzucić Biblię, tradycyę i wiarę Kościoła katolickiego.

Obacz. Teologów katolickich w traktacie: „De novissimis;“ — *Bergier*. „Dict. de theologie,“ art. *Démon*, *Démoniaques*, *Exorcismes; Ribet*, „la Mystique divine distingue des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines,“ tome III. *Ks. A. K.*

DYSPENSY. — I. Dyspensa jest-to zwolnienie przez prawodawcę jednego lub wielu członków społeczeństwa na pewien czas albo na zawsze od istniejącego i wszystkich obowiązującego prawa. — Władza kościelna uznaje od czasu do czasu nawet dość często słuszne powody do udzielania zwolnienia od ślubów, święceń

i obowiązków kościelnych, od postu, wstrzemięźliwości, a najczęściej od przeszkód małżeńskich.

II. Dyspensa, w taki sposób rozumiana, jest łaską, której może udzielać jedynie prawodawca, albo jego zwierzchnik, albo wreszcie jego prawni następcy, dla zawieszenia bowiem skutków prawa, trzeba posiadać władzę prawodawczą; stąd od prawa boskiego może dyspensować jedynie Pan Bóg i Jego zastępcy; od praw Kościoła powszechnego — papież, sobór powszechny i ich zastępcy; od praw dyecezyalnych — biskup i jego zastępcy i t. d. — Od prawa natury, nie może dyspensować nikt, nawet Pan Bóg, ponieważ opiera się ono na poszanowaniu powszechnej prawdy i dobra. Jednakże Kościół może tłómaczyć prawo natury i orzekać, czy ten lub ów czyn, ten lub ów postępek zgadza się z prawem natury, czy też mu się sprzeciwia, ale prawo takiego tłómaczenia nie jest prawem dyspensowania. — Nie będziemy tutaj przytaczali dowodów na to, że Pan Bóg dał Kościołowi, a głównie św. Piotrowi i jego następcom, władzę stanowienia praw, a tem samem i dyspensowania od nich (ob. art. *Kościół*, *Papież*, *Duchowieństwo).* Nie chcemy też tutaj dochodzić, czy zwierzchnicy kościelni mają prawo przelewania swojej władzy na innych, w jakim zakresie i pod jakimi warunkami? Odpowiedź na te pytania znaleźć można w książkach prawno-kościelnych i w teologii moralnej. Natomiast pragniemy przytoczyć tutaj podług Soboru Trydenckiego ogólne zasady Kościoła odnośnie do dyspens, a zwłaszcza małżeńskich. „Niechaj wiedzą wszyscy, że święte kanony winny być ściśle i ile możności przez wszystkich bez różnicy zachowywane. Jeżeli ważna i słuszna przyczyna a niekiedy i większy pożytek wymagać będą dyspensy, można jej czasami udzielać; ci zaś, którzy udzielać jej będą, powinni pierwej poznać przyczyny i dyspensować z wielką roztropnością i zupełnie darmo; inaczej dyspensa będzie uważana za podstępnie uzyskaną.“ (Sess. XXV. *de Refor.*, cap. XVIII). „Co się tyczy mających się zawrzeć małżeństw, niech dyspensy wcale nie będą udzielane, albo przynajmniej rzadko, dla słusznej przyczyny i darmo. W drugim stopniu dyspensa nigdy nie będzie udzielana, chyba książętom, panującym i dla przyczyn publicznych.“ (Sess. XXIV *de Refor. matr.* cap. V). Zwierzchnik kościelny dopuszczałby się świętokupstwa, gdyby udzielał dyspensy za pieniądze, gdyby kazał sobie płacić za wykonywanie swej władzy duchownej, gdyby nakoniec tym sposobem zbogacał siebie kosztem nienaruszalności prawa. — Atoli Sobór Trydencki nie miał zamiaru ganić tak zwanej *taksy*, *opłaty* albo *komponendy*, pobieranej od niektórych osób za pewne dyspensy: 1-o na pokrycie kosztów wygotowania i przesyłki dyspens, 2-o na utrzymanie urzędników i sług kościelnych, którzy, zwłaszcza w tak ciężkich czasach jak nasze, utrzymują się jedynie z jałmużny i taks słusznie opłacanych przez tych, co prosząc o zwolnienie od prawa i naruszając ogólny porządek, mogą choć w części w formie pieniężnego zasiłku przyczynić się do utrwalenia tego porządku. Wreszcie 3-o ustanowienie taks ma i to na względzie, by nałożyć wędzidło na nieograniczoną żądzę zwalniania się od prawa i nieulegania przepisom i rozkazom, ustanowionym dla dobra Kościoła i całego społeczeństwa ludzkiego. Nie potrzeba dodawać, że dyspensy, o które proszą

biedni, dla słusznych i sprawiedliwych przyczyn, bywają im udzielane bez taksy i bez żadnej opłaty, *in forma pauperum*. Koszta poczty i kancelaryi, które muszą ponosić albo oni sami albo ich protektorzy, są nadzwyczaj małe. Na to jeszcze zwrócimy uwagę, że ci, co najwięcej utyskują na rzekomo wygórowane wymagania władzy kościelnej, gdy sami starają się o uzyskanie dyspensy, zazwyczaj odznaczają się hojnością i w osobistej swej sprawie nie narzekają ani na Rzym ani na kancelarye biskupie; nadto ci sami mniej się uskarżają na opłaty, które w analogicznych wypadkach uiszczają władzy świeckiej, chociaż owe specyalne opłaty nie zwalniają ich od zwyczajnych podatków, niekiedy bardzo ciężkich, które państwo stale nakłada na poddanych, a Kościół nigdy. (Ob. *Kongregacye rzymskie*).

III. *Pierwszy zarzut* walczy przeciwko dyspensom w samej zasadzie: jeżeli prawo jest dobre, czemu zezwalać na jego pogwałcenie? Przez udzielanie dyspens wytwarzają się niesprawiedliwe przywileje i tym sposobem zmierza się do pogwałcenia prawa. — Rzecz pewna, że teoretycznie dyspensy podkopują prawo, i dla tego Sobór Trydencki wyraża pragnienie, by wcale nie wydawano dyspens od przeszkód małżeńskich; mimo to w praktyce roztropność domaga się tego ustępstwa na rzecz słabości ludzkich i dobra społecznego; z tem wszystkiem roztropność powinna jednocześnie baczyć na to, by z tych ustępstw nie wynikły znaczniejsze szkody, lepiej byłoby znieść zupełnie prawo, aniżeli ustawicznie gwałcić je dyspensami, które ujmują mu powagi i zaciemniają samo pojęcie prawa. Zresztą nie sam tylko Kościół udziela dyspens; do tego środka uciekają się i rządy świeckie, tą samą względnością i roztropnością powodowane.

Drugi zarzut walczy przeciwko pewnym dyspensom, które, jak mniemano, udzielane bywały przez Kościół z pogwałceniem prawa natury, prawa boskiego, albo też ustaw soborów powszechnych. — Na to odpowiadamy, że nie można przytoczyć przeciwko papieżom żadnego rzeczywistego wypadku, żeby oni kiedykolwiek wydali dyspensę wbrew prawu natury. Papieże orzekali, że pewne prawo nie stosowało się do pewnych wypadków w takich a w takich warunkach, to prawda; ale nigdy nie przywłaszczali sobie prawa zwalniania siebie lub innych od przestrzegania tego prawa. Że heretycy, przeniewiercy i fałszywi nauczyciele, jak Luter, przez pobłażliwość na najbardziej rozhukane namiętności zezwalali na ustępstwa i zachęcali do gwałcenia praw natury, za to Kościół wcale nie może być odpowiedzialny. — Co się tyczy prawa boskiego pozytywnego, naprzykład w przedmiocie ślubów albo obowiązków przywiązanych do święceń kapłańskich, Kościół może dyspensować w wypadkach wyjątkowych i dla przyczyn bardzo ważnych, nie ludzką powagą, która w tym razie jest niedostateczna, ale mocą władzy, otrzymanej od swego boskiego założyciela; gdyż od prawa boskiego tylko Bóg może dyspensować; naprzykład, sam Bóg tylko przez usta Piusa VII dyspensował biskupów, kapłanów i zakonników, którzy poszli za prądem rewolucyi, od zachowywania ślubów, jakie wykonali byli, i pozwolił im wrócić do życia świeckiego, zwalniając ich jednocześnie od obowiązku odmawiania modlitw liturgicznych i sprawowania ofiary świętej. — Co

się tyczy wreszcie praw przez Kościół ustanowionych, łatwo pojąć, że Kościół sam od nich dyspensuje i że najwyższy zwierzchnik Kościoła, papież, który nikomu nie podlega i którego nie krępują nawet ustawy soborów powszechnych, również może od nich dyspensować, według swego uznania i z pobudek, które go do tego skłaniają. Nie będąc nieomylnym, podobnie jak i sam Kościół, w sprawach dotyczących zarządu i administracyi Kościoła, papież może się mylić i może być w błąd wprowadzony; dyspensa podstępnie uzyskana będzie nieważna, ale takie uzyskanie dyspensy dowodzi tylko złośliwości tych, co ją wyłudzili, i tych, co się nią z wiedzą posługiwali.

Trzeci zarzut podnosi nadużycia niejednokrotnie popełniane przy udzielaniu dyspens, bądź z bojaźni i słabości niektórych wyższych duchownych, bądź z chciwości i niskich namiętności drugich, bądź wreszcie, jak utrzymują, z bezgranicznej pychy papieżów, zastrzegających sobie pewne dyspensy, które wierni łatwiej mogliby otrzymać od bezpośrednich swoich pasterzy. — Czyż jeszcze raz mamy powtarzać, że nadużycia były, są i będą zawsze możebne, prawdopodobne i nawet rzeczywiste w każdem społeczeństwie ludzkiem, nawet w takiem, które pierwiastek boski nieustannie uświęca, a które własna wola bez przestanku skłania ku złemu. Przeto też ważną jest rzeczą wiedzieć, czy Stolica św. i sobory pochwalały te nadużycia? Otóż, tak nie jest wcale, one potępiały je, zwalczały i wykorzeniały, o ile to było w ich mocy.

Nieco wyżej określiliśmy istotę taks i kosztów dyspens; wyjaśnienie to miejmy zawsze przed oczyma, kiedy się spotkamy z faktami, opowiadanemi przez niektórych złośliwych kronikarzy, tudzież kiedy się nam zdarzy oceniać skargi, podnoszone przez pewnych prawników w obronie skarbu publicznego i przez heretyków w obronie obrażonej moralności: jedne i drugie niewiele warte. Wreszcie co się tyczy papieżów, to oni, zastrzegając sobie władzę udzielania ważniejszych dyspens, nie mieli na względzie własnego interesu, ale tylko poszanowanie dla praw, które muszą być przestrzegane, gdyż zbytnia łatwość otrzymania dyspensy zachwiałaby powagę prawa, oraz zdyskredytowałaby je szybko i bezpowrotnie.

Ob. *Thomassin*, „Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise,“ liv. III, ch. XXIV; *Fiebach*, „Dissertatio de indole ac virtute dispensationum secundum principia juris canonici“ etc. *(Dr. J. D).*

Ks. A. K.

DZIEJE APOSTOLSKIE. — Księga Dziejów Apostolskich, z powodu bardzo licznych alluzyi do wypadków z życia Zbawiciela, stanowi świetne potwierdzenie ewangelicznego opowiadania, zawiera opis wypadków wyraźnie cudownych i powszechnie znanych, podaje namacalne dowody nadprzyrodzonego współudziału niebios w urządzeniu i rozszerzeniu Kościoła Chrystusowego. Dla tych różnych powodów Księga ta stała się niemniej jak Ewangelia przedmiotem napaści racyonalizmu. Istotowej prawdomówności tej księgi nie może rozumnie zaprzeczyć, kto ją raz uznaje za dzieło św. Łukasza. To też twierdzono, że księga ta nie pochodzi ani od św. Łukasza, ani z jego czasów, lecz że się ukazała dopiero około początków drugiego wieku po Chr. Zdaniem szkoły Tubingskiej, księga ta miała być przeznaczona do przeprowadzenia jedności między dwoma stron-

nictwami, jakie aż do tego czasu dzieliły Kościół Chrystusa. I rzeczywiście, niemasz nic skuteczniejszego do pogodzenia petrynistów z paulinistami, jak wyprowadzić na jaw obu Apostołów, Piotra i Pawła, zgodnie pracujących nad organizacyą dzieła Jezusa,—Piotra przyjmującego do Kościoła pierwociny pogaństwa, Pawła zachowującego przepisy mojżeszowe i zbierającego jałmużnę dla żydów nawróconych i t. d. Wobec tych nadmiernie śmiałych opinii obowiązkiem apologety jest okazać autentyczność i prawdomówność tej historyi pierwotnego Kościoła.

Autentyczność Dziejów Apostolskich. — „Niewątpliwa rzecz, powiada Renan (*Les Apôtres*, Introd. p. X.), że *Dzieje* należą do tego samego pisarza co trzecia Ewangelia i są dalszym jej ciągiem. Niema potrzeby zatrzymywać się nad udowodnieniem tego twierdzenia, które poważnie nigdy nie było zaprzeczone. Obfitych tego dowodów dostarczają ustępy, jakie znajdują się na czele tych dwóch pism, dedykacya jednego i drugiego Teofilowi, oraz zupełne podobieństwo stylu i pojęć.“ Tegoż samego zdania jest niemiecki racyonalista Kredner. Skoro się z obu powyższymi pisarzami uważać będzie szczegół ten za udowodniony przez krytykę, jak również, skoro się przyjmie za pewną autentyczność Ewangelii św. Łukasza, trzeba będzie tem samem *Dzieje Apostolskie* przypisać temuż pisarzowi apostolskiemu, uczniowi i towarzyszowi św. Pawła.

W innym artykule udowodnimy, że trzecia Ewangelia jest niezaprzeczenie dziełem św. Łukasza. A zatem wystarczyłoby się powołać na to twierdzenie, by już tem samem *Dzieje Apostolskie* przypisać temuż autorowi. Lecz niezależnie od tego wewnętrznego dowodu możemy dostarczyć kategorycznych i peremptoryjnych świadectw na korzyść tej autentyczności *Dziejów Apostolskich*.

Niewątpliwą jest rzeczą, że *Święty Klemens Rzymski* (I Cor. II) robi alluzyę do tekstu Dziejów, gdy chwali Koryntyan za to, że wolą „dawać aniżeli brać.“ (Dz. XX, 35). — *Święty Ignacy Antyocheński* w dwóch miejscach swych listów autentycznych zdaje się prawie przepisywać wyrazy Dziejów, gdy mówi (ad Smyrn. 3) μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν; Prw. *Dzieje*, 41: οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν; jak również (ad Magn., 5) ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. *Prw.* Dz. I, 25: Ἰούδας ἐπορεύθη εἰς τὸν τόπον; τὸν ἴδιον. — Podobnie i święty Polikarp (Philip. 1) ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ἅδου; *prw.* Dz. II, 24: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λυσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (ἅδου według innego czytania). Miejsca te, znaczące tyle co cytaty, dowodzą, że Księga Dziejów istniała w tej oddalonej epoce, i że była rozpowszechniona wśród wiernych.

Dosyć posunąć się tylko do początków trzeciego wieku, by ze wszech stron Kościoła usłyszeć najpoważniejsze zdania, nazywające Łukasza autorem tej księgi. Święty Ireneusz, łączący w swej osobie podania Azyi Mniejszej i Galii, przytoczywszy wiele rzeczy podanych w Dziejach Apostolskich, dodaje (Haer. III, 14): „Łukasz obecny tym wszystkim wypadkom, tak starannie je opisał, że nie można mu zarzucić ani kłamstwa ani chełpliwości.“ Klemens Alexandryjski (Strom. V, 12): „Jak to i Łukasz podaje w owych uwagach, jakie św. Paweł wyrzekł w ten sposób: „Ateńczycy...“ Następuje początek rozprawy w Areopagu (Dz. XVII, 12 i nast.). —

Tertulian, świadek Kościoła Afrykańskiego (de Jejun. 10), powiada: „Następnie w tym samym wykładzie Łukasza uczyniona jest wzmianka o trzeciej godzinie modlitwy, kiedy tych, którzy otrzymali Ducha Świętego, wzięto za ludzi pijanych, i o szóstej godzinie, o której Piotr wstąpił na górę swego domu". (*Prw.* Dz. II, 15 i X g.). Świadectwo Kościoła rzymskiego jest jeszcze dawniejsze. Znajduje się ono w kanonie drugiego wieku, odnalezionym przez Muratori'ego: „*Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub praesentia ejus singula gerebantur.*"

Nie ulega zatem wątpliwości, że Księga Dziejów była rozpowszechniona w Kościele od pierwszego wieku i że w owych czasach wszędzie była uważana za dzieło świętego Łukasza. W przeciwnym razie cały Kościół pod koniec drugiego wieku nie zgodziłby się przyznać tej księgi temu uczniowi św. Pawła.—To jednozgodne świadectwo chrześcijańskiej Tradycyi popierają w szczególny sposób wskazówki, w samej tej księdze świętej zawarte. 1) Autor, opowiadając podróże św. Pawła, ustawicznie, począwszy od XX rozdziału, mówi w pierwszej osobie liczby mnogiej i doprowadza tak swoje opowiadanie aż do uwięzienia św. Pawła w Rzymie. A zatem był on towarzyszem apostoła, a mianowicie znajdował się z nim w Rzymie. Otóż tym towarzyszem był Łukasz, o którym mówi święty Paweł, pisząc z Rzymu do Tymoteusza (II Tim. IV, 11): „Łukasz sam jest ze mną," i od którego posyła pozdrowienia z tegoż miasta Kolossanom (IV, 14) i Filemonowi (24). Nadto, pisząc o latach ostatnich apostolstwa św. Pawła i o jego podróżach, autor wchodzi w szczegóły tak drobiazgowe, iż na każdym kroku widać naocznego świadka. Patrzmy np. na oną scenę z jaszczurką, uczepioną u ręki apostoła i otrząśniętą w ogień na wyspie Malcie (Dz. Ap. XXVIII, 2—6); na ów opis niebezpieczeństw podczas burzy (XXVII, 14, 44), na ową dokładną wzmiankę wszystkich miejsc, przez które przechodził, idąc z Cezarei do Rzymu.

2. Zebrano wielką ilość zwrotów stylowych i szczególnych wyrażeń, które spotykają się tylko w Dziejach i w trzeciej Ewangelii, zwrotów, których inni święci autorowie nie używają nigdy albo prawie nigdy. Można wiele zwrotów tego rodzaju widzieć wskazanych w *Manuel biblique* Bacuez'a (t. IV, n-o 484). Wyliczać je tu uważamy za zbyteczne.

3. Święty Łukasz był lekarzem w Antyochii, był to zatem umysł wykształcony; to też według żeznania wszystkich krytyków, język jego jest bardziej poprawny, styl bardziej czysty, niż innych pisarzy Nowego Testamentu. Z pochodzenia syryjczyk a żyd z religii; stąd liczne hebraizmy wkradły się tak do jego Księgi Dziejów, jak i do jego Ewangelii.

Całość Księgi Dziejów Apostolskich. — O ile wiemy, całość Dziejów Apostolskich przez nikogo nie była podawana w wątpliwość. W razie potrzeby dowieść jej można w ten sam sposób, jaki bywa stosowany przy dowodzeniu całości Ewangelii.

Prawdomówność Dziejów Apostolskich. — Na prawdomówność tej księgi napadają przedewszystkiem zwolennicy racyonalistowskiej szkoły Tybingskiej. Według ich zdania, autor *Dziejów* ułożył to pismo w celu polemicznym, mianowicie w celu pogodzenia stronnictwa

pogańsko-chrześcijańskiego z judaizantami. W tym celu opowiadaniom swoim nadał pozory historyi i to w ten sposób, żeby fakta w części prawdziwe a w części zmyślone okazały Piotra i Pawła jako zarówno sprzyjających ideom obydwóch stronnictw i połączonych między sobą węzłami braterskiej zgody. Na innem miejscu wykażemy jak kruchą jest zasadnicza hypoteza egzegetów Tybingskich. Tu zaś do wykazania prawdomówności pisarza posłuży nam należycie udowodniona autentyczność Księgi *Dziejów Apostolskich.*

1. Św. Łukasz był doskonale powiadomiony o wypadkach, jakie opowiada w swem dziele. Począwszy od XX rozdziału tej księgi bierze udział we wszystkich wydarzeniach. Będąc towarzyszem św. Pawła w ciągu lat dwunastu, miał wszelką sposobność poznać szczegóły apostolskiego posługowania swego mistrza. Co się zaś tyczy faktów apostolstwa św. Piotra, o których mówi na początku opowiadanej przez się historyi, to doskonale był powiadomiony przez tych, „którzy wszystko od początku widzieli," jak nas sam objaśnia w prologu do swej Ewangelii. A zatem św. Łukasz znał w najdrobniejszych szczegółach wszystkie wypadki, wspomniane w jego pamiętnikach.

2. Co więcej, św. Łukasz wiernie opowiedział wszystko tak jak wiedział. W rzeczywistości, znamy św. Łukasza, jako człowieka nieposzlakowanej uczciwości; skądinąd prawość i szczerość zdaje się tryskać z tych kart pełnych prostoty, w których nie widać nic wyszukanego lub kłamliwego. Zresztą, gdyby sam święty Łukasz chciał oszukać swych czytelników, toby mu się nie udało, wypadki bowiem, którymi wypełnia swe *Dzieje*, są to po większej części fakta publiczne, znakomite, spełnione wobec wszystkich świadków; oszukaństwo zaś, jeśliby jakie być mogło, nie omieszkałoby z pewnością wyjść na wierzch.

Zarzuty.—Aby dowieść świętemu Łukaszowi kłamstwa, starano się postawić go w sprzeczności z opowiadaniem św. Pawła.

Przedewszystkiem wykazują rzekomą sprzeczność w trzech opowiadaniach o nawróceniu się św. Pawła, które to trzy opowiadania są podane w *Dziejach Apostolskich* (IX, 7; XXII 6; XXVI, 14). W pierwszem miejscu jest powiedziane, że towarzysze Szawła, gdy usłyszeli głos, który go powalił na ziemię, zostali przerażeni. Podług trzeciego opowiadania, wszyscy, gdy głos usłyszeli, padli na ziemię. Mówi się również w pierwszem opowiadaniu, że towarzysze Szawła słyszeli głos, lecz nikogo nie widzieli; w drugiem, przeciwnie, że towarzysze jego widzieli światłość, lecz nie słyszeli głosu tej osoby, która rozmawiała z Szawłem.

Przedewszystkiem zaznaczamy, że św. Łukasz pierwsze tylko opowiadanie podaje w swojem imieniu; w dwóch zaś innych miejscach powtarza opowiadanie, podane przez samego św. Pawła; jednego tylko mamy prawo domagać się od św. Łukasza w tych dwóch jego opowiadaniach, t. j. aby wiernie powtórzył słowa świętego Pawła.

Gdyby nawet opowiadanie, dane przez świętego Pawła, było w niektórych drugorzędnych szczegółach niezgodne z opowiadaniem historyka, możnaby stąd conajwyżej wnioskować, że św. Pawła opowiadającego o swem nawróceniu pamięć zawiodła odnośnie

do niektórych szczegółów wypadku. Ponieważ niema pewności, czy św. Paweł był natchniony przy obu tych opowiadaniach, być więc może, iż go pamięć zawiodła odnośnie do szczegółów, które nie zmieniają istoty wypadku. Atoli, niema nawet żadnej konieczności uciekać się do takiego przypuszczenia. Wolno nam się domyślać, że towarzysze Szawła, początkowo powaleni o ziemię blaskiem światła, porwali się na nogi w tej chwili i stojąc słuchali z przerażeniem głosu, który brzmiał w ich uszach. Sam tylko Szaweł, powalony na ziemię blaskiem światła, widział Jezusa i wyraźnie słyszał głos Jego. Ale po rozmowie z Panem podniósł się i nic już nie widział, chociaż miał oczy otwarte. W ten sposób tłómaczy się pierwsza pozorna sprzeczność. — By zrozumieć drugą sprzeczność, Beelen (Dz. IX. 7) w ten sposób tłómaczy oba teksty: Towarzysze Szawła słyszeli wprawdzie głos jego *(audientes quidem vocem)*, lecz nie słyszeli głosu Jezusa, który z nim rozmawiał *(vocem autem non audierunt ejus qui loquebatur mecum)*. Trudno nam jednak przypuścić, aby, gdy historyk w tem samem zdaniu powiada: *słyszeli wprawdzie głos lecz nie widzieli nikogo*, aby głos, o którym mówi, nie był głosem tajemniczej owej Istoty dla wzroku ich niewidzialnej. Możeby należało przypuszczać, że wszyscy podróżni słyszeli głos, który powoływał Szawła, nie zaś ten głos, który prowadził rozmowę z wodzem owej podróżnej czeladki. — W razie gdyby te odpowiedzi nie były dostateczne, trzebaby powiedzieć, że po wielu latach wspomnienia apostoła nie były dokładne, i że św. Łukasz, dbały przedewszystkiem o wierne powtórzenie słów swego mistrza, nie chciał poprawiać tej maleńkiej niedokładności.

b) Zaznaczają racyonaliści błąd historyczny w przemowie Gamaliela (*Dzieje Ap.* V, 36), który wspomina o powstaniu Theudasa, wodza czterystu powstańców, jako o fakcie przeszłym, podczas gdy Józef Flaviusz podaje, że Theudas został na śmierć skazany za zbrodnię rokoszu przez rządcę C. Fadusa, czyli w czternaście lat po przemowie Gamaliela. *(Antiquit.* XX. 5. 1).

Aby mieć prawo oskarżać pisarza tego o błąd historyczny, trzeba naprzód udowodnić, że Theudas Gamaliela jest tą samą osobą co i Theudas Józefa; powtóre trzebaby udowodnić, że dokładność historyczna na tym punkcie jest raczej po stronie Józefa, aniżeli po stronie św. Łukasza. Józef pisał swoją historyę w dwadzieścia lat po św. Łukaszu i nie miał żadnych stosunków ani z Gamalielem ani z żadnym z jego uczniów, tak jak to miał św. Łukasz. Tymczasem, stałą zasadą w krytyce jest to, że gdy dwóch historyków równie poważnych różni się co do okoliczności zdarzenia, przyjmuje się za prawdę opowiadanie tego z nich, który był współczesny wypadkowi, i który bardziej zbliża się do osobistości, występującej w opowiadanem wydarzeniu. W obecnym więc razie mamy wszelkie prawo odrzucić opowiadanie Józefa, a przyjąć opowiadanie św. Łukasza. Ale co więcej, dwa te opowiadania dadzą się ze sobą pogodzić. Na epokę, o której mówi Gamaliel, żydowski historyk Józef Flaviusz kładzie powstanie pewnego Matthias'a (Antiqu. XVII, 6, 4). Otóż Matthias ów mógłby doskonale być tą samą osobistością, co Theudas lub Theodas św. Łukasza, gdyż imiona: Matthias po hebrajsku i Theodas (skrócone Theodoros) po

grecku, mają jedno i to samo znaczenie: *dar Boga;* oba więc mogły być używane przez jednę i tę samą osobistość, zgodnie ze zwyczajem, dosyć rozpowszechnionym u żydów.

Bibliografia: *Cornely.* „Introductio in utriusque testamenti libros sacros," t. III str. 315 — 336. *Beelen.* „Commentarius in Acta Apostolorum, Prologus" i miejsca sprzeczne wskazane w tym artykule. — *Patrizi.* „In Acta Apostolorum commentarium" w tych samych miejscach. — *Th. Lamy.* „Les Apôtres." Examin critique.

(J. Corluy).
X. F. P.

DZIEJOPISARSTWO PROTESTANCKIE I KOŚCIÓŁ (ob. *Kościół pierwotny i dziejopisarstwo protestanckie*).

E.

EGIPT *(Chronologia E'u). — Wyjaśnienie kwestyi.* — Wiadomo, skutkiem jakich-to omyłek albo nieporozumień pewne zagadnienia chronologiczne stały się zagadnieniami apologetyki chrześcijańskiej. Ci, co znają Stary Testament tylko z przekładu Wulgaty, długi czas sądzili, że przez dodanie liczb, zawartych w szeregu rodowodów patryarszych, można nieomylnie obliczyć długość trwania rodu ludzkiego na ziemi. Wszelako, obliczenia te, oddalając potop zaledwie na jakieś dwadzieścia i kilka wieków przed przyjściem Chrystusa, znalazły się w sprzeczności z danemi chronologicznemi, przypisującemi dawności rodu ludzkiego długi szereg stuleci. Niektórzy może posuwali się aż do sądzenia, że potwierdzenie przez Kościół wypowiedzianych w Wulgacie dogmatów rozciągało się aż do opatrznościowego zachowania przez wszystkie pokolenia przepisywaczy zawartych w księgach świętych liczb, jako przedstawiających pierwotne liczby Mojżesza. Prawda, że liczby św. Hieronima zawierają się dziś jeszcze w rękopismach hebrajskich tak samo, jak się zawierały w manuskryptach hebrajskich za jego czasów, ale nie zawierają się już w przekładzie greckim, dokonanym z manuskryptów wiernej jeszcze wówczas synagogi.

Prawdę mówiąc, nawet na tem polu zadanie apologety było długi czas łatwe. Aby nas zwalczyć, musieli przeciwnicy nasi ślepo przyjmować nie bardzo naukowe orzeczenia pisarzy greckich o pewnych ludach wschodnich, a łatwo było odpierać argumenta, na żadnej poważnej podstawie nie oparte. Dziś zaś, nie powiem, aby położenie nasze było bardziej kłopotliwe, lecz jest ono znacznie od ówczesnego odmienne, a myśmy powinni je oceniać tak, jak ono jest w rzeczywistości. Znamy pewne, liczne i znaczne fakta z chronologii ludów najdawniejszych, ale nie znamy wszystkiego, a dotykać tu całości znanych nam faktów nie mamy potrzeby. Chronologia Chińczyków obejmuje, zdaje się, blisko trzydzieści wieków przed erą chrześcijańską, i bynajmniej nie jest chronologią mityczną. [1]) Podług najnowszych odkryć archeologicznych, chronologia assyryjska dalej jeszcze ma sięgać; lecz ponieważ po za pewną datą, daleko mniej dawną od chronologii chińskiej, rzeczona chronologia

---

[1]) Ob. czasop. *Controverse.* Maj 1884. art. Mgr. Harlez'a.

assyryjska nie przedstawia ciągłości historycznej, gdyż w pierwszych swych czasach odnosi się tylko do tekstów, których znaczenia bronić nie możemy, przeto pomijamy wszystkie te chronologiczne twierdzenia, przypominając przytem, że Indye przed epoką Alexandra W., to jest przed północnem królestwem buddyjskiem, nie mają chronologii pozytywnie stwierdzonej i ciągłej; trzymać się przeto będziemy chronologii egipskiej.

Chronologia egipska nadaje się daleko więcej niż inne powyższe do ścisłych badań naukowych. Zapewne, że są jeszcze i w niej pewne przerwy, może być nawet, że one zawsze będą, ale od czasu, kiedy wzniesiono wielkie piramidy w prowincyi Gizeh, t. j. od czasu czwartej dynastyi, (a Egipt przed Alexandrem W. liczył takowych dynastyi trzydzieści jednę), historya Egiptu w całości swej tworzy ciąg prawidłowy, w którym widać przesuwające się równolegle wierzenia ludowe, sztukę i wypadki polityczne. Tam przeto posiadamy prawdziwą historyę, opartą, pamiętajmy, na świadectwach współczesnych, przechowanych w tekstach oryginalnych, a bardzo często nawet w oryginalnym egzemplarzu tych tekstów. Począwszy od XVIII dynastyi aż do dni naszych niema przerw znaczniejszych w historyi Egiptu.

Skoro zaś tak jest, to czyż mogą istnieć jeszcze jakieś wielkie niepewności w przedmiocie tej chronologii? Owszem, istnieją, albowiem egipcyanie czasu nie dzielili na ery. Oznaczano każdy wypadek tym albo owym rokiem panowania króla, wskutek czego, aby otrzymać nie już względną lecz absolutną datę tego lub owego wypadku, trzebaby albo dochodzić doń przez nieprzerwany szereg panowań, których trwanie należałoby znać dokładnie, co z powodu przerw i liczb niepewnych bywa zazwyczaj rzeczą niemożliwą, albo też opierać się na synchronizmach czyli wypadkach współczesnych. Istnieją one wprawdzie, i nawet bardzo ważne, ale przed podbojem perskim są bardzo nieliczne, a żadnego z tych synchronizmów nie można odnieść dalej nad pierwsze lata XV wieku przed Chr. Prawda, że posiadamy wyciągi albo raczej summaryusze chronologiczne Manethona [1]) w przedmiocie następstwa panowań, albo, gdy poszczególne panowania zostały pominięte, — następstwa dynastyi, razem z datami trwania takowych, — wyciągi, mówię, z których jedne zostały dokonane przez Juliusza Afrykańskiego i zachowane przez Jerzego Synkellosa, historyka greckiego, inne zaś należą do kroniki Euzebiusza; nieznaczna tylko ich część znajduje się u Józefa Flawiusza. Atoli niema nic łatwiejszego i częstszego nad błędy w liczbach u przepisywaczy rękopismów. Co się zaś tyczy Manethona w szczególności, to przedział czasu pomiędzy dwoma panowaniami, o ile nam takowy pomniki oryginalne wykazały, różni się zazwyczaj od przedziału, podanego nam przez owe wyciągi czyli summaryusze, nie mówiąc już o tem, że i te ostatnie często się różnią między sobą, gdy się porówna Juliusza Afrykańskiego z Euzebiuszem. A nawet, trzymając się wyciągów Manethona, możnaby często mieszać dynastye sobie współczesne z dynastyami kolejno po sobie następującemi.

---

[1]) — kapłana egipskiego z czasów Ptolomeuszów, który podług dokumentów narodowych ułożył ogólną historyę swego kraju.

Opisawszy w ten sposób nasze zagadnienie, przystąpimy do roztrząsania poszczególnych jego części: 1-o chronologia pewna i dokładna; 2-o chronologia w przybliżeniu; 3-o chronologia niepewna; 4-o wnioski pod względem apologetycznym wyciągnąć się dające z otrzymanych rezultatów.

II. *Chronologia dokładna.* — Dokładna i pewna chronologia dziejów Egiptu przed Alexandrem W. nie sięga wyżej nad VII w. (665), czyli nad epokę wypędzenia z Egiptu etyopskich zdobywców przez Psammetyka I z XXVI dynastyi (Sais'kiej). Liczne pozostały dokumenta, dotyczące tego okresu dziejów egipskich, a Egipt pozostawał wówczas w ożywionych z grekami stosunkach. Ściśle biorąc, możnaby posunąć tę dokładną chronologię aż do ostatniej części VIII w. Podczas tego okresu dzielił się Egipt pomiędzy wielu mniejszych panujących, w rzędzie których znajdowali się pierwsi królowie z Sais. Na równinach dolnego Nilu niejednokrotnie walczyli ze sobą o przewagę polityczną królowie pochodzenia etyopskiego i assyryjczykowie. Otóż, ponieważ dobrze znamy chronologię assyryjską z owej epoki czasu, łatwiej nam przeto przy jej pomocy w przybliżeniu ustalić samą chronologię Egiptu.

III. *Chronologia w przybliżeniu. Synchronizmy.* — W miarę posuwania się wyżej i zbliżania do cyfr, zwanych cyframi Manethona, przypuszczenia zmniejszają się coraz bardziej a możliwość błędów jest coraz mniejsza, gdyż znajdujemy synchronizm pewny w pierwszej połowie X wieku, t. j. panowanie Szeszonk'a I-go (początku XXII-ej dynastyi), przeciwnika kr. Roboama. [1]) Najazd jego na Palestynę szczegółowo opowiada napis Tebański w Egipcie.

Gdy się przekroczy po za wiek X, niepewności egipskiej chronologii ponownie występują, tak, iż prawdę mówiąc, chronologia wieków XI, XII i XIII przed Chr. jest bardzo chwiejna. Nie można ani na pewno oznaczyć czasu upadku XX dynastyi (Tebańskiej), ani dokładnie orzec, czy dynastya XXI-a (Tanit'ska) nie była tamtej (Tebańskiej) współczesna.

Atoli ze stanowiska ogólnej chronologii Egiptu nie wielkiego jest ten szczegół znaczenia, gdyż *stanowczą* datę początków XX-ej dynastyi prawie ustala pewien synchronizm, nie historyczny wprawdzie, ale astronomiczny, a to w sposób następujący:

Od czasów bardzo odległych, cywilny rok Egipcyan składał się z 365 dni, bez roku przestępnego, czyli dwanaście miesięcy trzydziestodniowych, podzielonych na trzy rolnicze pory roku: wylewu Nilu, zasiewów i wzrostu zboża oraz żniwa, nadto pięć dni dodatkowych. Skutkiem czego rok cywilny co cztery lata był o jeden dzień dłuższy od roku astronomicznego, złożonego z 365 dni i jednej czwartej, który właśnie nazywają rokiem juliańskim, bardzo małym tylko ułamkiem dnia różniącym się od roku rzeczywistego.

---

[1]) Nosowa zgłoska imienia Scheschonk, prawdopodobnie słabo uwydatniona, znikła w transkrypcyi hebrajskiej *Schischak*, (III Król. XIV, 25) *(Sesac* według Wulgaty). Skądinąd wiadomo, że język hebrajski nigdy nie dopuszcza dwóch z rzędu spółgłosek w jednym i tym samym wyrazie.

Otóż, wiadomo z pewnego tekstu, należącego do czasów cesarstwa rzymskiego, że jeden z okresów 1460 lat juliańskich [1]), sprowadzając zrównanie pierwszego dnia roku cywilnego z pierwszym dniem roku juliańskiego proleptycznego, ukończył się w 139 roku ery chrześcijańskiej. Stąd wynika, że tenże okres zaczął się w 1322 r. przed erą chrześcijańską. [2])

Otóż, posiadamy napis, pochodzący z XI roku panowania Ramzesa III, drugiego króla XX dynastyi, stwierdzający, że pierwszego dnia miesiąca *Thot*, czyli pierwszego dnia w roku, obchodzono święto ukazania się Sothis'a. Z tego widzimy, że ten rok jedenasty był rokiem zejścia się roku cywilnego z rokiem stałym, i że tem samem Ramzes III wstąpił na tron w 1333 r. czyli w trzech latach najbliższych, gdyż rzeczone zejście się lat trwało przez cztery lata.—Atoli poczynione przez Rougé'go w tym przedmiocie uwagi dozwalają przypuszczać, że to przybliżone obliczenie mogłoby być mniej dokładne. Nie zupełnie dowierzał on opinii Champolliona, że opuszczenie cyfry porządkowej samo przez się zawierało wzmiankę o pierwszym dniu miesiąca; lecz dodawał, że dzień ten należał co najmniej do dwóch pierwszych tygodni miesiąca, gdyż po 16 thot na rzeczonym wyżej napisie, wymieniającym szereg świąt, ustanowionych przez Ramzesa III, następuje data bez oznaczenia dnia porządkowego. Z drugiej znów strony, Rougé udrzuca myśl Brugsch'a, jakoby na rzeczonym napisie była mowa o jakiemś święcie, należącem do roku stałego, gdyż nigdzie indziej nie znajduje się pod dniem 1-m thot daty wschodu Sothis'a: za Ramzesa VI obchodzono ją uroczyście w dniu 15; przeciąg sześćdziesięciu lat pomiędzy latami obu panowań dostatecznie się zgadza z ich historycznym wzajemnym stosunkiem; powiadam sześćdziesiąt lat, gdyż to jest przeciąg czasu, w którym z $^1/_4$ części dnia roku astronomicznego, utworzyło się piętnaście dni według rachuby roku cywilnego.

Otóż więc mamy w przybliżeniu chronologię historyi Egiptu aż do końca XIV w. przed Chr. Ale po za tym czasem znajdujemy już tylko synchronizm Księgi *Wyjścia* (1493). Rougé, razem z większością egiptologów, oparty na wzmiankowanych faktach w Księdze *Wyjścia*, i na wskazówkach egipskich dokumentów o długości panowania Ramzesa II (Sezostrys u greków, a Sesou-Ra u ludu egipskiego), trzeciego króla XIX dynastyi, sądził, że ten właśnie król był owym wielkim prześladowcą Żydów. Z tego

---

[1]) Jest-to tak zwany *okres zodyakowy*, od nazwy *Sothis*, z egipska nadawanej Syryuszowi dla tego, że heliakowy wschód Syryusza t. j. pierwszy dzień w roku, kiedy ta gwiazda jest z rana widzialna, z powodu stopniowego opóźniania się swego względnie do wschodu słońca, schodził się w pierwszych czasach historyi Egiptu z letniem przesileniem dnia z nocą, — epoką, w której zaczyna się wylew Nilu, a tem samem rolniczy rok w tym kraju.

[2]) Zob. o tem wszystkiem *Biot*'a. Recherches sur l'année vague des Egyptiens, *oraz* Recherches de quelques dates absolues, qui peuvent se déduire des dates vagues inscrites sur des monuments égyptiens, 1-ere partie. (*Mem. de l'Acad. des sciences* XIII i XIV). Ob. również *T. M. Martin.* Mémoire sur la date historique d'un renouvellement de la période sothiaque, l'antiquité et la constitution de cette période égyptienne. (*Mem. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres.* t. VIII).

wnioskował, że wyjście żydów z Egiptu nastąpiło za panowania Merienptah'a I-go, syna i następcy rzeczonego króla. Ponieważ ojciec Ramzesa II, Seti I, zdaje się, dosyć długo panował, a ojciec tego ostatniego panował bardzo krótko, przeto początek tej dynastyi musiał nastąpić pod koniec XVII w. albo na początku XVI w. przed Chr.

IV. *Spór o datę podaną w Księdze Wyjścia.* — Wszelako niektórzy stawiają zarzut dotyczący apologetyki, który musimy tu szczegółowo zbadać. W ostatnich czasach mniemano, że Hebrajczycy powinni byli opuścić Egipt w czasach upadku i zamętu w Egipcie, jaki, jak to dziś już napewno wiemy, bezpośrednio poprzedził XX dynastyę. Przekonanie to swoje więcej lub mniej wyraźnie opierano na ślepej wierze racyonalistów, utrzymujących, że wszelkie cudowne opowiadanie jest błędne, i że tem samem świetne powodzenie Mojżesza byłoby niemożliwe nazajutrz po panowaniu Sezostrysa.

Gdyby się chciano uparcie trzymać cyfr Manethona, możnaby przeciw powyższemu mniemaniu przytoczyć powody chronologiczne. W istocie bowiem, wyciągi Manethona liczą małą tylko ilość panowań średniej długości pomiędzy Ramzesem II a Ramzesem III; ponieważ zaś datę panowania tego ostatniego, jakeśmy widzieli, powinno się odnieść w przybliżeniu do r. 1333, przeto, by przyjąć omawiany synchronizm, trzebaby liczyć około 160 lat pomiędzy początkami okresu Merienptach'a, a początkiem XX dynastyi.

Byłoby to prawdą, gdyby dla tego okresu czasu trzeba się było trzymać cyfr Juliusza Afrykańskiego i Euzebiusza historyka; ale na to nie pozwala właśnie pewien dokument historyczny i bardzo autentyczny, w którym Ramzes III oznajmia nam istnienie anarchii i wielkiego upokorzenia Egiptu. Dokumentem tym jest wielki papyrus Harris'a, — urzędowy dokument z czasów panowania Ramzesa III; *jedynie* za pośrednictwem tego dokumentu dowiadujemy się o owych długich latach rozczłonkowania Egiptu i obcego w nim panowania [1]), o czem Juliusz Afr. i Euzebiusz *nie wspominają ani jednego słowa.* Ten sam tekst zatem, w którym myślano znaleść naturalistyczne wyjaśnienie „tryumfalnej ucieczki" Hebrajczyków, cały zarzut racyonalistów w niwecz obraca.

Dynastya XVIII, rozciągająca się od wygnania zdobywców pasterskich aż do wstąpienia na tron dziada Sezostrysa, była dosyć długotrwała. Obejmowała ona z jakie dwanaście panowań, z których niejedne są bardzo znane, a takie panowanie np. jak Thotmesa III trwało prawie całe pół wieku; ale niepodobna zmierzyć cał-

---

[1]) „Kraj Egiptu uległ zamieszaniu, ponieważ każdy czynił co chciał, *przez długie lata* nie było wcale zwierzchnika wyniesionego ponad innych. Kraj Egiptu zostawał pod rządami przełożonych prowincyi, a człowiek każdy zabijał drugiego dla ambicyi i zazdrości.

„Po tych nieszczęśliwych latach, jako przełożony między nimi zjawił się Aarsu, syryjczyk. Ten podbił całą krainę; zgromadzono jego towarzyszów.

„Wtedy nadużyto tego, co było zdziałane dla bogów i dla ludzi; zaprzestano ofiar po świątyniach, bogi zostały wywrócone na ziemię; on działał podług swych pragnień i zamiarów." Wreszcie został wyniesiony do władzy Setnekht, założyciel XX dynastyi. (Ob. angielski przekład tego ustępu papyrusu p. Eisenlohr i Birch. Records of the past. t. VIII. str. 46).

kowitego trwania tego okresu, który, zdaje się, został pod koniec przerwany panowaniami niespokojnemi i nieprawemi. A zatem, za przedstawicielkę długości tego okresu czasu nie można uważać maxymalnej summy dat, oznaczonych w pomnikach prawidłowych panowań, i nie będzie rzeczą zbyt śmiałą odnieść wypędzenie królów pasterskich (Hyksosów) do początków XVIII w. przed erą chrześcijańską, albo do drugiej połowy wieku XIX.

Chronologia niepewna. — Atoli, od tego czasu począwszy, wszelka nawet w przybliżeniu oznaczana chronologia znika z dziejów Egiptu, aczkolwiek możnaby dokładnie oznaczyć trwanie jednego ze składających ją okresów. A naprzód, niepodobna się dowiedzieć, jak długo trwało panowanie Hyksosów: cyfry podane przez Juliusza Afrykańskiego, przez Euzebiusza i przez Józefa Flaviusza są ze sobą bardzo niezgodne; autorowie wyciągów chronologicznych nie zgadzają się nawet w rozdzieleniu liczb dynastyi XV, XVI i XVII pomiędzy Hyksosów osiadłych w dolnym Egipcie, a królów narodowych, którzy się na nowo zdołali podźwignąć lub utrzymać w górnym Egipcie. XIV dynastya, zdaje się, była dynastyą lokalną w (Xoïs); ale czy przedstawia ona patryotów wypartych z tej strony przez najezdców, czy też istniała jednocześnie z Faraonami tebańskimi XIII-ej dynastyi, trudno orzec napewno; nie znamy ani historyi ani nawet imion królów Xoïs.

Skądinąd znów wiadomo na pewno, że XIII dynastya trwała dosyć długo i że rozszerzyła swe panowanie w dolnym i w górnym Egipcie. Pewną również jest rzeczą, że XII dynastya ,panowała w ciągu przeszło dwóch wieków; pozostawiła po sobie dosyć liczne napisy, z których można poznać następstwa i odnośną datę każdego w skład tej dynastyi wchodzącego panowania. Ale gdzie umieścić te dwa wieki? Nie wiemy i długo jeszcze prawdopodobnie wiedzieć nie będziemy.

Dynastya XI, zarówno jak XII i XIII, była dynastyą tebańską; jednocześnie z XI dynastyą występuje po raz pierwszy wzmianka o mieście Tebach, które z czasem miało się stać miastem o stu bramach. Znamy z jakich piętnaście imion królewskich, do tej dynastyi należących, co nam dozwala oznaczyć czas jej trwania w przybliżeniu bardzo niedokładnem; najświeższe naukowe badania pozwalają — nie twierdzić ale myśleć, że IX i X dynastya były panowaniami lokalnemi, utworzonemi przez obcokrajowych zdobywców, współczesnemi wielu królom tebańskim XI-ej a może nawet królom memfiskim VIII-ej (VII-a była przejściowa) dynastyi. Ale niepodobna oznaczyć czasu trwania tego okresu, nawet dla tych, którzyby chcieli zaufać (co do cyfr) przepisywaczom wyciągów Manethona) z powodu olbrzymiej istniejącej pomiędzy nimi różnicy: jeden z nich naznacza sto, a drugi czterysta dziewięć lat trwania IX dynastyi.

Nie mniej jednak, porównywając ze sobą pomniki sztuki, datowane z czasów VI i XI dynastyi, przychodzi się do przekonania, że pomniki rzeczone pod względem czasu nie są zbyt od siebie odległe, i że ten dzielący ich przeciąg czasu nie przedstawia żadnej rzeczywistej przerwy w narodowem życiu Egipcyan, będącej

czy to następstwem jakiejś anarchii, czy też jakiegoś obcego najazdu.

Z VI dynastyą (cofając się wstecz) wstępujemy w to, co Rougé nazywał geologią historyi, t. j. okres, w którym *następstwo* faktów jest ściśle określone, ale w którym trudno oznaczyć ich *miejsce* w chronologii. Tu tak samo jak w XII dynastyi posiadamy historyę w właściwem znaczeniu tego wyrazu, aczkolwiek bardzo sumaryczną, — historyę, będącą w tym nowym okresie przedewszystkiem historyą religijną i pomnikową, to znaczy, że w tym okresie daleko liczniejsze są dziś dokumenty religijne, aniżeli dokumenty, dotyczące historyi politycznej, oraz że dobrze przechowane pomniki sztuki przedstawiają nam życie społeczne tej epoki w malowidłach podziemnych pieczar; na ten to właśnie okres czasu przypada budowa mnóstwa piramid, na których czele stoją olbrzymie piramidy ziemi Gizeh. Poza czwartą dynastyą znamy już tylko same nazwy dwóch dynastyi górnego Egiptu i jedną dolnego, (nie wiemy wszakże, czy sobie współczesnych czy też po sobie następujących). Ale i w tym razie, ktokolwiek rozumie naturę dokumentów, na jakich należałoby opierać datę historyczną, żadnej nawet w przybliżeniu nie może przypuścić daty pewnej przed XVIII dynastyą. Jednakże przeciw temu chronologicznemu pessymizmowi uczyniono w ostatnich czasach pewne zarzuty naukowe, które tu zbadać pokrótce musimy.

VI. *Zarzuty.* — Mówiono, że Manethon sam dokonał wyciągów dynastyi czyli panowań jednoczesnych, i że jako rezultat swego obliczenia przyjął same tylko lata, prawdziwie po sobie następujące. Jest-to wszakże dowolne przypuszczenie, a odnośnie do wyprowadzonego wniosku zupełnie bezużyteczne, gdyż w rzeczywistości nie wiemy, jakie cyfry sam Manethon zapisał w swojej historyi. Nie ma się więc w tym razie żadnego tytułu dodawać cyfry z wyciągów Manethona; ale co więcej: sam Manethon powiada, że ogół wszystkich faraonowych dynastyi, łącznie z latami etyopskiego i perskiego panowania, począwszy od Menesa, pierwszego króla pierwszej dynastyi, aż do podboju Alexandra W., wynosił 3555 lat, zamiast pięciu czy sześciu tysięcy, wynikających z dodawania cyfr wyciągów. Że taka była w tym przedmiocie opinia egipskiego historyka, wykazał Th. Martin, b. dziekan fakultetu w Rennes. (*Revue arhéologique* 1860). Ale nie wiemy, jaką drogą doszedł Manethon do takiego wniosku, jak również, czy i o ile był w swych pismach krytyczny. To jedno tylko można powiedzieć, że szczegółowe badania tej historyi, tam gdzie one są możliwe, nie pozwalają przeciw temu mniemaniu Manethona występować, aczkolwiek zupełnej pewności nie są mu zdolne zapewnić. Można zatem — ale tylko można — przypisać rzeczywiste znaczenie tej cyfrze, któraby w takim razie cofnęła początki historyi Egiptu do czterech niespełna tysięcy lat przed erą chrześcijańską. [1])

---

[1]) Mówimy tu, rozumie się, w przybliżeniu o latach słonecznych. W czasopiśmie *Annales de philos. chret.* 1875 — 1876 ściśle udowodniono, roztrząsając *wszystkie* fakta i *wszystkie* jeden po drugim dowody, że *niema żadnego wyrachowania* bronić rzekomych lat siedmiomiesięcznych, o jakich marzą niektórzy pisarze.

Wytoczono inny jeszcze argument innej natury. Pewna księga medyczna, napisana w języku egipskim, zawiera rodzaj kalendarza, wskazującego, jak się zdaje, na pewien stosunek zachodzący pomiędzy dwoma latami, pierwszym thot jednego roku, równającym się dziewiątemu epiphi drugiego roku; kalendarz ten bywa odnoszony do dziewiątego roku panowania pewnego króla. Imię tego króla nie bardzo jest czytelne, ale domyślają się, że jest to imię któregoś z królów IV dynastyi. Omawiana współczesność wskazuje, mówiono, na zejście się roku cywilnego z rokiem normalnym, a tem samem można stąd wywnioskować liczbę tego roku w okresie zodyakowym. Jakoż, jeśli to panowanie należy rzeczywiście do IV dynastyi, to okres ten może być tylko okresem, kończącym się w r. 2782. Łatwo więc absolutnie dojść daty tego roku [1]) a tem samem i daty tego panowania, którego rok dziewiąty przypadałby w takim razie w tetraeterydzie 3010 — 3007.

Atoli, jednej rzeczy zapomniano, — a mianowicie, że zgodność pomiędzy pierwszym dniem miesiąca (oznaczonego nazwą miesiąca bez liczby porządkowej), a dniem dziewiątym innego miesiąca, musiała się skończyć, skoro miano przekroczyć granicę dni dodatkowych; tymczasem poprawki żadnej nie uczyniono w wykazach kalendarzowych. A zatem, niepodobna, aby rzeczony kalendarz przedstawiał roczny obrót 365 dni w roku astronomicznym, wniosek z tej hypotezy wyprowadzony jest zwodniczy, nie mówiąc już o tem, że nie mamy żadnego powodu twierdzić, aby rok 365-dniowy był używany w czasach, o których mówimy.

Następujący więc ogólny wniosek z tego studyum wyprowadzić trzeba: Nawet w przybliżeniu powiedzieć nie możemy, jak długo trwała historya Faraonów, ale prawdopodobne przypuszczenie dozwala nam utrzymywać, że historya rzeczona zaczęła się w czwartym tysiącu lat przed erą chrześcijańską, może nawet w pierwszej połowie rzeczonego tysiąclecia. A teraz pytanie, co myśleć o tych wnioskach wobec danych biblijnych?

VII. *Pytanie apologetyczne.* — By na to pytanie dać dokładną i pozytywną odpowiedź, trzeba naprzód zapytać, w jakim zakresie i w jakiem znaczeniu można mówić, że istnieje chronologia biblijna przed Abrahamem, od którego się zaczyna stała historya Hebreów. Nie myślano stawiać tego zagadnienia (z wyjątkiem tego, co dotyczy różnic cyfr w rozmaitych przekładach Biblii), dopóki odległa starożytność rozmaitych ludów nie stała się dostępną badaniom naukowym w dzisiejszym wieku. Dziś zaś, przeciwnie, uczeni katoliccy starannie roztrząsają to powyższe pytanie.

Stawiamy tu jednak pewne zastrzeżenie. Można badać, czy nowe dane naukowe zgadzają się z dzisiejszym tekstem hebrajskim, odtworzonym w Wulgacie, z tekstem samarytańskim i z tekstem Septuaginty. Co do pierwszego tekstu, który zdaje się przyznawać nie więcej nad trzy wieki pomiędzy potopem a narodzeniem Abrahama, można powiedzieć, że to pytanie, *czy* rzeczonemu tekstowi nadawać trzeba tłómaczenie zwyczajne, rozstrzyga się zupełnie i *de-*

---

[2]) albo raczej tetraeterydy, gdyż różnica, wynikająca z nieobecności roku przestępnego, następuje tylko co cztery lata.

finitywnie przecząco. Co się tyczy cyfr Septanty (tłóm. greckie), to nie widzimy, aby one nie były zgodne z chronologią egipską. Jeśli przybycie Jakóba do Egiptu umieścimy w czasach Hyksosów, co dziś już zaprzeczyć się nie da, wtedy dosłowne znaczenie tekstu greckiego wykaże przeszło dwanaście wieków pomiędzy potopem a epoką tego faktu. Ponieważ panowanie Hyksosów i poprzedzające je panowania nie dadzą się nawet w przybliżeniu określić, zuchwalstwem przeto byłoby utrzymywać, że nie dadzą pogodzić się między sobą dwie cyfry, z których jedna jest znana, a druga nieznana.

Jednakże, ponieważ niepodobna przyznać panowaniu Hyksosów więcej nad dwa do trzech stuleci, ponieważ XIII dynastya zajmuje czas jeszcze pewien, ponieważ XII dynastya zajmuje dwa wieki a XI dynastya obejmuje szesnaście panowań—jeśli nawet nie szesnaście generacyi, ponieważ wreszcie IV i VI dynastya obejmują dzieje, których bardzo skracać nie można, trzeba więc nam znaleść dosyć miejsca na umieszczenie tego wszystkiego. Skądinąd znów, to nie Cham osobiście zakładał miasto This, ani Memphis; po potopie potrzeba było czasu na to, aby plemię Mizraima rozwinęło się tak, iżby zaludniło znaczną część Egiptu, a Mizraimici są Noachitami, co znów stawia niniejszą kwestyę po za wszelkiem pytaniem o powszechności potopu. Zresztą jeśli Kainan mógł zniknąć pod piórem przepisywaczy biblii, to w ten sam sposób mogły zaginąć dwie albo trzy inne generacye; ale trudno byłoby przypuścić *taki sam* fakt dla wielu generacyi.

Wreszcie, nic nas nie zmusza do przyjęcia powyższego wyjaśnienia. System, wyłożony przez O. Bruckera w czasop. *Controverse* (Marzec 1886), zostawia nam wszelką swobodę wyboru w teraźniejszości i w przyszłości. Przyznaję, że system ten na pierwsze wejrzenie może zdziwić niejednego. Sposób pisania, że ten a ten patryarcha w tym a w tym wieku swoim zrodził tego a tego patryarchę, zamiast mówienia, że zrodził tego lub owego ze swych synów, który miał dać początek rodowi, z którego miał się narodzić ten lub ów patryarcha, jest najzupełniej obcy językom europejskim; nie widzi się go nawet w stylu hebrajskim późniejszych wieków. Ale O. Brucker udowodnił, że autor Księgi *Wyjścia*, mówiąc o własnym rodzie, użył analogicznego sposobu mówienia, a możemy dodać, że nawet w rodowodzie Chrystusa Pana, podanym przez św. Mateusza, grupy czternastu generacyi mogą być tylko w ten sposób zrozumiane, zwłaszcza druga grupa, gdyż z Biblii szczegółowo znamy następstwa królów judzkich. — Jeśli system O. Bruckera nie został wcześniej obmyślany i sformułowany, to jedynie dla tego, jak się zdaje, że dawniej był mniej pożyteczny, niżeli jest dzisiaj. Ujrzał on światło dzienne za dni naszych dlatego, iż głębsza znajomość najodleglejszej starożytności zmusiła egzegetów do starania się o głębsze rozumienie danych chronologicznych, zamkniętych w naszych Księgach świętych. (Ob. *X. Zaborski.* Zródła histor. Wschodu r. 1 — 2. Krak. 1888).

(Felix Robiou).
X. W. S.

EGIPT. *(Proroctwa Ezechiela i historya E'u).* — Podczas niewoli ludu wybranego ogłaszał Bóg przez usta swych proroków kary, jakiemi miał dotknąć ludy bałwochwalcze, ze strony których hebrajczycy ponosili cierpienia, jako chłostę za swe winy. Na Egipt wypowiedział Ezechiel te pełne grozy słowa: „Przeto żeś laską trzcinową domowi Izraelskiemu..., oto ja przywiodę na cię miecz, a wybiję z ciebie człowieka y bydlę..., przeto owo ia na cię y na rzeki twoie, y obrócę ziemię Egyptską w pustynię spustoszoną, mieczem zburzoną od wieże Syenes aż do Granic Murzyńskich."

Nieco niżej zwiastuje prorok, że to Nabuchodonozor będzie wykonawcą tego wyroku Najwyższego, (Ezech. XXIX). Niektórzy nowocześni krytycy wbrew twierdzeniu Józefa Flawiusza utrzymują, że proroctwo to po dziśdzień się nie ziściło, a to pod pozorem, że Dyodor i Herodot nie czynią o tem wzmianki, owszem mówią o wyprawie Apriesa, króla egipskiego do Palestyny i na Cypr. — Otóż w tym razie znów epigrafia przybywa na pomoc Biblii: mamy w rzeczy samej zabytki egipskie i chaldejskie, które potwierdzają zdanie autora biblijnego

1. Ze strony zwyciężonych Nes-Hor, rządca południowego Egiptu, spółczesny Apriesowi, w napisie dołączonym do jego posągu przekazuje nam następujące szczegóły: przybysze azyatyccy napadli Egipt; oblegli Elefantynę, gdzie uszkodzili świątynię bóstwa Khnoum. Nie mogli jednak przebyć pierwszej katarakty i musieli cofnąć się przed Apriesem. — Ziścili wszakże proroctwo Ezechiela, poniósłszy spustoszenie od wieży Syeńskiej aż do granic Etyopii.

2. Ze strony Chaldeów przechowały się dwa walce — jedyne ze znanych dotychczas cylindrów, noszących napisy egipskie; owóż na obydwóch czytamy w hieroglifach imię Apriesa. Dowiadujemy się z nich nadto o stosunkach obu krajów w epoce Nabuchodonozora; bardzo słusznie można przypuszczać, że napisy te sporządził jakiś jeniec, Egipcyanin. Co więcej, posiadamy tabliczkę glinianą, na której Nabuchodonozor opowiada, iż w 37 roku swego panowania udał się do Egiptu dla stoczenia tam bitwy. Mowa tu nie o wojnie przeciwko Apriesowi, lecz o innej wyprawie przeciwko jego następcy Amazysowi, być może o tej właśnie, o której Ezechiel wspomina w rozdziale XXX. Cokolwiekbądź, napis ten stwierdza w sposób dobitny wbrew przeczeniu racyonalistów rzeczywistość walk zaczepnych, wymierzonych przez Nabuchodonozora przeciw Egipcyanom. (Patrz: *Vigouroux*. „Bible et découvertes modernes," t. IV.— Ezechiel rozdz. IV; *Wiedemann*, „Zeitschift für Aegyptische Sprache," 1879).

EKKLEZYASTES. — Żydowskie i chrześcijańskie podania zgodnie z tytułem księgi zwanej *Ekklezyastes* zawsze przypisywały układ tego dzieła Salomonowi. Dziś modą się stało wbrew tej tradycyi odnosić początek tej księgi do czasów daleko późniejszych; jest to błąd, którego nie zamierzamy zbijać, ponieważ ostatecznie punkt ten nie stanowi zasady wiary. Lecz co należy do zasad wiary, to kanoniczność Ekklezyastesa, i co za tem idzie natchnienie, czystość i boskość jej nauki; otóż co do tego, również spotykają się nowsi przeciwnicy; i niema księgi bardziej pod tym względem okrzyczanej nad księgę *Ekklezyastesa*. Przyczyna tego bardzo prosta: celem

autora jest okazanie próżności rzeczy ludzkich wobec Boga; dla tego oderwawszy na chwilę myśl od idei Boga, obszernie wykazuje, jakim odmętem sprzeczności i nikczemności jest świat, pozostawiony samemu sobie i sam sobie zmuszony wystarczać. Dalej krótko i jędrnie wnioskuje, że potrzeba światła dla oświecenia tych ciemności, że trzeba klucza dla odczytania tej tajemnicy; tem światłem, tym kluczem jest istnienie Boga nagradzającego, bez którego wszystko byłoby *vanitas vanitatum*, a z którym wszystko się wyjaśnia, gdyż On będzie umiał sądzić dobre i złe. Takie jest zakończenie księgi. Po tem objaśnieniu łatwo zrozumieć próżność walki racyonalistów; zaniedbują oni albo zupełnie pomijają rozwiązanie zagadnienia i zakończenia księgi, samo zagadnienie z całym strasznym jego przez Ekklezyastę mu nadanym rozwojem pozostawiają nietkniętem i konkludują, mówiąc: *Kohelet* (hebrajska nazwa tej księgi) jest zwykłym sceptykiem, materyalistą i epikurejczykiem. Oto cztery punkta, do których dadzą się sprowadzić wszystkie zarzuty uformowane przeciw nauce Ekklezyastesa: mówmy o każdym z nich po kolei.

1. Czy Ekklezyastes jest dziełem sceptyka? Dla krytyków racyonalistowskich nie ma pod tym względem żadnej wątpliwości, jedni widzą w nim sceptyka, jak Montaigne miłego, inni zgorzkniałego i smutnego jak Schopenhauer, ale wszyscy w nim widzą tylko sceptyka i nic więcej: „Wygłosił on, powiada Renan, najzupełniejszą i najszczerszą teoryę sceptycyzmu.“ Gdzież więc jest ta teorya? Sceptycyzm, jeżeli się nie mylimy, jest przeczeniem pewności; otóż autor nie porusza nawet tej kwestyi: zajmuje się on nie pewnością, lecz szczęściem. Chcąc okazać, że szczęście całkowite nie istnieje na ziemi, z natury rzeczy musi mówić o tych, co sądzą że znaleźli szczęście w nauce, i twierdzi, że i dla nich nie istnieje szczęście na świecie, gdyż nie mogą nic zgłębić i zaledwie odpowiedzą sobie na jedno pytanie, a już dziesięć nowych powstaje przed nimi: „jest człowiek, mówi on, któremu we dnie i w nocy sen na oczach nie postoi, y zrozumiałem, iż wszystkich uczynków Bożych żadney przyczyny znaleść człowiek nie może, które się dzieią pod słońcem: a im więcej pracuie szukając, tym mniej nayduie: choćby też mówił mądry, że nie będzie mógł znaleść (VIII 16—17). Niema potrzeby z niektórymi katolikami utrzymywać, że są to zarzuty, które sam autor sobie postanowił, by je następnie samemu odeprzeć; nie, jestto stwierdzenie niemocy rozumu ludzkiego do poznania wszystkiego, co jest na świecie; wystarczy zresztą powołać się na doświadczenie: ci są prawdziwie mądrzy, którzy wiele wiedząc, uważają siebie za najmniej wiedzących, nieświadomi zaś przeciwnie zazwyczaj wyobrażają sobie, że nie istnieją dla nich tajemnice na świecie: To właśnie ma na myśli Ekklezyastes, gdy wnioskuje, że człowiek nie może znaleść szczęścia na ziemi, nawet w nauce.

II. Ekklezyastes, według zdania krytyków, jest nietylko sceptykiem, lecz także *materyalistą:* „Księga ta, mówi Hartmann, może być uważana za brewiarz dzisiejszego najdalej rozwiniętego materyalizmu.“ Prawda, że autor w wielu miejscach (XII, 7 etc), wyraźnie odróżnia ciało od duszy, ale, powiadają racyonaliści, zaprzecza on a przynajmniej podaje w wątpliwość życie przyszłe, czyli prawdę, że dusza przeżywa swe ciało. I oto jakie na to przedstawiają do-

wody? 1) „Wiara w nieśmiertelność, mówi Noeldeke, nie była jeszcze znana, albo zaledwie powstawała;“ a zatem Kohelet jak i jego współcześni musiał nie wiedzieć o nieśmiertelności duszy. Lecz o tem nie będziemy tu rozprawiali; w artykule *Życie przyszłe* okażemy, że Izraelici wiedzieli o życiu duszy po śmierci ciała, co samo już nie dozwala przypuszczać, iżby Ekklezyastesowi była nieznana ta prawda. 2) Lecz może ten starożytny pisarz, znając wiarę swych współrodaków, żywił i opowiadał osobiste swe przekonania? Otóż tego zaprzeczają racyonaliści i przytaczają na poparcie swego systemu następujące miejsce: „Któż wie ieśli duch synów Adamowych (ludzi) wstępuie wzgórę, a jeśli duch bydlęcy zstępuje na dół? (III, 21). Do dobrego zrozumienia sensu tego wiersza trzeba przeczytać poprzedzające wiersze, począwszy od 16; natenczas łatwo będzie pojąć myśl autora, która tak się rozwija: Bóg zdaje się zdawać wszystko na dobrą lub złą wolę człowieka (16), tak zaś postępuje, aby ludzi doświadczyć ze względu na sąd, jaki z nimi uczyni (17), aby zaś ta próba była zupełniejszą (18), zezwala, żeby śmierć człowieka na zewnątrz i pozornie podobną była do śmierci bydląt (19) i aby trupy ludzkie w ten sam sposób co bydlęce rozkładowi ulegały (20). Któżby jednak pomimo tych pozorów nie umiał odróżnić losów człowieka od losów bydlęcia, i któżby nie przygotowywał się do tego życia przyszłego, jakie go czeka? (21). Taka jest próba, taki jest znak, po którym Bóg pozna swych wybranych. — Tak więc, rozpatrywany w związku z kontekstem, wiersz ten ukazuje się w prawdziwem swem znaczeniu; niesłusznością zatem byłoby chcieć go oddzielać od innych wierszy, aby uczynić go podobnym do wierszy Lukrecyusza:

„Ignoratur enim qnae sit natura animae,
An simul intereat nobiscum morte diremta.“

2. Zresztą, znajdują się w tej księdze miejsca, w których Ekklezyastes wyraźnie czyni wyznanie swej wiary w życie przyszłe i w ostateczną zapłatę po śmierci: „Widziałem, mówi on, pod słońcem na miejscu sprawiedliwości nieprawość, y rzekłem w sercu swoim: Sprawiedliwego i niezbożnego Bóg sądzić będzie“ (III, 16, 16). Nie można zaprzeczyć jasności temu ustępowi, a nie wystarczy powiedzieć z Renanem: „Jasny pogląd na jedną prawdę nie przeszkadza Koheletowi widzieć zaraz potem prawdy przeciwnej z takąż samą jasnością.“ I czyż taki sposób traktowania rzeczy może się nazywać poważną krytyką?

Trochę dalej Ekklezyastes mówi jeszcze: „Weselże się tedy młodzieńcze w młodości twoiej..., ale wiedz, iż za to wszystko powiedzie cię Bóg na sąd.“ (XI, 9). Tu również jak najjaśniej mówi o zapłacie; dodajmy do tego dobrze znany tekst inny: „wróci się proch do ziemie swej, z którey był, a duch wróci się do Boga, który go dał.“ (XII, 7). Czyż nie dosyć tych trzech tak jasnych świadectw na tak krótką księgę, jaką jest księga Ekklezyastesa? A jednak mamy jeszcze jedno świadectwo, a mianowicie zakończenie samej księgi, które brzmi w ten sposób: „Końca mówienia wszyscy społem słuchajmy. Boga się bóy, a strzeż przykazania iego: bo to iest wszelki człowiek: wszystko co się dzieie przywiedzie Bóg na sąd, za każdy występek lub dobry lub zły ono będzie.“ (XII,

13—14). Czwarte to miejsce zawiera toż samo twierdzenie, co trzy poprzednie. Nie rozumiemy więc, dla czego Graetz, Renan i t. p. uważają to zakończenie księgi za dodatek późniejszy, za jakieś *post-scriptum*, według wyrażenia Vernhes'a. Choćby nawet tak było w rzeczywistości, to inne jeszcze pozostają świadectwa w swej sile; ale tak nie jest: jeżeli, jak to chce Renan, cztery ostatnie wiersze były pierwotnie li tylko zakończeniem Biblii a nie Ekklezyastesa, to układ całości nie byłby taki, jaki jest: należałoby było powiedzieć: Słuchajmy końca *wszystkich tych mów*, albo lepiej *wszystkich tych ksiąg*, a nie tylko *tej mowy*, albo *tej ostatniej księgi*. Nadto dosyć porównać tekst hebrajski tej księgi z zakończeniem takowej, by się przekonać, że jedno i drugie jest dziełem tej samej ręki: te cztery wiersze zawierają rzeczywiście wyrażenia i sposób mowy właściwy autorowi tej księgi a potrosze wszędzie napotykany: II, 15; V, 6, 10, 12; VI, 6, 10; VIII, 8, 18; X, 11, 20; XI, 9 i t. d. Jest to dowód, któremu krytycy nie mogą odmówić autentyczności, gdyż prawie żadnego dowodu innego nad ten nie uznają.

III. Ekklezyastes, powiada Knobel, „bardzo się skłania do *fatalizmu*, według którego wszystko na ziemi ma swój bieg od wieków z góry ustanowiony, niezmienny, przeciwko któremu wszelkie usiłowania człowieka nie są w stanie przeciwdziałać. Zarówno w przeznaczeniu ludzkiem jak w zjawiskach natury wszystko jest stałe i niezłomne.“ Niesłuszne to oskarżenie. 1. Widzieliśmy już, że Kohelet uczy o przyszłej zapłacie i co za tem idzie o odpowiedzialności ludzi za ich czyny, czego nie można zrozumieć bez wolnej woli. 2. Sam Knobel musi przyznać, że św. autor zbija fatalizm, „gdy daje pewne upomnienia, które przypuszczają w nim uprzednią wiarę w wolność ludzką.“ 3. Teksty przytaczane na potwierdzenie fatalizmu Ekklezyastesa uczą nas tylko jednego, t. j., że wszystko podlega prawu Opatrzności (I, 4), istoty nieożywione podlegają mu sposobem absolutnym (I, 5—8), ludzie zaś sposobem nie pozbawiającym ich wolności (V, 4—5). 4. Z pomiędzy tych tekstów przytaczają najczęściej następujący: „Y widziałem pod słońcem, iż ani prędkich jest bieg, ani mężnych woyna, ani mądrych chléb, ani uczonych bogactwa, ani zmyślnych łaska; *sed tempus casumque in omnibus.*“ IX. 11). Cóż chce przez to powiedzieć? oto poprostu, że często najzręczniejsze rachuby nasze niszczy jakaś nieprzewidziana okoliczność, *cum eis extemplo supervenerit*, jak sam się wyraża Ekklezyastes w wierszu następnym. Słowem, w księdze tej, jak widzimy, niema żadnego fatalistycznego narzekania, lecz proste tylko wytłómaczenie powszechnie znanego przysłowia: człowiek strzela, Pan Bóg kule nosi (*homo proponit, Deus disponit*).

IV. Nakoniec, czy Ekklezyastes jest rzeczywiście epikurejczykiem? Dla Noeldeke'go niema pod tym względem żadnej wątpliwości: „Jak człowiek powinien sobie torować drogę przez to nędzne życie? Jedyną odpowiedź na to daje Ekklezyastes, iż należy używać czasu, który przemija.“ A tem używaniem ma być, według Noeldeke'go, „używanie zmysłowe, przyjemności jedzenia i picia oraz przyglądania się rzeczom pięknym.“ Za pretekst do tych oskarżeń służą racyonalistom przedewszystkiem następujące ustępy: „Izali nie lepiej iest ieść i pić, y okazać duszy swey dobro z pracy swoiey? y toć iest z ręki Bożey (II, 24)... Idźże tedy, a iedz chleb

swóy z weselem, a piy wino swe z radością: bo się uczynki twoie Bogu podobaią. Na każdy czas niech będą białe szaty twoie, a oleyek niechay nie schodzi z głowy twoiey. Zażyway żywota z żoną którą miłuiesz.“ (IX, 7 i nast.). Zarówno ten jak inne teksty bynajmniej nie dowodzą, iżby ich autor był epikurejczykiem; prawda, że niema w Ekklezyastesie zalecenia pokuty i umartwienia na tym świecie, lecz tego nie znajdziemy i w innych księgach Starego Testamentu. Żydzi, wiedząc o przyszłej zapłacie, przywiązywali się więcej niż chrześcijanie do dóbr ziemskich, gdyż one zawierały się w obietnicach Boga, danych wybranemu ludowi. Nic więc dziwnego, że Kohelet z upodobaniem przywiązuje się do ziemskich przyjemności; lecz aby być epikurejczykiem, trzebaby te przyjemności uważać jako cel życia człowieka na ziemi, czego właśnie autor nie czyni: w rzeczywistości bowiem potępia on wyraźnie wszelkie nadużycie tych uciech, i, jakeśmy widzieli, pokilkakrotnie zaleca pamiętać na to, że po tem wszystkiem nastąpi śmierć i sąd boży. Zakończmy tę rozprawę słowami uczonego Vigouroux: „nietylko że moralność Ekklezyastesa nie jest naganna, lecz owszem—godna pochwały, gdyż przy tem wszystkiem myśli on o wieczności i tym sposobem przygotowuje drogę do Ewangelii.“

Patrz: *Vigouroux*, „Manuel bibl.,“ t. II; *Motais*, „Controverse, Czerw. 1872;“ *Motais*, „Salomon et l'Ecclésiaste;“ „Bible de Lethielleux;“ *Schäfer*. „Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth;“ *Reusch*, w „Theolog. Quartalschr.,“ Tübing. 1860. *(Duplessy).*

X. F. P.

EKSTAZA. — Ekstaza boska czyli zachwyt jest to pewien stan duszy, zatopionej w rozmyślaniu o Bogu i o rzeczach boskich, rozkoszującej się miłością Boga, — stan, w którym życie zewnętrzne i zmysłowe zostaje jakoby zawieszone, tak dalece, że ekstatyk bywa pozbawiony do pewnego stopnia ruchów ciała, czucia i wszystkich zmysłów.

Mistycy, według Ribeta *(La Mystique*, t. II, p. 556), rozróżniają trzy stopnie boskiego zachwytu. Pierwszy polega na prostem zawieszeniu zmysłów zewnętrznych i urzeczywistnia się zwykle w nadnaturalnych wizyach zmysłowych; w drugim stopniu przestaje być czynną nawet już wyobraźnia; trzeci stopień polega na pewnem rozmyślaniu czysto umysłowem, podczas którego przestają działać zmysły i rozum (to jest władza rozumowania), lecz tylko umysł, choć nie rozumuje, jest czynnym przy pomocy czystej intuicyi.

Jak widzimy, w ekstazie trzeba odróżniać stronę wewnętrzną od zewnętrznej. Na wewnątrz, życie wyższych władz duszy a szczególnie miłość bywają spotęgowane do najwyższego stopnia; na zewnątrz zaś ustają mniej lub więcej całkowicie wszelkie objawy życia zmysłowego, a niekiedy nawet wegetacyjnego, tak dalece, iż czasami słabną a czasami zupełnie ustają oddech i krwi krążenie.

Większość teologów katolickich utrzymuje, iż to, co się dzieje zewnątrz, nie jest żadnym osobliwym darem, lecz raczej wynikiem tego, co się wewnątrz dokonywa.

„Nauka to ogólnie przyjęta, mówi Ribet, że skrępowanie zmysłów jest naturalnem następstem stanu wewnętrznego. Tak, zdaje się, naucza i św. Tomasz (2-a 2-ae q. 175, a. 2). Suarez, który naukowo rozprawia o tym przedmiocie, podziela toż samo przekonanie

i tak samo je objaśnia (de Relig. l. 2, c, 15, n. 5), mianowicie, że dusza nie jest w stanie podołać funkcyom organicznym w tej chwili, kiedy ją pochłania światło boskie."

Co jest charakterystyczne w boskiej ekstazie, to owa nadzwyczajna i nadprzyrodzona dzielność wyższych władz duszy, które skoro tylko znajdą się wobec Boga, posiadają tę własność, iż udzielają i pozostawiają duszy nadprzyrodzoną energię, posuniętą aż do heroizmu, i szlachetny zapał, który sprawia, że ekstatyk gotów jest ponieść dla Boga wszelkie straty i wszelkie cierpienia.

Dla tego też w procesach kanonizacyjnych nigdy nie przystępują do badania ekstazy, według przepisów podanych przez Benedykta XIV (de Beatif. et can. l. III, c. 49, n. 14), zanim uprzednio nie zbadają okoliczności istnienia cnót heroicznych; atoli i w tym razie chociaż ekstaza jest łaską nadprzyrodzoną, nie zalicza się ona do rzędu wymaganych do beatyfikacyi cudownych faktów, chyba że towarzyszą jej inne same z siebie cudowne zjawiska.

Z tego, cośmy powiedzieli, widać, jak bezzasadne jest rzekome podobieństwo, zachodzące jakoby pomiędzy ekstazą świętych a ekstazą, wywołaną przez histeryę lub inne choroby nerwowe, które to podobieństwo upatrywali nowocześni racyonaliści. (Ob. artykuł *Hysteria).*

Utrzymują oni, że wszystkie te święte, których zachwyt Kościół uznał za nadprzyrodzony, były hysteryczkami; tymczasem cechy ekstazy boskiej, w którą wpadali święci, różnią się całkowicie od cech ekstazy hysterycznej, opisanej w artykule *Hysterya* na podstawie danych, sprawdzonych przez Charcot'a i D-ra Regnard'a.

W ekstazie religijnej wyższe władze duszy do tego stopnia są zajęte, iż ekstatyk nie ma tyle skupienia zewnętrznego i tyle sił, iżby mógł wykonywać funkcye organiczne. W hysteryi i w chorobach nerwowych dzieje się przeciwnie, gdyż choroba niszczy zdolności przyjmowania i odczuwania wrażeń zewnętrznych; a stąd pochodzą hallucynacye, będące naturalnym stanem wprowadzonej w szał imaginacyi, nad którą nie mogą zapanować ani zmysły ani zdrowy rozum.

Innemi słowy, przyczyną ekstazy boskiej jest nadzwyczajna wrażliwość, której Bóg udziela umysłowi naszemu i naszej woli; przyczyną ekstazy hysterycznej, jest niemoc organizmu, którym zawładnęła choroba.

Nie wspominam tu o moralnych przymiotach ekstatyków: ekstaza boska jest udziałem dusz wielkiej cnotliwości, podczas gdy hysterya zdarza się u wszystkich ludzi, zarówno cnotliwych jak niecnotliwych.

A zatem, nawet zewnętrzne cechy tych dwóch stanów, zupełnie są odmienne; jedno tylko i tylko jedno obojgu jest wspólne, mianowicie znieczulenie cielesne; po za tem nic niema wspólnego.

W histeryi, chorobliwą ekstazę wyprzedza, według Charcot'a, katalepsia i nieprawidłowe ruchy; po ataku następuje ogólne osłabienie i czasami pomięszanie zmysłów. Otóż przekonamy się, że takie objawy znane były starożytnym teologom i że zawsze miano je za znak ekstazy naturalnej, nie zaś nadnaturalnej. Teologowie bowiem rozróżniają trojaką ekstazę: boską, dyabelską i naturalną.

Ekstaza dyabelska jest ta, w której szatan zagładza czucie zewnętrzne dla całkowitego owładnięcia duszą przez obrazy, które narzuca wyobraźni. Niema potrzeby wymieniać tu wszystkich jej charakterystycznych znaków.

Dla okazania niesprawiedliwości zarzutów racyonalistowskich, wolimy streścić naukę Benedykta XIV (ibid. n. 4) o ekstazie naturalnej w porównaniu z ekstazą boską. Podług niego, ekstaza naturalna jest ta, która pochodzi z przyczyn naturalnych, bądź z choroby, wprowadzającej ciało w stan katalepsyi i znieczulenia, bądź też z powodu długich rozmyślań, podniecających wyobraźnię i zwracających cały system nerwowy na mózg, tak dalece, że funkcye zmysłowe zupełnie nie mogą być czynne. Zdarzało się Platonowi, że niekiedy tak dalece bywał zajęty filozofią, iż tracił zupełnie władzę swych zmysłów.

Następnie Benedykt XIV podaje (ibid. n. 5) pewne znaki zewnętrzne, po których poznaje się ekstazę naturalną; naprzód wszystkie symptomaty chorób sprowadzają ekstazę; dalej, ekstazę uważać trzeba za naturalną, gdy się ona stale co pewien czas powtarza, tudzież jeżeli ekstatyk zostaje potem paralitykiem, jeżeli pada rażony apopleksyą lub inną chorobą, jeżeli po przejściu ekstazy jest zmęczony, ociężały, niejasno pojmuje, nie pamięta, co się działo, jest blady na twarzy, smutny i melancholijny.

Również i okoliczności, w jakich ekstaza się objawia, mogą dać wskazówki, że ona jest naturalną. Naprzykład, jeżeli kto wpada w zachwyt z powodu pociągu, jaki odczuwa ku jakiemukolwiek dobru naturalnemu, albo z powodu bojaźni lub boleści, następujących zwykle po jakimś nieprzewidzianym wypadku, wówczas nie podlega wątpliwości, że taka ekstaza będzie naturalna. To samo trzeba powiedzieć o ekstazie, wywołanej przez muzykę.

Według Benedykta XIV (n. 7), ekstaza boska posiada zupełnie odmienne cechy. Można ją poznać po znakach, które ją poprzedzają, które jej towarzyszą i które po niej następują. Lecz nadewszystko cnoty praktykowane przez ekstatyka stanowią o istocie ekstazy. Podczas trwania zachwytu boskiego u ekstatyka nie ma nic takiego, ani na zewnątrz, ani wewnątrz, coby było nieprzyzwoite. Po ustaniu zachwytu, ekstatyk jest skromny, pełen szczęścia, w jego obliczu odbija się szczera radość, a jego serce pełne ufności; ma on nadto niezłomne postanowienie postępować w miłości, w pokorze i w innych cnotach chrześcijańskich.

Tak nauczał Benedykt XIV jeszcze w XVIII stuleciu. Takie więc są znaki, po których Kościół rozpoznawał prawdziwą ekstazę boską. Wizerunek ekstatyka, jakiśmy skreślili, jest prawdziwem odbiciem tych licznych ekstatyków, których Kościół uznał za takich. Czyż wobec tego można żądać innych dowodów bardziej przekonywających, że ekstazy boskie nie są zwykłymi objawami hysterycznymi, mającymi źródło w newrozie, jak utrzymują nasi przeciwnicy?

W powyższych wywodach odpowiedzieliśmy ubocznie na inny zarzut, mianowicie, że Kościół miał wpływać na rozszerzenie się owej rzekomej newrozy i owych rzekomych zachwytów naturalnych, ustanawiając wigilie, posty i inne umartwienia ciała. Umartwienia te,

w istocie, osłabiają siły ciała i mogą sprowadzać omdlenie i otrętwienie zmysłów, podczas którego czucie i wyobraźnia, samym sobie zostawione, są spotęgowane jak w ekstazach hysterycznych i w hallucynacyach hysterycznych, wywołanych nadmiernem osłabieniem. Lecz z przytoczonych nieco niżej słów przekonamy się, że owe objawy otrętwienia zawsze były uważane w Kościele za niebezpieczne; mistycy radzą unikać ich przez powstrzymywanie się od umartwień, jeżeliby przyczyną ich były rzeczywiście umartwienia.

Przytaczamy słowa Ribet'a (La Mystique, t. II. p. 369), który, zgodnie z tradycyjną nauką mistrzów życia duchownego, przepisuje mistykom prawidła, jakim się poddać powinni.

„Niekiedy ma się za ekstazy najzwyczajniejsze omdlenia naturalne. Omdlenia te mogą być spowodowane zbyt silnemi wrażeniami i pochodzą z nazbyt wielkiego osłabienia, albo też z nadczułości ciała. Zbyt rzewne wewnętrzne słodycze, gwałtowne uniesienia, głębokie smutki sprowadzają u słabych i wrażliwych osób dłuższe lub krótsze odejście od zmysłów... Zaznaczamy jeszcze inny rodzaj naturalnego omdlenia. Podczas rozmyślania asceta się skupia, zamyśla i pogrąża w pewną bierność, podczas której traci przytomność, samowiedzę i odchodzi od zmysłów..."

„Św. Teresa (Les Fondations roz. VI) surowo nagania te nadużycia, będące po prostu zmysłowością w płaszczyk ascetyczny przybraną i sprowadzającą upadek sił fizycznych bez żadnej korzyści dla duszy; jeżeli się im zawczasu nie zapobiegnie, mogą one przyprawić nawet o pomięszanie zmysłów..." Święta dodaje jeszcze: „Radzę więc przełożonym wyrugować ze swych klasztorów z możliwą skwapliwością wszystkie owe zemdlenia. One to odbierają władzom (duszy) i nawet zmysłom energię, i dusza już niezdolna nakazać im posłuszeństwa; one to są przyczyną utraty zasług, któreby można było nabyć wytrwałą usilnością podobania się Bogu. Skoro się spostrzeże, iż te ekstazy w zakonnicy pochodzą z wyczerpania sił: niechaj przełożona zakaże jej umartwień i postów, które nie są obowiązkowemi; w pewnych wypadkach będzie mogła zakazać jej i tych ostatnich bez żadnych skrupułów sumienia. W końcu, aby ją od tego oderwać, każe jej spełniać posługi domowe. *(J. M. A. Vacant).*

Ks. A. K.

ELIASZ I ELIZEUSZ. — Historyczność tych dwu proroków nie może być podana w wątpliwość przez krytykę: liczne szczegóły, jakie o nich przytacza autor Ksiąg Królewskich dowodzą, że mowa tu o osobistościach historycznych; racyonaliści też tego punktu nie kwestyonują. — Renan przesadza nawet i przecenia znaczenie tych mężów, przypisując im wprowadzenie monoteizmu pośród spółziomków, jakgdyby nauka, przyjęta w tym czasie przez królestwo Izraela, mogła być dopuszczona i przyjęta w królestwie Judzkiem! — Pomińmy więc tę hypotezę, jako nie zasługującą na dłuższe zastanowienie.

Natomiast racyonaliści napadają szczególnie na liczne cuda, których pełne jest życie Eliasza i Elizeusza. Upatrują oni w tych

nadprzyrodzonych faktach wydarzenia czysto naturalne, wykrzywione, przesadzone i przekształcone przez ludową legendę. Tak np. ofiarę całopalną złożoną przez Eliasza na Karmelu i zapaloną pomimo znacznej ilości wody, którą zlano przedmiot ofiarny, tłómaczą rzeczeni racyonalistowscy krytycy tem, że owa rzekoma woda była w istocie naftą (III. Reg. 18). Wskrzeszenie syna wdowy tłómaczą tem, iż w rzeczywistości nie był on umarły (17). Zapowiedź deszczu po trzech latach suszy ma tylko to znaczyć, iż Eliasz był biegły w znajomości praw atmosferycznych. (XVIII) i t. d. i t. d.

Na czem opierają się racyonaliści przekręcając w powyższy sposób opowiadanie tak jasne i tak szczegółowe, jakiem jest opis życia tych dwu proroków? — Na niczem więcej, tylko na z góry powziętem przekonaniu o niemożliwości cudów. Poczytując to przekonanie za dogmatyczną prawdę, wnioskują logicznie, że żadnego opowiadania cudownego nie można uznać za cudowne; mogą się więc różnić w tłómaczeniu faktu, poczytywanego dotąd za cudowny, ale zawsze się zgodzą w odmawianiu mu tradycyjnie przyznawanego charakteru cudowności. W takim stanie rzeczy byłoby zgoła rzeczą niepożyteczną gubić się w szczegółach, rozbierając każdy fakt z kolei, by udowodnić jego historyczność. Jeśli się naprzód nie ustali możliwości cudu, wszystkie te wywody będą daremne, krytycy bowiem tej kategoryi odpowiedzą nam zawsze: „*A non posse ad non esse valet consecutio,*“ nie chcąc nawet słuchać, iż mamy prawo odeprzeć: „*ab actu ad posse valet consecutio.*“ Jeśli przeciwnie, wykażemy naprzód, że cud jest możliwy, (patrz *Cuda)*, nic się nie da powiedzieć przeciwko dziejowej faktyczności czynów dokonanych przez Eliasza i Elizeusza. W rzeczywistości opowiadanie tak szczegółowe i dokładne, wplecione w wątek treści historycznej dowodzi, że autor posiłkował się biografią współczesną. nakreśloną może przez samego Elizeusza; dowodzi co najmniej, że pamięć o tych dwóch prorokach tkwiła z całą żywością w umysłach ludu. O wiele później — za czasów Chrystusa — pamięć ta była wciąż nader żywa. Jakiż inny stąd wniosek wyprowadzić można, jeżeli nie ten, że działalność Eliasza i Elizeusza wyróżniała się nie tylko proroctwami, ale i czynami znamionującymi moc nadprzyrodzoną? Odrzućmy z życia Eliasza i Elizeusza cuda, a nie zrozumiemy, czemu po upływie kilku wieków znano ich jak gdyby najwybitniejsze jakie osobistości współczesne.

Patrz w przedmiocie poszczególnych cudów: *Clair.* „Les Rois; Introduction, Bible de Lethielleux. — W przedmiocie ofiary na Karmelu ob. art. *Świątynia).*

EPHOD. — Ephod u Hebrajczyków była to część ubioru kapłańskiego. „Składał się, mówi Vigouroux, z dwóch części, z których jedna okrywała piersi, druga zaś tył tułowiu. Obiedwie części były u góry połączone ze sobą dwoma onyksami, na każdym zaś z tych kamieni było wyryte po sześć imion dwunastu pokoleń Izraela. U dołu zaś ephod był związany przepaską tkaną ze złota, purpury i lnu.“ Na ephod nakładał Arcykapłan pektorał, zawierający wewnątrz dwa obrobione kamyki *Urim* i *Thumim*, których używał dla zasięgania rady Najwyższego; okoliczność ta na-

dała ephodowi wielki rozgłos, a w Biblii widzimy ephod noszony przez zwykłych kapłanów (I Król., XIV, 28) — przez Dawida (II Król., VI, 14) i t. d. Wszelako zachodziła między jednym a drugim ta różnica, że ephod arcykapłana był drogocenny, kapłanów zaś i innych osób lniany. Niektórzy egzegeci sądzili, że ephod *Gedeona* (patrz ten wyraz) nie był ubraniem, lecz posążkiem. Pomimo więc, że przeciw takiemu przypuszczeniu świadczą wszystkie miejsca Pisma św., w których jest mowa o ephodzie [1]), racyonaliści pochwycili tę opinię i zastosowali ją do ephodu w następujący sposób: dla nich Biblia we wszystkich miejscach, gdzie jest mowa o ephodzie, ma na względzie statuę, nie zaś część ubrania; stąd wynika, że sławne zasięganie rady Pana przez ephod, jest poprostu żądaniem wyroczni od jakiegoś bałwana podług obrządków pogańskich. O tem zasięganiu rady od Jehowy mówimy na innem miejscu (ob. *Wróżbiarstwo*). Co zaś do sposobu, w jaki się to odbywało, nie wystarcza gołosłownie przypisywać Izraelitom bałwochwalczego postępowania, nie wystarcza powtarzać za Vernesem: „kapłan zapytywał ephod czyli statuę Boga w sposób dla nas nieznany," — lecz należy dowieść, że ephod w rzeczywistości był statuą, a nie szatą, czego właśnie racyonaliści uczynić nie zdołają. Owszem, przeciwnie, Ephod szczegółowo jest opisany w Księdze Wyjścia (XXVIII) i zaliczony do szat kapłańskich. Co zaś do różnych miejsc Biblii, w których jest mowa o radzeniu się Boga przez ephod (I Król. XIV, XXI, XXII i t. d.), to takowe lepiej zrozumieć się dają, gdy ephod przyjmiemy za ubiór, aniżeli gdy go przyjmiemy za statuę, i w tem właśnie miejscu, do którego nas Vernes odsyła (I Król. XXII, 18), czytamy, że Saul pozabijał kapłanów za to, że się radzili Boga o losie Dawida, przyczem kapłani ci byli *vestiti ephod lineo*, ubrani w ephod lniany. A zatem ephod był szatą a nie posążkiem, racyonaliści zaś powinni zaniechać szukania w tym przedmiocie dowodów na korzyść swej hypotezy: mniemanego pierwotnego bałwochwalstwa Żydów. Patrz: *Vigouroux*. „Bible et dècouvertes" t. III. „Gedeon;" „Manuel bibl." t. I n. 385. — *Trochon*. „Introd. genér." t. II, str. 606. — *Calmet*. „Commentarius in Exodum" na rozdz. XXV, XXVIII i XXIX. — „Encyklop. Kośc." *X. Nowodw.* t. IV. — Zarzuty Vernesa w *Revue de l'hist de religions*, Stycz. 1882.

EUCHARYSTYA. — Mało jest dogmatów tak wyraźnie objawionych, jak dogmat Eucharystyi. Na długo przed ustanowieniem tego sakramentu zapowiedział go Chrystus, podobnie jak wszystkie ważniejsze wypadki swego życia, które zwykł był zapowiadać. Zdarzyło się to w następujących okolicznościach. Pięć chlebów i dwie ryby rozmnożone w ręku apostołów, zaspokoiły głód pięciotysięcznej rzeszy; nasycone tłumy chciały ogłosić Chrystusa kró-

[1]) W księdze Sędziów VI, 27 powiedziano, że Gedeon uczynił sobie ephod, i że „po nim cudzołożyli Izraelici," co tem się tłómaczy, że kapłani Baala zwykli naśladować obrządki Mojżeszowe, ubierali się w ephod (patrz Sędz., XVII, 5; Ezech. XVI, 16, 18), aby lud myślał, że są prawdziwymi kapłanami prawdziwemu Bogu składającymi ofiarę. De Sauley (Histoire de l'art. judaique str. 88 widzi) nadto na ephodzie uczynione wyobrażenie człowieka.

lem, a On by uniknąć tego zaszczytu, musiał się ratować ucieczką. Ponieważ uczniowie po tej ucieczce udali się na morze, boski Mistrz, chodząc po wzburzonych od gwałtownego wiatru falach, stanął przed nimi a następnie wylądował razem z nimi w Kafarnaum. Tam nazajutrz, znalazła go rzesza. Podwójny cud ten przygotował umysły do przyjęcia jednego z największych cudów. „Zaprawdę, zaprawdę, wam powiadam: jeślibyście nie jedli ciała Syna człowieczego, i nie pili krwi jego, nie będziecie mieć żywota w sobie. Kto pożywa ciała mego i pije moję krew, ma żywot wieczny, a ja go wskrzeszę w ostatni dzień. Albowiem ciało moje prawdziwie jest pokarm, a krew moja prawdziwie jest napój. Kto pożywa mego ciała a pije moję krew, we mnie mieszka, a ja w nim." (Jan. VI. 54 — 57).

W rok potem, w przeddzień swej męki i śmierci, Syn Boży zgromadził dwunastu apostołów i obchodził z nimi Paschę. Baranek wielkanocny był figurą ofiary kalwaryjskiej, wieczerza — figurą uczty eucharystycznej. Obiedwie figury miały się stać niebawem rzeczywistością. W istocie, św. Mateusz, św. Marek, św. Łukasz i św. Paweł opowiadają o tym wypadku zgoła temi samemi słowy: „Gdy oni wieczerzeli, wziął Jezus chleb i błogosławił, i łamał, i dawał uczniom swoim, i rzekł: *Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje*.. A wziąwszy kielich, dzięki czynił, i dał im, rzekąc: Pijcie z tego wszycy. Albowiem ta jest krew moja nowego testamentu, która za wielu będzie wylana, na odpuszczenie grzechów." (Mat. XXVI, 26, 28). Słowa te tak bogate w treści, tak wzniosłe i zarazem tak jasne, że nie dopuszczają żadnej wątpliwości. Jezus bowiem, Zbawca, chciał powiedzieć, iż za każdym razem, po wyrzeczeniu słów sakramentalnych przez Jego uczniów i ich następców, On będzie rzeczywiście i istotnie obecny pod postaciami chleba i wina; nie mógł się jaśniej i dokładniej wyrazić. Jeżeliby zaś miał mówić o jakiejś obecności metaforycznej, trzebaby wywnioskować, że z wiedzą i dobrowolnie oszukał swych uczniów i cały Kościół, oraz że stworzył nową formę bałwochwalstwa, albowiem nie mógł nie wiedzieć, jakie znaczenie będzie nadawane Jego wyrazom do końca świata. Jakże to więc dałoby się pogodzić z Jego boskością?

Wszyscy tedy Ojcowie Kościoła, począwszy od Klemensa Rzymskiego, od św. Ignacego Męczennika i św. Justyna, wszystkie liturgie Kościoła wschodniego i zachodniego, Grecy i Łacinnicy, Koptowie i Egipcyanie, Goci, Etyopczycy i Syryjczycy z niezrównaną jednomyślnością i jasnością poświadczają istnienie wiary w dogmat Eucharystyi we wszystkich krajach i po wszystkie wieki. Heretycy pierwszych wieków Kościoła, acz odłączeni od jedności wiary w dogmat Eucharystyi, zawsze wierzyli i na swój sposób stwierdzali jego boski początek. Nawet poganie, powołujący się na słowa apologetów chrześcijaństwa, acz dążyli do zohydzenia przed światem tej tajemnicy, to jednak pod tym względem będą zawsze najlepszymi świadkami wiary pierwotnego Kościoła.

Stała tradycya Kościoła uznaje w mowie, podczas owej wieczerzy wygłoszonej, nie tylko dogmat rzeczywistej obecności, ale i dogmat transsubstancyacyi czyli przeistoczenia, tudzież dogmat ofiary eucharystycznej. Sobór Trydencki podaje w skróceniu wiarę

poprzedzających wieków: „W sakramencie ołtarza Pan nasz Jezus Chrystus jest prawdziwie, rzeczywiście i istotnie obecny po konsekracyi chleba i wina pod widzialnemi postaciami.“ (Sess. 13, r. I). Boski Zbawca chciał ustanowić ten sakrament, ażeby był posiłkiem duszy, podtrzymującym i umacniającym tych, co żyją życiem Jezusa: „*Kto mnie pożywa i on żyć będzie dla mnie*;“ ustanowił ten sakrament również i dla tego, ażeby był lekarstwem, zabezpieczającem od codziennych upadków i od grzechów śmiertelnych; wreszcie i dla tego, ażeby był zadatkiem naszej chwały i wiekuistej szczęśliwości. (Ib. c. 2).

Ponieważ boski Odkupiciel twierdził, iż to, co On okazał pod postaciami chleba i wina, było prawdziwe Jego ciało, przeto Kościół stale wyznawał, że przez konsekracyę chleba i wina cała istota chleba przemienia się w istotę ciała Pana Jezusa, a cała istota wina w istotę krwi Jego. Przemianę tę Kościół Katolicki zowie słusznie transsubstancyacyą czyli przeistoczeniem. (Ib. c. 4).

Jezus Chrystus, Pan i Bóg nasz, ofiarował się za nas na drzewie krzyża dla naszego zbawienia. Atoli kapłaństwo Jego nie miało się skończyć ze śmiercią. Zanim został wydany swoim nieprzyjaciołom, na ostatniej wieczerzy chciał zostawić swej oblubienicy, Kościołowi św., widzialną ofiarę, którąby była figurą krwawej ofiary na krzyżu, uwieczniającą jej pamięć i sprowadzającą odpuszczenie grzechów, codziennie przez ludzi popełnianych. Ogłosił się Chrystus ustanowionym od Boga wiecznym kapłanem według porządku Melchizedecha i ofiarował Ojcu swoje ciało i swoję krew pod postaciami chleba i wina. Pod temi samemi postaciami wydał ciało swoje i krew swą w ręce apostołów, których postanowił kapłanami nowego przymierza; wreszcie słowy: „*to czyńcie na pamiątkę moję*,“ zalecił im i ich następcom w kapłaństwie, by Go w ten sam sposób ofiarowywali. W ofierze Mszy świętej ofiaruje się Chrystus sposobem niekrwawym, podobnie jak w ofierze na Krzyżu ofiarował siebie sposobem krwawym. W obu ofiarach przedmiot ofiary jest ten sam, pierwszorzędny minister ten sam: mianowicie Jezus Chrystus, ofiarujący Bogu samego siebie za pośrednictwem kapłanów; jedynie tylko sposób spełniania się ofiary jest odmienny. (Ib. c. 2).

Ze wszystkich trzech dogmatów, o których mowa, nieprzyjaciele Objawienia z największem upodobaniem zwalczają dogmat rzeczywistej obecności. Wiedzą, iż dwa inne na nim się opierają, wiedzą także, iż różne sposoby, którymi teologowie katoliccy posługują się dla wytłómaczenia przeistoczenia chleba i wina, tudzież dowody ofiary eucharystycznej, z wielką łatwością i jasnością wykazują czczość dowodów, które oni przeciwko tym dogmatom przytaczają. Przyznają zresztą, że rzeczywista obecność Jezusa pod postaciami chleba i wina ma za sobą powagę Pisma św. i Ojców Kościoła, ale jednocześnie utrzymują, że przeciwko niej występuje powaga rozumu.

Zachodzi więc pytanie, co sądzić należy o tym zarzucie ze stanowiska katolickiego?

Według nauki objawionej, człowieczeństwo Chrystusa obecne jest istotnie w niebie i na każdem miejscu na ziemi, gdzie tylko kapłan wypowie słowa konsekracyi; na ołtarzach ciało i krew

Zbawiciela zajmują przez kompenetracyę tyle przestrzeni, co rzeczywiste postacie chleba i wina; ciało i krew istnieją pod każdą z tych dwóch postaci i pod najdrobniejszą cząstką każdej postaci nie tylko po rozdzieleniu postaci, ale nawet i przed rozdzieleniem. Zdaniem wielu uczonych, ciało i krew Chrystusa obecne są w ten sam sposób, co dusza w ciele ludzkiem. Zdaniem Kartezyusza, zatrzymują one pewną rozciągłość — skądinąd bardzo małą, bo, powiadają, rozciągłość jest samą istotą każdej materyi, a zatem człowieczeństwo Chrystusa jest obecne nie w ten sposób, jak dusza, lecz sposobem rozciągłym o tyle, o ile same postacie chleba i wina zawierają cząstki rozciągłe i widzialne. Mówimy *same postacie*, albowiem uczniowie Kartezyusza, trzymając się opinii, że wszędzie gdzie jest rozciągłość, tam istnieje substancya materyalna, nie mogą przypuścić rzeczywistej różności i rozdzielności przymiotów.

Otóż niewiara w tej jednoczesnej na wielu miejscach obecności i w samym sposobie obecności, przyznawanym zwykle człowieczeństwu Chrystusa, wreszcie i w owem zajmowaniu tej samej przestrzeni przez człowieczeństwo Chrystusa co przez postacie chleba i wina, upatruje wyraźne i widoczne sprzeczności.

W rzeczy samej, mówią, ciało, któreby było obecne na wszystkich punktach widzialnej przestrzeni, staje się duchem, albowiem przestaje być rozciągłem i podzielnem; a cóż jest bardziej niedorzecznego, jak pojęcie: ciało-duch!

Dalej, jeżeli dwa ciała zapełniają ściśle tę samą przestrzeń: to czyż mogą być one różne? A czyż te dwa pojęcia: być różnym i przenikać się wzajemnie, nie zawierają w sobie sprzeczności?

Wreszcie, ciało, które pozostawałoby jednocześnie na dwóch różnych miejscach, byłoby podzielne, *jedno* i zarazem *mnogie; jedno*, ma bowiem jednę tylko istność, jeden byt rzeczywisty; *mnogie*, albowiem byt rzeczywisty, który jest na pewnym punkcie przestrzeni i który jednocześnie jest na drugim punkcie o wiele tysięcy mil odległym, nie może być jedną i tą samą istotą. Otóż, posiadać jednocześnie własność jedności i mnogości, czyż nie jest to wyraźną niedorzecznością? Nadto ciało takie miałoby z sobą rzeczywistą styczność bez względu na odległą przestrzeń. A czyżby to było możebne, gdyby ciało nie było podzielne? Przecież rzeczywista styczność każe przypuszczać rzeczywistą różność dwóch przedmiotów.

To są ważniejsze zarzuty, poczynione przez nieprzyjaciół Objawienia dogmatowi rzeczywistej obecności.

Teologowie katoliccy wyznają z całą szczerością, że dogmat eucharystyczny jest niezgłębioną tajemnicą, której rozum ludzki, pomimo pomocy objawienia, nie zdolny pojąć ani możliwości ani wewnętrznej istoty. Ponieważ ciało składa się z cząstek i jest podzielne, niepodobna pojąć, jakim sposobem dwa ciała albo wszystkie części tego samego ciała mogą zajmować jedno i to samo miejsce. Nie można też pojąć, jakim sposobem ciało, zajmujące jedną część przestrzeni, może zajmować w tym samym czasie na wielkiej odległości drugą część przestrzeni. Bezwątpienia, żadna siła przyrodzona nigdy nie dokonała takich cudów. Z tego wynika tylko, że dogmat rzeczywistej obecności *przewyższa rozum ludzki*. W żadnym jednak razie z tego nie wynika, żeby dogmat ten *sprzeciwiał się rozumowi*, t. j.

żeby pozostawał w sprzeczności z zasadami zdrowego rozumu. Na tem rozróżnieniu opierają się wszystkie odpowiedzi na zarzuty przeciwników.

Nie ulega wątpliwości, że zachodziłaby tu sprzeczność, gdyby kto twierdził, iż ciało Chrystusa jest duchowe i że ono nie składa się z części. To też podobne twierdzenie wcale nie wypływa z tej tajemnicy, która to tylko mówi, że człowieczeństwo Chrystusa jest obecne w eucharystyi nakształt ducha w ciele, że osobne części jego, pozostając różnemi co do swojej rzeczywistości, wszystkie jednę i tę samą przestrzeń zajmują. To zaś bynajmniej nie znaczy, żeby ciało stawało się duchem, w istocie swej niezłożonym.

Nie trudno też obronić od zarzutu niedorzeczności jednoczesną obecność człowieczeństwa Chrystusowego i postaci sakramentalnych na jednej i tej samej przestrzeni. Na wstępie czynimy zastrzeżenie, że nie chodzi tu wcale o to, co po szkolnemu nazywa się: *compenetratio circumscriptiva*, za pomocą której dwa ciała, posiadające własność rozciągłości lokalnej, mogą zajmować jedno i to samo miejsce. Są teologowie, w małej wprawdzie liczbie, którzy taką kompenetracyę czyli wzajemne przenikanie się uważają za niemożliwe, i dla tego tłómaczą w inny sposób pewne fakta objawione, które zdają się ją przypuszczać. W eucharystyi kompenetracya zowie się *mieszaną*, dokonywa się bowiem między rozciągłemi postaciami i człowieczeństwem Pana Jezusa obecnem na kształt obecności ducha. Otóż nikt nie dowiedzie, żeby taka kompenetracya sprzeciwiała się rozumowi. — Obok tego zarzucają jeszcze, że postacie i człowieczeństwo nie mogą być różne. — Ale czyż dusza i ciało ludzkie nie są różne? czy mimo to dusza nie jest istotnie wszędzie, gdzie tylko są osobne cząstki ciała? Czy nieskończoność Boga nie zapełnia wszystkiego świata, a czy mimo to zlewa się Bóg w jedno z tworami swoimi, jednocześnie na tej samej przestrzeni istniejącymi? A więc, jeżeli dusza ludzka i Stwórca z natury swojej posiadają taki sposób obecności i mimo to są różne od tych ciał, które przenikają, to czemuż nie mielibyśmy uznać faktu, iż ciało Chrystusa, obdarzone obecnością *jakoby duchową*, istnieje równocześnie z postaciami innego ciała sposobem wzajemnej kompenetracyi?

Lecz w jaki sposób pewne ciało nie dopuszcza drugiemu ciału zajmować równocześnie z nim jednę i tę samą przestrzeń? Zdaniem filozofów dzieje się to pewną odpornością, odpychaniem. Ale siła odporności może działać tylko na ciało rozciągłe, skoro zaś pewne ciało traci rozciągłość lokalną, materyalne czynniki nie mają na nie żadnego wpływu. Postacie sakramentalne są zatem bezsilne, aby odepchnąć ciało i krew Chrystusa z przestrzeni, którą same zajmują. Zresztą przypuśćmy na chwilę, że one mogłyby oddziaływać na ciało i krew Chrystusa, to czy możnaby dowieść, że wszechmocność boska nie zdołałaby usunąć tej przeszkody?

Nie mniej łatwo można obronić od zarzutów sprzeczności równoczesną obecność Chrystusa na wielu miejscach. Jeżeli własnością Boga jest zajmowanie naraz niezmierzonej przestrzeni, jeżeli dusza ludzka zamieszkuje jednocześnie we wszystkich cząsteczkach ciała, to oczywiście czy niemożebnem będzie, aby ciało, do pewnego stopnia uduchownione, zajmowało dwa, nawet wiele miejsc w prze-

strzeni? Niektórzy dynamiści utrzymują, że wszystkie zwykłe siły, z których składa się pewne ciało, zajmują rzeczywiście i istotnie wszystkie punkta w obrębie swej działalności; wszędzie one działają przyciągająco i odpychająco. I w tem nie widzą żadnej niedorzeczności, bo to jest naturalny stan materyi. Czyżby zatem było widocznie sprzecznem, by ciało ludzkie, które w hypotezie dynamistycznej jest tylko połączeniem odrębnych sił prostych, mogło pozostawać jednocześnie na wielu odległych punktach przestrzeni? Niema więc tu żadnej sprzeczności w tem, iż ów obręb, w którym ciało jest obecne i działa, został w cudowny sposób powiększony.

Powiadają, iż skoro ciało dzieli się na części, przestaje być *jedno* i z jednego staje się *mnogie*. Z tego, cośmy powiedzieli, wcale taki wniosek nie wypływa, gdyż jedno i to samo ciało jednocześnie ma wiele sposobów obecności, będących przyczyną i podstawą rzeczywistych stosunków odległości, które ono ma względem samego siebie. A nikt nie dowiedzie, żeby tajemnica ciała i krwi Chrystusowej więcej wymagała. Jeszcze raz więc powtarzamy, skoro Bóg jest wszędzie, skoro dusza ludzka jest w całem ciele, a mimo to zachowuje jedność istności, nikt nie udowodni, żeby ciało Jezusa nie mogło absolutnie, bez podziału siebie, znajdować się jednocześnie na wielu miejscach. *(P. Lahousse).*

Ks. A. K.

EWANGELIE. *(E'i krytyka racyonalistowska).* — Krytyka racyonalistowska, zastosowana do ksiąg świętych, polega całkowicie na zaprzeczeniu pierwiastku nadprzyrodzonego. Bóstwo, powiada ona, nie wywiera żadnego bezpośredniego wpływu na naturę stworzoną; działa ono tylko przez siły i prawa, rządzące bądź światem materyalnym, bądź światem duchowym. Pan Bóg, dając byt stworzeniom, ustanowił między niemi stosunek niezmienny, a wszystkie zjawiska, zachodzące we wszechświecie, są tylko nieodzownym rozwojem tych sił, jakie Stwórca od początku w nim złożył.

Krytyka materyalistowska idzie jeszcze dalej: Bóg osobowy nie istnieje dla niej; materya jest odwieczna i niestworzona, obdarzona zdolnością przetwarzania się i ewolucyi, na mocy których cokolwiek się dzieje na świecie, dzieje się siłą konieczności i fatalizmu. Według tej zasady, którą wygłasza niewiara, nie dając na poparcie jej żadnych dowodów, zadaniem krytyki materyalistowskiej jest: usunąć z historyi wszystko, co w opowiadaniach biblijnych przypuszcza bezpośredni wpływ bóstwa albo jakiejś istoty wyższej nad człowieka, jako rzecz nie należącą do świata zmysłowego. W innych artykułach tego dzieła wskazujemy, jak niedowiarkowie dążyli do tego celu w pracach swych, dotyczących Starego Testamentu; w tym zaś artykule zajmiemy się tylko księgami Nowego Przymierza...

Przedewszystkiem przeciw św. Ewangeliom wymierzyła krytyka rzeczona swą destrukcyjną robotę.

Poprzednicy racyonalizmu — deiści i filozofowie XVIII wieku, uniesieni ślepą i nieokiełznaną nienawiścią względem religii, nie zadawali sobie trudu przedstawiania swych zarzutów w jakiejś naukowej szacie. Zdaniem ich, ewangeliści są oszustami, których opowiadania nie zasługują na wiarę; sam Jezus Chrystus jest tylko zręcznym szalbierzem, któremu udało się otumanić ciemne i łatwo-

wierne tłumy pospólstwa. W Niemczech otwarta wojna przeciw Ewangeliom wybuchła również potokiem podobnych bluźnierstw, wypowiedzianych przez Samuela Reimarus'a, a ogłoszonych w wydawanem przez Lessinga r. 1777 i 1778 piśmie p. t. „Wolfenbüttelsche Fragmente eines Ungenannten."

Bezbożności te wywołały nadzwyczajne zgorszenie i sprawiły smutne spustoszenie w duszach. Atoli zarzut oszustwa, rzucony na osobę Jezusa i jego apostołów, był nazbyt rażący i z powagą Ewangelii zanadto niezgodny, aby mógł znaleźć przyjęcie u ludzi, którzy mieli pretensye rządzenia się we wszystkiem światłem rozumu. Sam J. J. Rousseau nie mógł się powstrzymać od zaprotestowania przeciw postępowaniu swych przyjaciół: „Wyznaję przed wami, pisze on, że wstrząsa mną majestat Pisma św., że świętość Ewangelii przemawia do mego serca. Pojrzyjcie na księgi filozofów z całym ich przepychem; jakże małe są one wobec Ewangelii! Czyż podobna, aby księga tak pożyteczna a zarazem z taką napisana prostotą była dziełem ludzkiem?... Czyż można powiedzieć, że historya Ewangelii została zmyślona? Mój drogi, nie w ten sposób zmyślają się rzeczy, a czyny Sokratesa, o których nikt nie wątpi, mniej są pewne, aniżeli czyny Jezusa Chrystusa... W gruncie rzeczy, znaczy to omijać a nie rozwiązywać zarzut; byłoby rzeczą bardziej niepojętą, gdyby wielu ludzi zgodnie sporządziło tę księgę, aniżeli, gdyby ktoś sam tylko treść jej sfałszował. Nigdy u pisarzy żydowskich nie znaleziono ani takiej podniosłości mowy, ani takiej moralności; Ewangelia posiada cechy prawdziwości tak wzniosłe, tak wybitne, tak niepodobne do naśladowania, że jej fałszerz byłby większego podziwu godzien, aniżeli niejeden bohater."

Krytyka racyonalistowska wstąpiła na nową drogę: chciała wprawdzie przypuścić dobrą wiarę ewangelistów i uczciwość Chrystusa, wszelako racyonalistycznym swoim sposobem rozumowania myślała dojść do wykluczenia pierwiastku nadprzyrodzonego. Rzeczywisty ojciec niemieckiego racyonalizmu, Semler (1721—1791), dla wytłómaczenia wydarzeń ewangelicznych wprowadził system t. zw. *Akkomodacyi* czyli przystosowania. Żydzi, powiada Semler, w pośród których Jezus żył i działał, nie znając praw, rządzących zjawiskami naturalnemi, wszystkie te wydarzenia, których przyczyny dociec nie mogli, przypisywali cudownemu działaniu bóstwa. Jezus zaś ze swej strony swój sposób mówienia i działania stosował do błędnych pojęć swych współobywateli, których umysł nie dorósł był jeszcze do przyjęcia zgodnej z prawdą nauki. Gdy Jezus, naprzykład, rozkazywał szatanom, aby wyszli z ciał ludzi rzekomo opętanych, stosował się w tem do pospolitego przesądu, który dyabelskiemu opętaniu przypisuje chorobę umysłową lub epilepsyę. W rzeczywistości zaś, Jezus leczył te choroby środkami, w których nic nie przekraczało granic sił naturalnych. A ponieważ Żydzi, na widok nadzwyczajnych uzdrowień, przez Jezusa dokonywanych, wmówili w siebie, że ten cudotwórca był obiecanym ich ludowi Messyaszem, przeto Jezus zgodził się na to, by go nazywano Synem Bożym i co mógł czynił, by lud w jego naiwnem przekonaniu utwierdzić. Semler w tem udawaniu nie widzi nic nagannego, wszak zmierzało ono do wielkiego dobra narodu; zresztą wiadomo, że na Wschodzie nie mają tych samych co my pojęć o szczerości.

Któż nie widzi jak niesprawiedliwą jest rzeczona teorya względem świętej osoby Zbawiciela? Ten, który sam siebie nazywa prawdą, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie i aby oświecić tych, którzy siedzieli w ciemnościach, w czasie swego życia miałby nakazywać głosić siebie cudotwórcą, — oddawać sobie cześć Bogu przynależną, wiedząc dobrze, iż nie jest, ani jednym ani drugim! Każdy prawy umysł musi takie postępowanie uznać za niegodne oszustwo i okrutną obrazę majestatu bożego. Zresztą jasna to rzecz, że akkomodacya, chociażbyśmy przypuścili zgodność jej z prawdomównością Chrystusa, nie jest w stanie wyjaśnić cudownych okoliczności, towarzyszących po większej części nadzwyczajnym faktom, opowiedzianym w Ewangeliach.

To też system akkomodacyi trwał bardzo krótko i ustąpił miejsca systemowi *naturalizmu*, stosowanego już poprzednio przez Eichhorna do cudownych faktów Starego Testamentu; profesor Heidelberski, H. E. G. Paulus, zastosował ten system do Nowego Testamentu. Według tego nauczyciela, nie należy odrzucać opowiedzianych w Ewangeliach faktów jako absolutnie błędnych, lecz tylko oczyścić je trzeba z tych ozdób, w jakie przybrał je poetyczny i religijny duch wschodnich ludów, od których do nas przeszły te opowiadania ewangeliczne. W języku tych ludów, prostym, a lubującym się w obrazach i nadzwyczajnościach, to Bóg zsyła deszcz i rosę, głos jego rozbrzmiewa w grzmotach, ma on na usługi armię duchów niebieskich, którzy na jego rozkazy wykonywają nadzwyczajne zjawiska i t. d. Aby więc dokładnie określić objektywną rzeczywistość faktów ewangelicznych, należy, na miejsce przyczyn nadprzyrodzonych postawić odpowiednie przyczyny fizyczne, oraz trzeba uzupełnić okoliczności, jakie opowiadający te fakta opuścił, a jakie były konieczne do wytworzenia zjawisk w porządku czysto naturalnym. Tak więc, gdy ewangelista mówi, że Jezus chodził po morzu, należy dodać: *po brzegu* morza. Anioł, ukazujący się Zacharyaszowi, — to figura fantastyczna, wytworzona z dymu kadzideł w półcieniu przybytku; słowa wypowiedziane przez niebieskiego posłańca, są wyrażeniem pragnień Zacharyasza i usprawiedliwieniem paraliżu języka, który dotknął tego kapłana w chwili nadmiernego wzruszenia. Aniołowie ukazujący się w Betleem pośród blasku światłości i śpiewający Bogu, — to karawana kupiecka, podróżująca przy świetle pochodni i śpiewająca po drodze dla odstraszenia wrogów. Jezus nie zmartwychwstał prawdziwie, lecz powstał z omdlenia, które błędnie za śmierć poczytywano. — Dosyć tych przykładów do wyjaśnienia tego systemu. System naturalistyczny został przez ludzi poważnych odrzucony, jako dziecinny, w swych zastosowaniach dowolny i wszelką historyczną prawdę wywracający. Najsilniejsze ciosy zadał mu D. F. Strauss, któremu daleko lepiej się udało zdruzgotać system swych poprzedników, aniżeli uzasadnić swój własny *system mityczny*, przy pomocy którego chciał wytłómaczyć nadprzyrodzony pierwiastek w Ewangeliach. De Wette przygotował mu już drogę przez swój mitologiczny wykład Starego Testamentu. Mit w ten sposób określają racyonaliści: wyrażenie faktu lub myśli pod formą historyczną..., określoną duchem oraz obrazowym i symbolicznym językiem starożytności.

Bywają mity: *historyczne*, inaczej *legendami* zwane, czyli opowiadania rzeczywistych wydarzeń, tylko upiększonych dawnemi pojęciami, mieszającemi pierwiastek boski z ludzkim, przyrodzony z nadprzyrodzonym; nadto — mity *filozoficzne*, czyli opowiadania, w których ukrywa się myśl jakaś zwykła, rozumowanie lub jakaś współczesna idea. Te dwa rodzaje mitów mogą się albo połączyć, albo też przez dodanie poetycznych ozdób stać się mitami *poetycznymi*, w których pierwotny fakt i pierwotna idea prawie zupełnie się zatarły pod upiększeniem bogatej wyobraźni. W rzeczywistości, trudno te rodzaje mitów odróżnić jeden od drugiego. „Główna do usunięcia trudność, powiada Strauss, gdy mityczny punkt widzenia przenosi się ze Starego Testamentu na Nowy Testament, jest ta, że zazwyczaj szuka się mitów, tylko w pierwotnych i bajecznych wiekach rodzaju ludzkiego, w epoce, kiedy jeszcze żadnego wypadku nie zaznaczano na piśmie. Tymczasem w epoce Jezusa, wieki mityczne już oddawna minęły i już oddawna weszło w zwyczaj zapisywanie faktów. Wszak już Schelling zgodził się na to,... że w pewnem rozleglejszem znaczeniu, można było jeszcze nazywać mitem historyę, która, aczkolwiek należała do epoki, kiedy oddawna już był zwyczaj zapisywania wszystkiego, jednakże przekazywana była pokoleniom przez usta ludu... Opowiadania te, podobnie jak wszystkie legendy, tworzyły się powoli, tak iż nie można już odnaleść ich śladów, coraz bardziej się ustalały, aż wreszcie zostały spisane przez nasze pisane Ewangelie.“ (Strauss, *Vie de Jèsus*, tłóm. Littré'go t. I str. 52 i 54).

Jak widać z tego opisu, w naszych Ewangeliach niema zupełnie miejsca na mity, skoro księgi te zostały napisane przez współczesnych, przez naocznych świadków tego, co opisują, lub przez bezpośrednich uczniów tych świadków, i skoro, co większa, księgi te powstały w tych miejscach, gdzie czytelnicy łatwo mogli stwierdzić ich prawdziwość. Boć wreszcie, fakta ewangeliczne są opowiedziane jako fakta rzeczywiste, wydarzone za czasów apostołów, nie było więc czasu na to, aby się przekształciły w mity. Wniosek ten nie uszedł uwagi samych nauczycieli mitycznych; to też system ich siłą konieczności zmusił ich do zaprzeczenia autentyczności trzech pierwszych Ewangelii synoptycznych a nawet samej Ewangelii według św. Jana. Ewangeliści, mówią ci nowożytni nauczyciele, czerpali swe nauki z opowiadań, jakie krążyły w różnych ogniskach chrystyanizmu za czasów tak dawnych, iż nie można już było w tych opowiadaniach rozróżnić rzeczywistości od bajeczności. Zobaczymy nieco dalej, że zaprzeczenie autentyczności Ewangeliom nie daje żadnego poważnego poparcia mitycznemu ich tłómaczeniu.

Powiedzmy najpierw, jak nasi racyonalistyczni doktorowie pojęli tworzenie się ewangelicznych mitów w szczególności. Żydzi oczekiwali Mesyasza; wierzyli, iż jest on przepowiedziany i opisany przez proroków, przedstawiony przez znakomite osobistości historyi żydowskiej. Otóż, skoro Jezus dokonał pewnych czynów, w których jego uczniowie dopatrywali cech messyanicznych, ciż sami uczniowie pierwsi uznali Go za Messyasza. Stąd Jezus wyrobił w sobie to przekonanie, że wszystkie proroctwa i wszystkie figury messyaniczne urzeczywistniły się w jego osobie; stał się tedy w wyobraźni swych zwolenników

synem Dawida, urodzonym z dziewicy w Betleemie, oznajmionym przez gwiazdę Balaama; był cudotwórcą, wysławianym przez Izajasza, leczącym ślepych i chromych, człowiekiem nadziemskim, którego Szeol nie mógł zatrzymać pod swą władzą; trzeba go zatem było uczynić zmartwychwstałym i powrócić niebu, z którego do nas przyszedł.

Strauss nie zaprzecza historycznego istnienia Jezusa; owszem uznaje za rzeczywiste niektóre uleczenia, dokonane przezeń mocą jakiegoś ukrytego fluidu magnetycznego; przyznaje Mu śmierć tragiczną na krzyżu, poprzedzoną cierpieniami męki, lecz po za tymi kilkoma faktami, w których nic nie razi jego cudofobii, odsyła życie Zbawiciela do dziedziny mitologii. Przez cały ciąg swego dzieła trzyma się Strauss jednostajnego sposobu postępowania. Streściwszy ewangeliczne opowiadanie danego jakiegoś faktu, odnoszącego się do życia Jezusa, rozpoczyna od dowodzenia, co nadprzyrodzone tłómaczenie danego faktu zawiera, jego zdaniem, nieprawdopodobnego, sprzecznego z faktami historycznie pewnymi, niemożebnego ze względu na prawa fizyczne i na przymioty Boga, i wreszcie odrzuca nadprzyrodzone wyjaśnienie danego faktu. Następnie roztrząsa tłómaczenie, jakie temu faktowi chciał nadać naturalizm, i z wszelką łatwością okazuje, że naturalistyczne tłómaczenie jest samowolne i zupełnie sprzeczne z tekstem ewangelicznym; poczem czyni wniosek, że takie naturalistyczne tłómaczenie faktów ewangelicznych usprawiedliwić się nie da; pozostaje zatem przyjąć tłómaczenie mityczne. Jakież będzie to tłómaczenie mityczne? Typologia (nauka o figurach) Starego Testamentu przy pomocy krytyki wykazała je z największą łatwością.

Jak widać, system Straussa ma w swym rozwoju pozory naukowe. Nieszlachetną byłoby z naszej strony rzeczą nie uznać rozległych i rozmaitych wiadomości tego smutnie wykolejonego umysłu. To też po przeczytaniu pism jego nie można się dziwić ogromowi złego, jakie one przyczyniły duszom, zwłaszcza duszom protestantów, pozbawionych nieomylnego nauczycielstwa, któreby ich mogło uchronić od rozbicia w zakresie wiary. Tymczasem, by wywrócić całą sztuczną budowę tych mitologów, dosyć dwóch łatwych do zrozumienia uwag. Naprzód, żadną miarą nie wytłómaczą mitologowie, jakim sposobem fakta z życia Jezusa, które oni uważają za czysto mityczne, były w początkach II wieku z najwyższą wiarą uważane za rzeczywistości przedmiotowe zarówno przez Ojców apostolskich i wiernych chrześcijan, jak przez heretyków a nawet przez samych pogan. Powtóre—w opowiadaniach ewangelicznych przebija tak wielki duch prostoty i szczerości, że trzeba przypuścić, iż sami ewangeliści bez żadnego zastrzeżenia wierzyli w historyczną prawdziwość wszystkich opowiadanych przez się wydarzeń. Otóż niesłusznie się przeczy autentyczności Ewangelii; powstania ich nie można odnosić po za połowę drugiego wieku, — epokę oddzieloną od czasów apostolskich zaledwie jedną generacyą. Niema więc czasu na to, aby mityczne podania o życiu Jezusa mogły się wyrobić, rozszerzyć, przyoblec się w ciało i do takiego stopnia zawładnąć umysłami wiernych, iżby najuczeńsi i najroztropniejsi ludzie zatracili wszelkie ślady tej mniemanej mitologicznej ewolucyi. Byłby to cud daleko bardziej nieprawdopodobny, aniżeli

te cuda, które racyonaliści usiłują zatrzeć swemi mitycznemi teoryami. Niema potrzeby dowodzić, że wierni w początkach drugiego wieku powszechnie uznawali rzeczywistość faktów ewangelicznych; rzecz to tak widoczna z pism, jakie nam pozostały z owej epoki, że mitolodzy nawet nie ośmielili się tego zaprzeczyć.—Lecz oto jeden silniejszy jeszcze przeciwko nim dowód: św. Paweł apostoł w tych listach, które zostały przez wszystkie racyonalistowskie szkoły za autentyczne przyjęte, stale twierdzi o zmartwychwstaniu Chrystusa; z faktu tego czyni podstawę całego swego opowiadania; oświadcza, że jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżną jest nasza wiara; powołuje się przytem na świadków jeszcze wówczas żyjących, którzy widzieli zmartwychwstałego Chrystusa. A czyż-to w ten sposób się mówi o fakcie mitologicznym? o fakcie, od którego się jest oddalonym o jakie trzydzieści lat zaledwie? Nie, bez wątpienia, chyba, żeby do bezczelnego oszustwa dodać bezrozumną śmiałość! Skoro więc fakt zmartwychwstania, w ten sposób stwierdzony przez św. Pawła, dobija mitologów i ich system, to nie mają oni prawa żądać by ich słuchano, gdy silą się na wyjaśnienie innych ewangelicznych opowiadań.

Racyonalizm francuski i racyonalizm innych krajów jest li tylko drugiem wydaniem racyonalizmu niemieckiego; nic on nowego nie wynalazł, a ten, który napaściami swemi na Ewangelie zjednał sobie najwięcej rozgłosu, stał się pośmiewiskiem uczonych niemieckich dla swej nadzwyczajnej lekkomyślności i antynaukowego systemu traktowania rzeczy w najwyższym stopniu naukowych. Renan, o którym chcemy mówić, w swem *Życiu Jezusa* uczynił bezkształtną mieszaninę wszystkich, w Niemczech wylęgłych, racyonalistowskich systemów; jako uczeń Paulusa i Straussa, Renan lubi przedstawiać opowiadania ewangeliczne jako *legendy*, których naturalistyczne wyjaśnienie stanowi jakoby *jądro* rzeczy, podczas gdy wyjaśnienie mityczne tłómaczy wszystkie szczegóły cudowne. System jego zatem potrąca o wszystkie niedorzeczności, jakie się napotykały w obu wzmiankowanych nauczycielach niemieckich. To też okoliczność ta zwalnia nas od przeciwstawiania mu nowych dowodów.

Aby w zupełności odeprzeć racyonalistowskie teorye względem Ewangelii, trzeba pozytywnymi dowodami stwierdzić historyczną powagę tych Ewangelii, ich autentyczność, przechowanie ich w całości oraz ich prawdomówność. I to właśnie będzie przedmiotem następujących artykułów: Dla porady ob. *Wallon.* „De la croyance due a l'Evangile," 2-e wyd. 1866. — *Vigouroux.* „Les Livres saints et la critique rationaliste," t. II. Paryż, 1866. — *Lamy.* „Introductio in S. Scripturam," t. II, 4-e wyd. 1886. — *Cornely* S. J. „Introductio in utriusque Testamenti libros sacros," t. III, Paryż, 1886. — *Hug.* „Einleitung zum N. T.," t. II, Stutgart, 1847. — *De Valroger.* „Introduction aux livres du N. T.," t. I, Paryż, 1861. — *Strauss.* „Vie de Jèsus," tłóm. de Littré, Paryż, 1856. — *Kaulen.* „Einleitung in die H. Schrift," Freiburg, 1886. — *Ks. Zaremba.* „Racyonalizm biblijny," Warszawa, 1891.

(J. Corluy).
X. F. P.

EWANGELIE. *(Autentyczność E'ii).* Aby osądzić historyczne znaczenie jakiejś starożytnej księgi, należy przedewszystkiem poznać osobę i właściwości pisarza; co więcej, należy mieć pewność, że dzieło tego autora doszło do nas bez zmian znaczniejszych, wreszcie trzeba poznać naukę, roztropność i uczciwość danego pisarza. Zbadamy więc kolejno: 1-o autentyczność, 2-o całość, 3-o prawdomówność naszych świętych Ewangelii.

Od najdawniejszej starożytności Kościół chrześcijański przyjął ani mniej ani więcej tylko cztery Ewangelie za część Pisma św., i przypisał takowe czterem pewnym autorom, z których dwóch — Mateusz i Jan — należało do grona apostolskiego, dwóch innych zaś — Marek i Łukasz było uczniami apostolskimi. Na potwierdzenie tego niech nam wystarczy świadectwo Tertuliana, pisarza z końca drugiego wieku *(Adv. Marcion.*, 4, 2): „Wreszcie, powiada on, dla wpojenia w nas wiary mamy pomiędzy apostołami Jana i Mateusza, dla odnowienia zaś takowej — miedzy mężami apostolskimi: Łukasza i Marka.“ W ciągu ośmnastu wieków nic nie zachwiało tej stałej wiary Kościoła, dopóki racyonalizm, chcąc wyrugować wiarę w nadprzyrodzoność, nie ośmielił się zaprzeczyć autentyczności Ewangelii. Przeczenie to było racyonalnem następstwem, podstawowej zasady szkoły niedowiarków. Jeśli bowiem Ewangelie są autentyczne, to podają nam o życiu Jezusa opowiadania naocznych świadków lub co najmniej bezpośrednich uczniów tych ostatnich, — opowiadania, ułożone w epoce zanadto bliskiej samym wypadkom, iżby nie można było sprawdzić historycznej dokładności takowych. Jeśli zaś, przeciwnie, Ewangelie nie są autentyczne, można je przypisać autorom nieznanym, o których nauce i uczciwości nie ma się żadnych rękojmi; można pochodzenie ich tak dalece opóźnić, żeby w epoce ich ukazania się nie było już świadków opisywanych wydarzeń, i aby tym sposobem opowiadania ewangeliczne, pozbawione przedmiotowej rzeczywistości, bez trudności mogły być narzucone łatwowierności ludu. W obec takich zarzutów obowiązkiem jest chrześcijańskiej apologetyki przy pomocy niezbitych dowodów wykazać, że nasze cztery Ewangelie są w rzeczywistości dziełem czterech autorów, którym są przypisywane. Rzeczone dowody streścimy tu odnośnie do każdej Ewangelii. Ponieważ idzie nam o udowodnienie faktu, przeto na pierwszem miejscu stawiamy dowody *zewnętrzne*, czyli wyraźne lub niewyraźne świadectwa, fakt ten stwierdzające, na drugiem zaś miejscu podajemy dowody *wewnętrzne* czyli wskazówki, jakich nam dostarczają same Ewangelie.

1. **Autentyczność Ewangelii świętego Mateusza.** — *Dowody zewnętrzne.*

1. *Wyraźne świadectwa starożytności.* — Największej wagi jest świadectwo *świętego Papiasa*, biskupa Hierapolitańskiego, ucznia Jana Apostoła, którego następujące wyrazy przechował nam Euzebiusz Cezarejski (Hist. eccl. III, 39): „Mateusz ze swej strony napisał wyrocznie (τὰ Λόγια) w hebrajskim języku.“ Ale czy owem pismem Mateusza była nasza Ewangelia kanoniczna, pod tem imieniem znana? Wcale nie, powiadają racyonaliści: był to po prostu zbiór przemówień (τὰ Λόγια) Zbawiciela; albo przynajmniej było to tylko pierwsze źródło, z którego powstała kanoniczna księga Ewangelii. Że

wyrażenie τὰ Λόγια nie wyklucza opowiadania faktów, widać to z samego kontekstu Papiasa: albowiem, mówiąc o świętym Marku, jako wyrazów równoznacznych używa τὰ Λόγια κυριακὰ *(wyrocznie Pańskie)*, oraz τά ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα *(mowy albo czyny Chrystusa)*. Z tego też powodu sam nawet Renan przyznaje, że pismo Mateusza, o którem wspomina Papias, może doskonale zawierać opowiadania Chrystusa. *(Les Evangiles*, str. 79). Wobec tego dowolnem jest najzupełniej przypuszczenie przeciwników, jakoby ta księga ewangeliczna była tylko pierwszem tłem Ewangelii kanonicznej. Wykażemy później, że przypuszczenia tego przyjąć nie można. To też racyonalizm wysila się na to, aby osłabić siłę dowodową tego świadectwa, jako rzekomo pochodzącego od człowieka, pozbawionego zdrowego sądu o rzeczy. Papias, podług zdania historyka Euzebiusza, był człowiekiem bardzo miernych zdolności (σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν). Lecz na to odpowiadamy: 1) zdanie to Euzebiusza jest przesadne i oparte, zdaje się, tylko na millenarnych przekonaniach Papiasa; 2) ze słów samego Papiasa przytoczonych przez Euzebiusza widać, iż ten Ojciec Kościoła był bardzo gorliwy w zbieraniu od mężów apostolskich prawdziwych podań pierwotnego Kościoła. 3) człowiek, jak mówią racyonaliści, umysłu stosunkowo ograniczonego, uważany przecież za zdolnego do zarządu biskupiego ważną częścią Kościoła, autor dzieła, które zwróciło na się uwagę takiego uczonego, jak Euzebiusz, mąż taki, powiadam, musiał mieć dosyć rozumu na to, aby rozróżnić, czy Apostoł Mateusz napisał lub nie napisał historyi Zbawiciela w języku hebrajskim! Gdyby tą historyą było inne jakieś pismo, a nie nasza kanoniczna Ewangelia, to po wzmiankowanym przez Papiasa piśmie Mateusza pozostałyby jakieś ślady w pismach Ojców Kościoła II wieku. Tymczasem zaś Ojcowie, jak to zobaczymy niebawem, nie znali innego pisma Mateusza prócz naszej pierwszej Ewangelii. Świadectwo zatem Papiasa ma niezbitą siłę.

Świadectwo to zresztą jest poparte świadectwem *świętego Ireneusza*, ucznia świętego Polikarpa, który znów był uczniem świętego Jana. Przesławny ten Ojciec Kościoła wychowany w Azyi, a po przybyciu do Gallii — biskup Lyoński i męczennik, jest najdawniejszym pisarzem, który podaje imiona czterech ewangelistów. (Haer. III, 14, 3 i 4). Miał on ich księgi pod ręką, z których często przytacza miejsca, spotykane w naszych dzisiejszych Ewangeliach.

Tacyan, uczeń świętego Justyna, żyjący w II wieku, tak doskonale znał nasze Ewangelie, że złożył z nich konkordancyę zatytuławaną *Diatessaron*, to jest dzieło *Czterech*. Wyżej przytoczyliśmy świadectwo Tertuliana, do którego dodajemy świadectwo Klemensa Aleksandryjskiego, tę świetną gwiazdę naukową III w. po Chr. Wylicza on naszych czterech ewangelistów i wskazuje porządek, według którego opowiadania te były ułożone. (U Euzeb., *Hist. eccl.* VI, 14).

Wskazaliśmy świadków pochodzących z Kościołów Azyi, Gallii, Afryki, Syryi i Egiptu. Ale i Rzymski Kościół również posiada dokument z drugiego wieku, w którym znajduje się wzmianka o Ewangeliach, mianowicie: urywek Kanonu ksiąg św., odnalezionego przez Muratori'ego. Początek tego kanonu zaginął, lecz ponie-

waż część zachowana wspomina o trzeciej Ewangelii, jako o dziele świętego Łukasza *(tertio Evangelii librum Secundo Lucam)*, a o czwartej Ewangelii, — jako o dziele świętego Jana, niema przeto żadnej wątpliwości, że część zaginiona czyniła wzmiankę o Ewangeliach świętego Mateusza i świętego Marka.

2. *Świadectwa pośrednie.* — Pod tym napisem umieszczamy starożytne rękopisma i dawne przekłady Nowego Testamentu, jak również cytaty z Ewangelii, jakie spotykamy u pisarzy pierwszych wieków. Wszystkie rękopisma posiadają na czele pierwszej Ewangelii napis: *według Mateusza.* Otóż z pomiędzy tych przekładów są dwa, łaciński i syryjski, które powstały w pierwszej połowie II wieku. Z pomiędzy wszystkich ksiąg Nowego Testamentu najstarożytniejsi Ojcowie i heretycy pierwotnego Kościoła najczęściej przytaczają Ewangelię świętego Mateusza. *Święty Klemens* Rzymski (Cor. 13), *święty Polikarp* (Phil., 2), *święty Ignacy* Antyocheński (Polyc. 2 i Smyrn., 1) podają słowa Zbawiciela zapisane w tej Ewangelii.

Księga pod tytułem *Doctrina Apostolorum*, której pierwotny tekst został świeżo odnaleziony, i która powstała zapewne pod koniec pierwszego wieku (n. 1, 3, 7, 8, 15), podaje również wiele zdań Chrystusa Pana, znajdujących się prawie dosłownie u świętego Mateusza; między innemi księga ta mówi: „Nie módlcie się jako hypokryci, lecz módlcie się jak Pan rozkazał w swej Ewangelii: Ojcze nasz, i t. d.“ Następuje modlitwa Pańska dokładnie według formuły pierwszej Ewangelii. — Dzieła świętego Justyna są pełne dosłownych prawie cytat z Ewangelii św. Mateusza. Próżne są zatem twierdzenia racyonalistów, jakoby św. ten Ojciec Kościoła miał pod ręką pierwszą jakąś Ewangelię, która służyła za osnowę do naszych synoptycznych czyli trzech pierwszych Ewangelii. Św. Justyn z tą samą dokładnością przytacza teksty Starego Testamentu, co teksty z Ewangelii. Zresztą wiadomą jest rzeczą, że św. Justyn znał więcej kanonicznych Ewangelii niż samą tylko Ewangelię św. Mateusza, albowiem pochodzenie Ewangelii przypisuje *apostołom* i *ich uczniom.* — Wiemy z dzieł Orygenesa, że poganin *Cels* posiadał również Ewangelię św. Mateusza. W swych napaściach na chrześcijanizm pomiędzy innemi mówi o przybyciu Magów, o rzezi Niewiniątek, o ucieczce do Egiptu, a wszystkie te fakta są opowiedziane przez świętego Mateusza.—Jeśli się wreszcie zwrócimy do gnostyków tej odległej epoki, dowiemy się od św. Epifaniusza (Haer., XXIV, 5), że Nazarejczycy i Ebionici posiadali Ewangelię św. Mateusza. Heretycy Walentyn i Bazylides na poparcie swych błędów często się do niej odwoływali, a gnostycka księga πίστις σοφία przed kilku laty odnaleziona, w dwudziestu prawie miejscach przytacza teksty z Ewangelii św. Mateusza.

Widać więc z tych wszystkich pomników literatury kościelnej, że Ewangelia św. Mateusza, taka jaką dziś posiadamy, w II wieku po Chr. była znana i powszechnie jako dzieło tegoż apostoła nietylko przez katolików ale i niewiernych przyjęta. Z czego musimy wnioskować, że od pierwszego wieku była za autentyczną uznana w Palestynie, gdzie została napisana; inaczej bowiem trudno byłoby zrozumieć, jakim sposobem wszystkie Kościoły w tak krótkim czasie zgodziły się uważać ją za autentyczną. Lecz, skoro od

pierwszego wieku w miejscu jej powstania przypisano ją św. Mateuszowi, to nie można wątpić, że została napisana rzeczywiście przez tegoż apostoła. Wśród wiernych, którzy byli bezpośrednimi uczniami apostołów niepodobna byłoby fałszerzowi podać własnego dzieła za dzieło apostoła.

Dowody wewnętrzne. — Podług podania, pierwszą z naszych kanonicznych Ewangelii napisał św. Mateusz, poprzednio celnik, a następnie zaliczony do grona dwunastu uprzywilejowanych uczniów Jezusa. Księga ta przeznaczona była dla nawróconych Żydów, a głównym jej celem było — utwierdzenie ich w wierze przez okazanie im wypełnienia się messyanicznych proroctw Starego Testamentu w osobie Jezusa Nazareńskiego. Ewangelia św. Mateusza najzupełniej odpowiada tym danym tradycyi. Sama ta Ewangelia nas poucza, że apostoł Mateusz był naprzód celnikiem i nazywał się także Lewi. Szczegółowo opisuje nam powołanie tego apostoła. Nieustannie wspomina o urządzeniach i zwyczajach żydowskich, jako o rzeczach znanych jej czytelnikom, gdy przeciwnie, inni ewangeliści starają się takowe objaśniać. Przypuszcza, że czytelnicy doskonale znają geografię i polityczny podział Ziemi Świętej. Ewangelista, krok w krok idąc za Zbawicielem, w poczęciu Jego, w narodzeniu, w życiu ukrytem i publicznem, wszędzie zaznacza, jak Jezus urzeczywistnia w swej osobie proroctwa Starego Prawa. Zdarza się to co najmniej w dwudziestu miejscach Ewangelii, że przemilczę wiele najwyraźniejszych alluzyi do tych boskich orzeczeń. Cytaty prorocze poprzedza zwykle formuła: ἵνα πληρώθῃ, *aby się wypełniło* to o czem mówi prorok. Po szczegóły tych rzeczy odsyłamy czytelników do specyalnych dzieł, które wskażemy na końcu tego artykułu.

2. **Autentyczność Ewangelii św. Marka.** — *Dowody zewnętrzne.*

1. *Wyraźne świadectwa starożytności.* — Najważniejszem świadectwem dla drugiej Ewangelii podobnie jak dla pierwszej jest świadectwo świętego Papiasa. „Kapłan ten (Jan) opowiadał również, mówi Papias, że Marek, tłómacz Piotra, spisał dokładnie, chociaż bez porządku, mowy i czyny Chrystusa. Nie słuchał wprawdzie i nie chodził za Panem, lecz towarzyszył, jak powiedziałem, Piotrowi, który ogłaszał swe nauki według wymagań okoliczności, nie zaś jak ktoś, co wykłada porządkiem wyrocznie Pańskie. Tym sposobem Marek nie źle postąpił, pisząc niektóre rzeczy tak, jak mu na pamięć przychodziły. O jedno tylko się starał, aby z tego co słyszał, nic nie opuścić lub błędnie nie przedstawić. (*Euzeb.*, Hist. eccl., III, 39). Aby wyminąć oczywistość tych zeznań, nowożytni krytycy twierdzą, że owem pismem Marka nie jest Ewangelia, którą jego imieniem nazywamy, lecz że to ma być streszczenie opowiadania Piotra, z którego skorzystał drugi ewangelista, czyniąc odpowiednie zmiany i dodatki... Albowiem, powiadają rzeczeni krytycy, pismo Marka było kompilacyą bez porządku, gdy tymczasem nasza druga Ewangelia podaje nam opowiadania w dobrym przedstawione porządku. — Na co odpowiadamy, że powiedzenie Papiasa dostatecznie się usprawiedliwia brakiem porządku chronologicznego w opowiadaniu „niektórych (ἔνια)“ rzeczy, podanych przez Marka;

który to brak właśnie widzieć się daje wyraźnie w naszej Ewangelii św. Marka. Trzeba więc, abyśmy wyrazy Papiasa rozumieli tak, jak je rozumiał Euzebiusz, czyli—o kanonicznej Ewangelii według św. Marka.

Rozumiejąc w ten sposób zdanie tego Ojca apostolskiego, najzupełniej zgodzimy się ze zdaniem św. Ireneusza, który nam podaje takie niezbite świadectwo z II wieku: „Marek, uczeń i tłómacz Piotra, pozostawił nam także na piśmie rzeczy, które głosił Piotr (Haer., III, 1);“ — świadectwo, którego właściwe znaczenie wyjaśniają dwa inne, temu prawie współczesne świadectwa Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa; ci wyraźnie mówią, że Marek w swej Ewangelii (w drugiej Ewangelii, powiada Orygenes), skreślił to, co zapamiętał z nauk Piotra.

Kościół Zachodni odnośnie do tej sprawy nie pozostał niemym. Rzeczywiście Muratori'ego katalog Ksiąg Pisma św. (rzymski dokument z II wieku) rozpoczyna się od słów następujących, dotyczących drugiego ewangelisty: *Quibus tamen interfuit et ita posuit*, co bez wątpienia oznacza, że autor drugiej Ewangelii był obecny opowiadaniu przez Piotra słowa Bożego i wiernie takowe zachował na piśmie.

I Afryka również mówi nam przez usta Tertuliana: „Jest rzeczą stwierdzoną, że Ewangelia, wydana przez Marka, jest Ewangalią Piotra, którego Marek był tłómaczem. (*Adv. Marcion.*, IV, 5).

2. *Świadectwa pośrednie.* — Wszystkie rękopisma i starożytne przekłady zawierają naszą drugą Ewangelię: *według Marka.* Ewangelię tę rzadko przytaczają Ojcowie II i III wieku, co się tem tłómaczy, iż nie zawiera ona w sobie nic takiego, czegoby nie opowiedział równoznacznie Mateusz lub Łukasz.

Niemasz jednak wątpliwości, iż św. Justyn z tej Ewangelii się dowiedział, że Chrystus nazwał synów Zebedeusza *Dziećmi gromu*, gdyż sam tylko Marek w swej Ewangelii podaje ten szczegół. Mówi wprawdzie, że to jest napisane w „Komentarzach Piotra:“ ale to znaczy: w Ewangelii Piotra, albowiem Ewangelie nazywa *Komentarzami Apostołów* (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια).

Dowody wewnętrzne. — Z pośród synoptycznych czyli trzech pierwszych ewangelistów drugi z kolei ewangelista opowiada fakta ze szczegółami najbardziej drobiazgowymi i z tak dalece odrębnemi charakterystycznemi okolicznościami, że o nich mógł wiedzieć sam tylko naoczny świadek. Aczkolwiek Ewangelia ta jest najkrótsza, podaje wszakże najzupełniejsze wiadomości o czynach Piotra, w szczególności zaś tych, które nie przynoszą zaszczytu apostołowi, jak np. trzykrotne się jego zaparcie. Natomiast jak gdyby z umysłu pozostawia w cieniu to wszystko, co mogło przynieść chlubę Piotrowi, np. wielką ową pochwałę, jaką Zbawiciel oddał jego wierze, gdy wobec współbraci w apostolstwie wyznał Go być Synem Bożym. Marek, tłómacz Piotra, stosuje się do jego wskazówek. Również i to jest widoczne, że druga Ewangelia ma na względzie nie mieszkańców Palestyny, lecz przedewszystkiem Rzymian. Tłómaczy starannie wszystkie wyrazy hebrajskie, jakich w ewangelii używa, zwyczaje żydowskie wyjaśnia; spotykają się też w tej ewangelii techniczne wyrażenia łacińskie, jak σπεκουλάτωρ, κεντυρίων, κήνσον.

Wszystko więc się składa na potwierdzenie pierwotnego podania chrześcijańskiego, przypisującego drugą kanoniczną Ewangelię uczniowi Piotra, św. Markowi, a jako miejsce jej napisania wskazującego Rzym za życia książąt apostolskich. Ewangelia św. Marka przedstawia nam w streszczeniu opowiadanie Piotra.

3-o **Autentyczność Ewangelii świętego Łukasza.** — *Dowody zewnętrzne.*

1-o *Wyraźne świadectwa chrześcijańskiej starożytności.* — *Kanon Muratori'ego* podaje nam niezbity dowód z II-go wieku: „Trzecia — księga Ewangelii według Łukasza. Ten Łukasz, lekarz, którego Paweł po wniebowstąpieniu Chrystusa do prac swych przyłączył... napisał w swojem imieniu podług myśli tamtego (Pawła). Nie widział on Pana w ciele, i wskutek tego, (opowiada wypadki) tak jak się mógł o nich dowiedzieć. Zaczyna też od opowiadania o narodzeniu Jana.“ *Tertulian* wyrzucał heretykowi Marcionowi sfałszowanie Ewangelii Łukasza. Ewangelia ta, mówi on, przyjęta jest przez wszystkie kościoły; Marcion, przeciwnie, jest człowiek nieznany. Na korzyść tego pisma odwołuje się do powagi samych apostołów, gdyż, powiada, „pisanie Łukasza powszechnie przyznają Pawłowi *(Adv. Marcion*, IV, 5).“ — *Święty Ireneusz* przywodzi to samo podanie: „Łukasz, uczeń Pawła, spisał w księgę Ewangelię głoszoną przez Pawła *(Haer.* III, 11).“ Tenże św. Ireneusz podaje nawet szczegółowy rozbiór Ewangelii św. Łukasza, odpowiadający w zupełności trzeciej naszej kanonicznej Ewangelii (Haer., III, 14, 3, 4). *Klemens Aleksandryjski* na poparcie jednego ze swych dowodów powołuje się na Ewangelię według Łukasza (Strom., I, 21), a Orygenes Ewangelię według Łukasza zalicza do czterech Ewangelii, które same bez sporu były przyjęte w Kościele powszechnym (U *Euseb.* Hist. eccl., VI, 25).“

2-o *Świadectwa pośrednie.* — Wszystkie starożytne rękopisma i wszystkie starożytne przekłady dają trzeciej Ewangelii napis: *według Łukasza. Św. Justyn*, Ojciec Kościoła II-go wieku, przytacza historyę Zwiastowania, o narodzeniu zaś Chrystusa Pana podaje takie szczegóły, które się znajdują tylko u św. Łukasza; powiada, że „apostołowie w swoich komentarzach, zwanych Ewangeliami, uczą nas, że Jezus dał im rozkaz (konsekrowania chleba i wina), że Jezus, rzeczywiście wziąwszy chleb i dzięki czyniąc, rzekł: „Czyńcie to na pamiątkę moją (Apol. I, 66).“ Ze wszystkich Ewangelistów sam tylko Łukasz podaje te wyrazy. List kościoła Vienneńskiego, pochodzący z II-go wieku, do męczenników tego miasta stosuje pochwałę, jaką Łukasz daje kapłanowi Zacharyaszowi (Euzeb. Hist. eccl., V, 1). Gnostycy podobnież dają świadectwo o autentyczności Ewangelii: *Bazylides* tłómaczy w znaczeniu heretyckiem wyrazy archanioła Gabryela wyrzeczone do Najświętszej Panny; *Walentyn*, jak mówi św. Ireneusz, używa wielu tekstów świętych, które spotykamy tylko u św. Łukasza; nakoniec *Marcion*, odrzucał wszystkie inne Ewangelie, a przyjmował samą tylko Ewangelię św. Łukasza, czyniąc w niej liczne fałszerstwa i zmiany. Poganin *Cels* mówi o podwójnym rodowodzie Jezusa, o ukazaniu się aniołów przy grobie Zbawiciela i uważa, iż Ewangeliści różnią się między sobą w tem, że jeden z nich mówi o dwóch a drugi o jednym tylko aniele, który się ukazał niewiastom. Wi-

doczna rzecz przeto, że już w II w. trzecia Ewangelia powszechnie była przyjęta — jako księga święta i przypisywana św. Łukaszowi, uczniowi św. Pawła.

Dowody wewnętrzne. — Przypatrując się z bliska trzeciej Ewangelii kanonicznej, dostrzega się łatwo wiele szczegółów, zdradzających wpływ św. Pawła, a tem samem odpowiadających podaniu, według którego trzeci ewangelista był uczniem wielkiego apostoła i zamierzył przedewszystkiem odtworzyć w swem dziele naukę mistrza. Najpierw tedy, między trzecią Ewangelią i listami św. Pawła dostrzegamy uderzającą zgodność wyrażeń. Wiele z tych wyrażeń, jednemu i drugiemu wspólnych, nie widzi się pod piórem żadnego innego pisarza Nowego Testamentu. Takie wyrażenia są następujące np. πληροφορεῖν, ἐνώπιον, διὸ, χάρις, διαθήκη, γνῶσις, i t. d. Obydwaj lubią formować wyrazy z przyimkiem jak np.: διαμαρτύρεσθαι, ἐπικαλεῖσθαι, συνπαραγίνεσθαι i t. d. Wyrazy ustanawiające przenajświętszą Eucharystyę w ten sam sposób, jak u Łukasza, są podane przez św. Pawła w pierwszym liście do Koryntyan (XI, 24 i 25), — podczas gdy one inaczej brzmią u św. Mateusza i u św. Marka. Porządek w jakim ukazywał się Chrystus zmartwychwstały jest ten sam w trzeciej Ewangelii co w pierwszym liście do Koryntyan (XV, 5, 7). Dodajmy nadto, że styl św. Łukasza jest bardziej czysty i mniej trąci hebraizmami, aniżeli styl obu pozostałych synoptyków, (św. Mateusza i św. Marka), — szczegół doskonale odpowiadający helleńskiemu pochodzeniu i starannemu wykształceniu św. Łukasza, lekarza, urodzonego w Antyochii, bogatej stolicy Syryi. Wreszcie, trzecia Ewangelia wyraźnie przeznaczona jest dla nawróconych pogan. Któż zaś inny, jeśli nie towarzysz Pawła mógł dokładniej spełnić podobne zadanie?

Zarzuty przeciw autentyczności Synoptycznych czyli trzech pierwszych Ewangelii.

Zanim przystąpimy do okazania autentyczności czwartej Ewangelii najpierw zbadamy zarzuty podnoszone przeciw autentyczności trzech pierwszych Ewangelii, przyczyna ich bowiem prawie ta sama i różna od przyczyny czwartej Ewangelii.

Wszystkim wiadomo, że między trzema pierwszemi Ewangeliami istnieje wielkie podobieństwo w opowiadaniu publicznego życia Jezusa. Prawie te same fakta są w nich opowiedziane w tym samym porządku, a ważniejsze miejsca bywają często prawie dosłownie podobne. Lecz obok tych podobieństw istnieją bardzo znaczne różnice, dotyczące już-to szczegółów wydarzeń, już-to porządku opowiadań, już-to wreszcie samych wyrażeń. Podobieństwa te i różnice wymagają pewnego wyjaśnienia. Wyjaśnienie to w szkołach racyonalistycznych równa się zaprzeczeniu autentyczności tych trzech Ewangelii. Racyonaliści utrzymują, że podobieństwa rzeczone przypuszczają wspólne tło, na którem pracowali trzej pisarze albo ich odnośni poprzednicy; zachodzące między nimi różnice są skutkiem późniejszych przeróbek, w których wiele rąk nieznanych brało udział, a które to przeróbki odpowiadały nieznanej ewolucyi podań ludowych w różnych miejscowościach, gdzie się utworzyły gminy chrześcijańskie.

Podług tego systemu, Ewangelie te są utworami, że się tak wyrażę, bezosobowymi, uchylającymi się zarówno od wszelkiej odpowiedzialności jak kontroli. Eichhorn przypuszcza istnienie jednej pierwotnej Ewangelii, napisanej w języku aramejskim przez wszystkich apostołów i mającej im służyć za jednostajną formułę katechizmową. Stąd właśnie pochodzić mają te wspólne wszystkim trzem pierwszym Ewangeliom właściwości, to co jest wspólne dwom tylko ewangelistom, zawdzięcza swe pochodzenie pierwszej przeróbce pierwotnego pisma; to zaś co jest właściwe jednemu tylko trzeba odnieść albo do ogólnego tła pierwotnej Ewagelii, albo też do późniejszych przeróbek. W swoim czasie zwrócono Eichhornowi uwagę, że pierwotna Ewangelia aramejska dostatecznie tłómaczy podobieństwa, odnoszące się do faktów i porządku opowiadania, ale nie objaśnia dosłownej zgodności trzech greckich utworów, gdyż jeden i ten sam aramejski oryginał zostałby przełożony w odmiennych wyrazach przez trzech pisarzy, którzy się przedtem ze sobą nie porozumieli. Dla tego też Eichhorn zmodyfikował następnie swą opinię w ten sposób, iż za ogólną podstawę uważał greckie tłómaczenie pierwotnej Ewangelii. Wogóle przypuszczano, że ta pierwotna Ewangelia zawierała się w Λόγια, przez Papiasa przypisywanych apostołowi Mateuszowi, albo też, że się zawierała w księdze, przez tegoż Papiasa przyznanej Markowi. Myśl Eichhorna wyzyskiwali na różne sposoby inni krytycy. Poddawano trzy Ewangelie pewnemu rodzajowi anatomicznego rozbioru, różne miejsca tych ksiąg świętych klasyfikowano na grupy; każdej grupie przeznaczano właściwe jej miejsce w określonej seryi przeróbek, i z całej tej fantastycznej genezy wyrobiono trzy kanoniczne księgi takie, jakie obecnie posiadamy.

W badaniach tych, w których śmieszność walczy o lepsze z dowolnością, odznaczali się Graetz, Ewald, Réville i Holzmann. Skarby erudycyi zmarnowali ci panowie napróżno.

By za jednym razem wywrócić wszystkie te teorye, dosyć będzie zaznaczyć, że owa pierwotna Ewangelia albo przynajmniej liczne jej rzekome przeróbki, nie mogłyby nie zostawić w historyi śladów swego istnienia. Tymczasem sami nawet przeciwnicy nasi muszą się zgodzić na to, że nietylko żaden ze świadków pierwotnego Kościoła ani tych wszystkich przeróbek ani samej owej Ewangelii pierwotnej nigdy nie widział, lecz nadto, że nigdzie nie spotykamy o niej najmniejszej wzmianki ani żadnej alluzyi. System powyższy mówi nam wprawdzie, coby się stać mogło, ale wcale nie mówi tego, co się stało.

Zasadniczy ten błąd systemu pierwotnej Ewangelii pisanej nie uszedł uwagi logiczniejszych racyonalistowskich nauczycieli. To też by się odeń uwolnić, Gieseler i de Wette przypuszczali Ewangelię pierwotną nie pisaną, lecz żywem słowem rozpowszechnianą przez apostołów w ich katechizmowem nauczaniu. Nauki apostołów, bezustannie powtarzane prawie w tych samych wyrazach, musiały się wyryć w pamięci wiernych, a następnie musiały być w sposób prawie identyczny wypowiedziane przez tych, którzy przedsięwzięli je utrwalić na piśmie. Równolegle z nauczaniem apostolskiem wytwarzały się nadto o życiu Jezusa tradycye lokalne, więcej lub mniej rozpowszechnione, których treść podobnież ustalona w pamięci

ludu, przeszła do jednego lub drugiego ewangelicznego opowiadania. Stąd pochodzą wspólne owe cechy podobieństwa dwóch tylko ewangelistów, oraz różnice między jednym ewangelistą a drugim.

Powyższy system tłómaczenia rzeczy bezpodstawnie przypuszcza, że nasze Ewangelie zawierają legendowe podania o życiu Pana Naszego, nie stanowiące części nauczania apostolskiego. Przypuszczenie to pozostaje w sprzeczności z najwyraźniejszemi świadectwami całej starożytności. Zawsze i wszędzie byli przekonani wierni, że Ewangelie zawierają samą tylko najczystszą naukę apostołów. Zawsze i wszędzie Ewangelie apokryficzne odrzucano dla tego, że zamiast tej nauki, opisywały podania nie mające powagi, albo dla tego, że do opowiadań ewangelicznych dodawały szczegóły, o jakich apostołowie nie mówili. Z tego przeto względu system Gieselera jest niemożliwy do przyjęcia. Nabiera zaś, przeciwnie, pozorów słuszności, skoro się przypuści, że apostołowie, stosując się w swych katechetycznych naukach do bardzo rozmaitych okoliczności, w jakich je wygłaszali, wybierali przed innemi pewne fakta z życia Jezusa i zmieniali sposób wykładu takowych podług potrzeb i usposobienia słuchaczów.

Ewangelia zatem św. Mateusza byłaby streszczeniem tej nauki, jaką apostołowie podawali wiernym pochodzącym z żydowstwa. Ewangelia św. Łukasza byłaby odbiciem nauczania apostolskiego, zastosowanego do nawróconych pogan; Ewangelia św. Marka przedstawiałaby katechizm, jakiego św. Piotr uczył gminę chrześcijańską w Rzymie, złożoną prawie w równej mierze z żywiołu żydowskiego i pogańskiego. System ten, zmieniony w ten sposób, jedna sobie obecnie przychylność wielu uczonych katolickich i dąży do wyrugowania przyjętego dotąd systemu tłómaczenia podobieństwa pomiędzy synoptycznymi ewangelistami (Mateusz, Marek, Łukasz), tem, że św. Marek znał i posługiwał się w swej pracy Ewangelią św. Mateusza, a św. Łukasz używał dzieł obu swych poprzedników. Ostatnie to tłómaczenie zdaje się nie bardzo być zgodnem z prostotą ducha naszych ewangelistów; nie wyjaśnia ono dostatecznie różnicy wyrazów, jakie się niespodziewanie widzi w danem jakiemś miejscu, które uważano za przepisane z odpisu, już poprzednio istniejącego. Z drugiej znów strony, jeśli Ewangelie podają nam formułę ludowego nauczania apostolskiego, to słusznie zapytać można, dla czego z tej formuły nic prawie nie odnajdujemy w licznych przemówieniach, zachowanych nam w księdze *Dziejów apostolskich*, ani też w listach, jakie apostołowie pisali do wiernych; dla czego apostołowie w przemowach swych i listach przytaczają teksty Starego Testamentu inaczej, aniżeli ewangeliści w swych opowiadaniach; dla czego, zwracając się do żydów, uciekają się do innych proroctw messyanicznych, aniżeli św. Mateusz w swej Ewangelii etc. Jakkolwiek byłoby z temi trudnościami, to pewna, że katolickie systemy, tłómaczące wzajemny stosunek synoptyków, nie natrafiają na żadną niemożebność, ani nie powodują żadnych błędów historycznych, o które się rozbijają teorye niedowiarków.

Możemy tu pominąć wiele drobiazgowych zarzutów, jakie przeciwnicy nasi czynią przeciwko autentyczności trzech pierwszych Ewangelii, a jakie raczej występują przeciw prawdomówności autorów

tych Ewangelii. Starano się wykazywać wiele nieprawdopodobieństw i sprzeczności pomiędzy jedną Ewangelią a drugą. Lecz te nieprawdopodobieństwa wydają się nieprawdopobieństwami tylko umysłom, które wyrobiły sobie fałszywe pojęcie o nadprzyrodzonej Opatrzności Bożej w świecie, o znaczeniu, jakie mają cuda w wypełnianiu się boskich zamiarów i t. d.; mniemane owe sprzeczności albo dotyczą bardzo drobnych tylko szczegółów i wtedy zgodzić się dadzą—jeżeli już nie zawsze z natchnieniem, to z autentycznością Ewangelii i z *podmiotową* prawdomównością autorów (gdyż sami naoczni świadkowie mogą się pomylić w drobnych jakichś szczegółach faktu lub niedokładnie go zapamiętać); albo też te sprzeczności zawierają się w samej istocie opowiadania, i wtedy do prawowiernego krytyka należy wynaleść sposób rozumnego pogodzenia wszystkich ewangelistów. A jeżeli w skutek braku dokumentów, prawowierna krytyka nie byłaby w stanie znaleść odpowiedniego sposobu pogodzenia Ewangelistów, pozostanie jej tylko wyznać swą niemoc, bynajmniej zaś nie podawać z tego powodu w wątpliwość autentyczności Ewangelii, opartej na niezłomnych i pewnych dowodach. Zdrowa logika powiada, że trudność jakaś nierozwiązalna nie wystarcza do zachwiania założeniem, dostatecznie właściwymi mu argumentami udowodnionem. Niektóre z tych zarzutów rozpatrzymy na miejscu właściwem.

4. **Autentyczność Ewangelii św. Jana.** — Wygląd czwartej Ewangelii jest zupełnie odmienny od trzech pierwszych. Jest-to odrębne dzieło, napisane w celu polemicznym, do którego to celu stosuje się autor w wyborze czynów z życia Jezusa, jakie w tej Ewangelii opowiada. Autor chciał okazać bóstwo Jezusa przeciw heretyckim sektom, odrzucającym główny ten dogmat chrześcijański. Starożytne podanie naznacza temu ewangeliście cel jeszcze inny. Synoptycy prawie zupełnie opuścili fakta, jakie zaszły w ciągu dwóch pierwszych lat publicznego życia Jezusa; autor więc czwartej Ewangelii założył sobie dopełnić te opuszczenia.

Cała starożytność jednomyślnie autorem tej Ewangelii uznaje Jana apostoła, ucznia, którego umiłował Jezus.

Wprawdzie w tej ogólnej zgodności zaznaczyć trzeba niezgodny głos pewnej sekty heretyckiej, Alogami zwanej, ale wiadomo, że heretyków tych jedynie powody dogmatyczne pobudziły do nieuznawania ręki apostoła w piśmie, które tak wyraźnie przeciw nim twierdziło o istnieniu i przymiotach Słowa Bożego. Podobneż dogmatyczne względy popchnęły nowoczesnych niedowiarków do podania w wątpliwość autentyczności tego apostolskiego pisma. Od wieku prowadzą oni i utrzymują przeciw tej autentyczności zaciętą walkę, której rzeczywistym przedmiotem jest dogmat bóstwa Chrystusa Pana. A przeto i nam zależeć musi na przedstawieniu tej autentyczności w rzeczywistem jej świetle.

Dowody zewnętrzne.

1. *Wyraźne świadectwa starożytności.* — Niemasz w tym względzie ważniejszego świadectwa nad świadectwo św. Ireneusza, biskupa Lyońskiego, urodzonego i wychowanego w Azyi, ucznia św. Polikarpa, który sam był uczniem św. Jana. Oto co nam mówi ten sławny pisarz kościelny: „Następnie Jan, uczeń Pański, który spoczywał na piersi Mistrza, wydał Ewangelię w czasie, gdy prze-

bywał w Efezie w Azyi (Haer., III, 1)." Wyrazy te są tak jasne, wiadomość jest tak zupełna, świadek dla właściwości sądu i powagi tak wielki, że gdybyśmy posiadali to jedno tylko świadectwo, musielibyśmy uważać autentyczność Ewangelii św. Jana za niepodlegającą żadnej wątpliwości. Ale mamy inne jeszcze podobne świadectwa; zachód i wschód potwierdzają świadectwo św. Ireneusza. Kościół Rzymski odsłania nam swe zdanie we *fragmencie Muratori'ego*, w którym czytamy następujące wyrazy: „Czwartej Ewangelii autorem jest Jan, jeden z uczniów pańskich. Gdy go współuczniowie i biskupi zachęcali (do pisania), rzekł im: Pośćcie wespół zemną od dziś przez trzy dni, i co każdemu będzie objawione, wzajem sobie opowiemy. Tej samej nocy zostało objawione Andrzejowi, że Jan miał opisać wszystko w swojem imieniu, i poddać swą pracę pod sąd wszystkich innych." Jakiekolwiek byłoby historyczne znaczenie tego opowiadania, z powyżej zacytowanych wyrazów oczywiście wynika, że około r. 170 Kościół Rzymski nie wątpił o pochodzeniu czwartej Ewangelii od św. Jana.—Również i Kościół Afrykański przemawia przez usta Tertuliana. Pisarz ten II wieku wyraźnie rozróżnia między czterema ewangelistami dwóch apostołów: Jana i Mateusza. Twierdzi on, że zanim okazała się Ewangelia Marcyona, już inna Ewangelia ogłosiła niedowiarstwo braci Pana Jezusa, — szczegół podany tylko przez św. Jana (VII, 5). Posłuchajmy głosu z Egiptu Klemensa Aleksandryjskiego, żyjącego około tegoż czasu i nauczającego, że „według podania starych, Jan, ostatni ewangelista, widząc, że w innych Ewangeliach znajdują się podane fakta, odnoszące się do ciała Chrystusa, napisał pod natchnieniem Ducha Świętego na żądanie swych towarzyszów Ewangelię duchową." (*Euzeb.*, „Hist., eccl., VI, 14).—Z Syryi daje nam świadectwo św. Teofil Antyocheński, który stawia św. Jana między pisarzami natchnionymi i cytuje dosłownie początek jego Ewangelii. Wyraźne świadectwa nie sięgają po za II wiek po Chr., co nie powinno dziwić nikogo, skoro się zważy, że św. Jan pisał pod koniec pierwszego wieku; atoli z epoki dawniejszej od w. II możemy zgromadzić bardzo cenne świadectwa pośrednie.

2. *Świadectwa pośrednie.* — Świadectwa te znajdujemy w starożytnych przekładach italskim i syryjskim, które obejmują czwartą Ewangelię *według Jana*, oraz w cytatach z Ojców Kościoła.

Św. Ignacy Antyocheński mówi o Duchu Bożym, „że wie skąd przychodzi i dokąd idzie," to samo zaś mówi Jan św. o Duchu świętym *(ad Philad.*, 7; *Joann.*, III, 8). Autor *listu do Dyogneta*, pisarz z II wieku, mówi o Słowie w tych samych wyrazach, jakich używa Jan św. w swym *Prologu*, oraz w rozmowie Jezusa z Nikodemem *(Ep. ad Diognet. 7, 10);* św. Polikarp bezwątpienia znał czwartą Ewangelię, ponieważ w swym liście do Filipensów (7) przytacza tekst z pierwszego listu św. Jana (IV, 2, 3).

Wiadomo, że według wszystkich krytyków list ten jest tegoż samego autora co i czwarta Ewangelia, jak również że przypuszcza on istnienie takowej. Także i święty Papias posługuguje się pierwszym listem św. Jana (U Euzeb., *Hist. eccl.*, III, 39), znał więc również i czwartą Ewangelię. Św. Justyn przytacza wyrazy Jezusa Chrystusa wyrzeczone do Nikodema o potrzebie chrztu (Jan, III, 5), i czyni wyraźną alluzyę do zarzutu, jaki ten piśmien-

ny żydowski postawił Zbawicielowi (Tryf. 105); przytacza on proroctwo Zacharyasza: *ujrzą kogo ugodzili* (Apol. I, 52), tak jak podaje św. Jan, a inaczej niż Siedemdziesięciu Tłómaczy. Tacyan rozpoczyna swoje dzieło *Diatessaron* prologiem św. Jana. Apolinary, biskup Hierapolitański, od czwartego tylko ewangelisty mógł się dowiedzieć, że Jezus obchodził Paschę czternastego dnia miesiąca, że bok jego był przebity na krzyżu i że z rany wyszła krew i woda *(Fragm., Patr. gr.* V, 1297).

Nie mniejszej też wagi są cytaty starożytnych gnostyków. Bazylides mówi, że napisano w Ewangeliach: *On był prawdziwem światłem: które oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego* (Philosoph., 7, 22). Ptolemeusz, jako słowa apostoła Jana przytacza miejsca z Ewangelii św. Jana: I, 3 (U Epif. *Haer.* 23). Teodot cytuje Jana (XVII, 11): *Oycze święty zachoway ie w imię moye.* Herakleon napisał komentarz na Ewangelię św. Jana, z którego to komentarza Orygenes zachował niektóre oderwane miejsca.

Wniosek. — Św. Jan umarł pod koniec pierwszego wieku. Wielu jego uczniów żyło, bez wątpienia do połowy II wieku. A od II wieku już cały Kościół posiadał czwartą Ewangelię i bez żadnego wahania lub sporu przyznawał ją św. Janowi. Wszędzie uznawał i używał jej jako dzieła natchnionego. I jakżeby można było wytłómaczyć to zjawisko, gdyby ta Ewangelia, jak chce racyonalizm, dopiero w ciągu drugiego wieku wyszła z pod pióra jakiegoś fałszerza? Przeciwnicy nasi nawet nie próbowali tego wyjaśnić, byłoby to bowiem dla nich bezwzględnie rzeczą niemożebną.

Dowody wewnętrzne. Autor czwartej Ewangelii mówi o sobie, ale nigdy nie nazywa się po imieniu. Jest on „uczniem, którego miłował Jezus," a według powszechnego podania tym uczniem jest nie kto inny, tylko Jan święty. Zresztą wynika to z samej Ewangelii. W gronie dwunastu apostołów znajdowało się trzech, których Mistrz w szczególniejszy sposób odznaczał: Piotr, Jan i Jakób. Co więcej, Piotr i Jan bywają często przedstawiani w Ewangeliach synoptycznych, jako nieodstępni towarzysze Jezusa w różnych okolicznościach jego życia. Autor czwartej Ewangelii wspomina prawie wszystkich mniej wybitnych apostołów; Piotr gra wielką rolę w tych opowiadaniach, więcej niż raz okazuje się w towarzystwie ucznia, umiłowanego przez Jezusa, lecz nigdzie nie znajdujemy imiennie oznaczonych Jana i brata jego Jakóba. Raz tylko czyni wzmiankę o synach Zebedeuszowych, gdy mówi o ukazaniu się Zbawiciela na brzegu jeziora Tyberyadzkiego. Autor mówi często o Przesłańcu, ale nigdzie nie dodaje mu przydomku Chrzciciela; u Synoptyków zaś tylko apostoł bywa w taki sposób oznaczony. Różnica ta odrazu się wyjaśnia, skoro się przyjmie za rzecz pewną, że to sam Jan szczegóły te opowiada. Zresztą pewną jest rzeczą, że pisarz ten jest żydem palestyńskim; kto inny bowiem nie byłby tak doskonale świadom obyczajów żydowskich i szczegółów historycznych i geograficznych tego kraju. Mówi o Kanie Galilei, gdyż wie, że istnieje druga Kana w pokoleniu Aser; zna doskonale położenie miasta Kafarnaum; wie, że z drugiej strony morza Tyberyadzkiego wznoszą się góry; że od tego miejsca jezioro nie jest szerokie tak, iż można je pieszo obejść w ciągu nocy i rano przybyć do Kafarnaum; szczegółowo opisuje sadzawkę Betsaidy; zna źródło w Siloe i do-

kładnie oznacza odległość Jerozolimy od Betanii; wylicza wielkie święta żydowskie, wskazuje czas, w którym je obchodzono i zaznacza, że ósmy dzień Kuczek był szczególniej uroczystym. Wreszcie autor tej Ewangelii był obecny przy ukrzyżowaniu Jezusa i własnemi oczyma widział wodę i krew, wypływającą z przebitego boku Zbawiciela. Czyż potrzeba jeszcze więcej dowodów, aby wskazać autora i wykluczyć każdego innego, tylko nie św. Jana Apostoła?

Zarzuty racyonalistów przeciw autentyczności Ewangeli św. Jana. Racyonaliści twierdzą:

1) że autor czwartej Ewangelii nie był żydem;

2) że ta Ewangelia zawiera błędy, dotyczące faktów, jakich nie mógłby popełnić świadek naoczny;

3) że pozostaje w sprzeczności z Synoptykami czyli trzema pierwszymi Ewangelistami i wyznaje inne zasady religijne, aniżeli tamci;

4) że kładzie w usta Jezusa mowy, jakich Jezus nie wygłosił;

5) że oznaczony przezeń dzień świętowania ostatniej Paschy nie zgadza się z podaniem św. Jana.

Rozbierzmy kolejno każdy z tych zarzutów.

1. Autor czwartej Ewangelii zawsze mówi o Żydach w trzeciej osobie i stawia się na przeciwnem im stanowisku. A zatem, powiadają racyonaliści, autor rzeczony nie był żydem.—Zapominają wszakże, iż Jan pisał w Efezie dla chrześcijan nawróconych z pogan w epoce, kiedy Żydzi utracili już byli swoją niezależność. Zresztą, czyż Jezus, przemawiając do Żydów, nie mówił im: *Abraham ojciec wasz* (Jan, VIII, 56), co nie przeszkadzało, że sam był z pokolenia Abrahama.

2. Powiadają przeciwnicy nasi, że myli się autor czwartej Ewangelii, gdy kładzie Betanię za Jordanem (I, 28), gdy mówi o miasteczku Sichar nieznanem w historyi Izraela (IV, 5), gdy Kaifasza nazywa arcykapłanem tego roku, jak gdyby arcykapłaństwo było rocznym urzędem; błąd to tem większy, że Kaifasz zajmował tę godność wciągu następnych lat dziesięciu.

Odpowiedź. Zamiast Betanii prawdopodobnie należy czytać Betabara. Zresztą św. Jan na innem miejscu mówi wyraźnie o Betanii w Judei, miasteczku położonem w pobliżu Jerozolimy. Nazwa Sichar jest prawdopodobnie zepsutą nazwą Sichem, stolicy Samaryi, położonej u stóp góry świętej dla Samarytanów. Św. Jan mówi, że Kaifasz był arcykapłanem tego roku, ale tem samem jeszcze nie mówi, żeby nim nie był przedtem albo potem.

3. Przeciwnicy Ewangelii posądzają Jana o sprzeczność w opowiadaniach, które się nawzajem uzupełniają. Św. Jan znał trzy pierwsze Ewangelie i przypuszczał, że znają je również jego czytelnicy. Wiedział, że poprzednicy jego nie chcieli podawać wyczerpującej biografii Jezusa, lecz przeciwnie, że każdy z nich wybierał i układał swe opowiadania do odpowiednio z góry powziętego planu. Synoptycy zaznaczyli jedną tylka podróż Jezusa do Jerozolimy. Jan nie staje z nimi w sprzeczności, gdy mówi o pięciu. Mógł podobnież opowiedzieć, jak Jezus na początku swego publicznego życia wypędził ze świątyni kupczących, aczkolwiek dobrze wiedział, że Mistrz to samo uczynił w trzy lata później, o czem podają Synoptycy. Zresztą, niema w tem nic niepodobnego, aby Synoptycy przy opowiadaniu wypadków i czynów Jezusa w świą-

tyni, spełnionych przed ostatnią w swem życiu paschą, wspomnieli na temże miejscu o akcie władzy, spełnionym przez Mistrza w świątyni przed trzema laty.

Święty Mateusz i św. Marek mało się troszczą o porządek chronologiczny; wolą się trzymać logicznego porządku wypadków. Zauważmy nadto, że żaden z czterech ewangelistów nie oznacza dokładnie czasu trwania publicznego życia Jezusa. Synoptycy nigdy nie mówią, że wszystko co opowiadają, stało się w ciągu jednego tylko roku, a czwarty ewangelista, pomimo że mówi o trzech czy czterech paschach obchodzonych przez Jezusa, nie powiada jednak, aby Jezus nie obchodził ich więcej po chrzcie swoim w Jordanie.

Racyonalizm zapewnia, że Jezus Synoptyków jest osobą zupełnie różną od Jezusa, jakiego nam podaje czwarta Ewangelia. U Synoptyków Mistrz jest prostym i popularnym nauczycielem; nauka jego jest prawie wyłącznie moralna; podaje ją w przypowieściach dostępnych dla umysłów pospolitych; gdy go nazwano Synem Bożym, milczenie nakazuje niedyskretnym językom. Przeciwnie zaś, Chrystus Janów jest filozofem, przemawiającym zdaniami zagadkowemi, jest on subtelnym i ciemnym dialektykiem; nauka jego jest dogmatyczna; zawsze zajęty swą własną osobą, ustawicznie wpaja w swych uczniów przekonanie o swej wyższej naturze. Oto co odkryła „krytyka," a czego nikt nie zauważył przez ośmnaście wieków. Czy który profesor teologii używa formuł i terminów głębokiej filozofii, gdy przemawia do maluczkich, lub gdy, zstępując z profesorskiej katedry, katechizuje dzieci albo lud wiejski? Toż samo w życiu Jezusa. Synoptycy przedstawiają nam Go, gdy naucza ludność wiejską lub kupiecką w Galilei. Jan zaś opowiada o rozmowach Zbawiciela z piśmiennymi, z faryzeuszami, z kapłanami jerozolimskimi, — ludźmi wykształconymi w prawie mojżeszowem i wtajemniczonymi we wszystkie subtelności rabinizmu. Zauważmy nadto rozmaitość celu, jaki sobie założyli ewangeliści. Synoptycy zmierzają do tego, by dać poznać Jezusa jako Messyasza, wielkiego oswobodziciela Izraela i wszystkich narodów. Jan zaś znalazł się wobec dogmatyzujących gnostyków, którzy uderzali na boski charakter Zbawiciela; Jan przeto zamierzył im przeciwstawić twierdzenia i dowodzenia, jakie sam Jezus podał o swojem bóstwie.

4. Powiadamy wreszcie, że te rozprawy Jezusa musiały sprawić głębokie wrażenie na ukochanym uczniu, który spoczywał na piersi Pana. Nic więc dziwnego, że pozostały one żywiej w jego pamięci i stały się droższemi jego sercu, i że w właściwym czasie ogłosił on je Kościołowi w swem piśmie. Gdyby nam zarzucono, że te rozprawy są zbyt długie, aby apostoł mógł je zapamiętać i po tylu latach odtworzyć, możemy odpowiedzieć, że ewangelista podaje nam raczej sens wyrazów Zbawiciela i treść Jego rozmów, aniżeli cały układ, jaki im Mistrz nadał. Nie trzeba było wielkiego wysiłku pamięci, aby umiłowany uczeń Jezusa mógł w ten sposób odtworzyć rozmowy, którym dyalogiczna forma nadawała dosyć blasku i życia. Zresztą należy przypuścić, że apostoł często w swych kazaniach i w swych katechizmowych naukach wyjaśniał boskie te słowa, które przez to najzupełniej sobie przyswoił. Wreszcie jeśli

kiedy zawodziła pamięć świętego pisarza, to miał Ducha świętego, który mu przypominał wszystko, co Mistrz jego był mówił. (Jan XIV, 26).

5. Piąty zarzut czerpią racyonaliści z onego sławnego sporu, jaki się wywiązał w II w. pomiędzy papieżem Wiktorem, a niektórymi biskupami Azyi co do dnia, w którym należało obchodzić dzień, Wielkiej Nocy. Polikarp i jego stronnicy powoływali się na podanie św. Jana, chcąc utrzymać swój zwyczaj obchodzenia tej uroczystości czternastego dnia miesiąca Nizan. Otóż, powiadają, czwarty ewangelista kładzie ostatnią wieczerzę Jezusa na dzień trzynasty tegoż miesiąca.—Można dać na to podwójną odpowiedź. Najpierw, św. Jan mógł był doskonale przyjąć dzień czternasty Nizan za dzień uroczystości Wielkiej Nocy, chociaż w swej Ewangelii Wieczerzę położył na dzień trzynasty. Następnie, przypuszczeniu przeciwników można wprost zaprzeczyć, bo prawdopodobniej w opowiadaniu swojem Jan św. umieszcza tę Wieczerzę wieczorem dnia czternastego Nizan, zgodnie z duchem opowiadania Synoptyków. Nie miejsce tu zresztą wchodzić w szczegóły tej kwestyi jednej z najbardziej zawiłych dla tłómaczy Ewangelii.

Wszystkie te zarzuty wzięto z wewnętrznych danych samej Ewangelii. Zwykłe to postępowanie krytyki niedowiarczej. Próbowała ona sił swoich również na polu świadectw zewnętrznych. Nie mogąc przytoczyć ani jednego słowa starożytnych świadków przeciwko autentyczności czwartej Ewangelii, powołuje się na to ich milczenie jako na dowód, że apostoł Jan nigdy nie mieszkał w Azyi. Inaczej bowiem, twierdzi rzeczona racyonalistyczna krytyka, Ignacy Antyocheński w listach swych do Kościołów Azyi nie omieszkałby, strofując ich, powołać się na powagę tego apostoła. Tymczasem nigdzie nie wspomina o Janie, Pawła zaś, przeciwnie, wspomina św. Ignacy w swym liście do Efezów.—Na to odpowiadamy: Prawda, że podobnej jak o św. Pawle możnaby się w listach św. Ignacego spodziewać wzmianki i o św. Janie, ale to nie dowód, aby wzmianka ta być w nich koniecznie musiała.

Św. Paweł tak samo jak św. Ignacy przechodził przez Efez, gdy szedł na męczeństwo, i to było właśnie powodem, dla czego św. Ignacy wspomina o Pawle; zaś św. Jan nie przechodził przez to miasto, a przeto św. Ignacy nie potrzebował wspominać o nim obok św. Pawła w tem miejscu swego listu. Wszak i św. Polikarp w liście, który do nas doszedł, mówi o św. Pawle, nie wspominając św. Jana; ale biskup ten pisał do Kościoła w Filippach, który został założony przez św. Pawła, a którego św. Jan nigdy nie nawiedzał.

EWANGELIE. *(Całość E'ii).* — Skoro się raz przyjmie za rzecz pewną autentyczność czterech Ewangelii: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana, łatwo udowodnić, że one zostały nam przekazane w całości bez żadnego istotnego uszkodzenia.

Naprzód żadne takie uszkodzenie zajść nie mogło za życia apostołów. Albowiem, gdyby w tych księgach świętych dokonano jakichkolwiek zmian ważniejszych, nie mogliby o nich nie wiedzieć apostołowie, rozproszeni po całym świecie, a wiedząc o tych zmianach, nie mogliby ich znosić w milczeniu. Z drugiej znów strony,

wszelkie uszkodzenie stwierdzonoby natychmiast przez porównanie istniejących wówczas jeszcze autografów Ewangelii. Ani też natychmiast po śmierci apostołów, t. j. w początkach II w. uszkodzenie podobne do ksiąg ewangelicznych zakraść się nie mogło. Według bowiem świadectwa Tertuliana (Prax., 36), autografy apostołów istniały jeszcze na początku III wieku. W II wieku, jak nas uczy św. Justyn (Apol. ad Ant. 65), Ewangelie czytano publicznie w czasie Liturgii; tekst zatem był dobrze znany wiernym. Odtąd zaś wszelkie potajemne jego uszkodzenie było już niemożebne. W II wieku były już dokonane i rozpowszechnione przekłady Ewangelii łaciński i syryjski, w których odnajdujemy cały tekst dzisiejszych naszych Ewangelii jak najdokładniej odtworzony. Wreszcie z tej epoki czasu mamy w dziełach Ojców Kościoła mnóstwo cytat z Ewangelii; wszystkie te cytaty znajdują się w dzisiejszych naszych Ewangeliach. Ireneusz, pomiędzy innymi podaje rozbiór całej zawartości Ewangelii św. Łukasza. Wszystko tam się zgadza z tekstem teraźniejszych Ewangelii. Począwszy od III i od IV w. obfite spotykamy cytaty z Ewangelii u Ojców Kościoła, a te są najzupełniej zgodne z naszymi tekstami. W IV wieku zostały napisane najstarożytniejsze, do dziś dnia istniejące, nasze rękopisma, które stanowią najdroższe skarby naszych wielkich bibliotek; a i te drogocenne dokumenty świadczą za całkowitem i nieuszkodzonem przechowaniem naszych Ewangelii.

Aby się o prawdzie słów powyższych przekonać, dosyć przejrzeć wydania Nowego Testamentu, gdzie są zaznaczone wszystkie warianty tekstu, a z których to wydań najsławniejsze są Tischendorfa i Tregellesa. Nierozumną byłoby znów rzeczą chcieć tę zgodność dawnych i nowszych egzemplarzy Ewangelii tłómaczyć tem, że tekst uszkodzony w IV wieku, otrzymał potem przewagę. W rzeczywistości bowiem przypuszczaćby to kazało, że Ojcowie Kościoła i przepisywacze III i IV w. uszkodzili wszystkie egzemplarze Ewangelii, a wszystkie na jeden sposób, i że oprócz tego nie zostało żadnego śladu rozmaitych egzemplarzy nieuszkodzonych albo uszkodzonych w inny jakiś sposób, pomimo że w III i w II w. tekst ewangeliczny przepisywano, tłómaczono i przytaczano ustawicznie i wszędzie w Kościele. Należałoby nawet przypuścić, że już od czasów św. Augustyna zanikł wszelki ślad jakiegoś tekstu odmiennego. Tak bowiem mówi ten wielki Doktór Kościoła: „Z ust ich nie może wyjść nic bezwstydniejszego, albo, że użyję łagodniejszych wyrazów, nic bardziej bezmyślnego i słabego, jak twierdzenie, że nasze boskie Ewangelie zostały zepsute, nie mogą oni bowiem udowodnić tego twierdzenia żadnym z rękopismów, których istnienie sięga tak niedawnej pamięci. *(De util. cred.* 3, 7).

Wszystko to cośmy powiedzieli, odnosi się do istotowej całości Ewangelii. Całość ta byłaby udowodniona, gdyby nawet krytyka wykazała istnienie pewnych uszkodzeń w szczegółach. I rzeczywiście, próbowała tego dowodu rzeczona krytyka. Chcąc iść za jej zdaniem, należałoby uznać jako apokryficzne: 1) dwa pierwsze rozdziały św. Mateusza; 2) zakończenie Ewangelii św. Marka (XVI, 8—20); 3) opowiadanie o krwawym pocie Jezusa w ogrodzie Oliwnym (Łuk., XXII, 43, 44); 4) wzmiankę o aniele zstępującym do sadzawki w Betsaidzie (Jan, V, 4); 5) opowiadanie o cudzo-

łożnej niewiaście (Jan. VII, 53 — VIII, 11); 6-o ostatni rozdział Ewangelii św. Jana. Zbadajmy pokrótce te miejsca sporne.

1-o Apostolskie pochodzenie dwóch pierwszych rozdziałów Ewangelii św. Mateusza podano w wątpliwość z powodu trudności pogodzenia ich z opowiadaniami innych miejsc Biblii. Niesłusznie wszakże, jak to zaraz zobaczymy. Dwa pierwsze rozdziały Ewangelii św. Mateusza znajdują się we wszystkich rękopismach i we wszystkich starożytnych przekładach. Kilka tylko jest rękopismów, które umieszczają genealogię Chrystusa na początku księgi, po za historycznym porządkiem faktów. Starożytni Ojcowie Kościoła przytaczają z tych rozdziałów niektóre teksty. Pogański filozof Cels przytacza te dwa rozdziały, gdy omawia podwójną genealogię i adoracyę Magów. Juliusz Afrykański w III-m wieku ogłosił rozprawę o zgodności, zachodzącej między dwoma genealogiami.

2-o Dwa przedniejsze rękopisma: Synaicki i Watykański kończą ostatni rozdział św. Marka na tych wyrazach 8-go wiersza: ἐφοβοῦντο γάρ. Inne *kodeksy uncyalne* dodają wiersze końcowe. Manuskrypt *L* czyni uprzednio uwagę w następujących wyrazach: „Po ἐφοβοῦντο γάρ to się jeszcze znajduje.“ Wszystkie przekłady, nawet syryjski fragment ewangeliczny, wydany przez Cureton'a, mają zakończenie zupełne. Manuskrypty minuskuły [1]) również posiadają to zakończenie,—niektóre z uwagą na marginesie, objaśniającą, że końcowych wierszy brak w starożytnych i dokładniejszych *(accuratioribus)* egzemplarzach. Ojcowie Kościoła przychylni są temu zakończeniu. Takowe przyjmuje również Ireneusz, Afraates, Augustyn, Cezaryusz Konstantynopolitański, Synopsis zw. Atanazego. Euzebiusz i św. Hieronim zaznaczyli różnicę zachodzącą między rękopismami. Wiktor Antyocheński wiedział o tej różnicy, a jednak przyjął tekst całkowity. Dyonizy Aleksandryjski mówi w swoim liście kanonicznym, że Aleksandryjczycy, idąc za św. Mateuszem, kończą Wielki post w wielką sobotę wieczorem (Mat., XXVIII, 1), gdy tymczasem w Rzymie, wślad za Markiem (XVI, 9), post trwa do rana dnia następnego. Może to ta pozorna sprzeczność była powodem do podania w podejrzenie autentyczności ostatnich wyrazów Marka? Przypuszczenie to zdaje się być dosyć uzasadnione; tłómaczyłoby ono wszystkie warianty rękopismów odnośnie do tego miejsca.

3-o Dwa wiersze św. Łukasza, które opisują krwawy pot Jezusa, są również opuszczone w dwóch pierwszorzędnych manuskryptach: Aleksandryjskim (A) i Watykańskim (B), lecz znajdują się w Synaickim i we wszystkich innych majuskułowych z wyjątkiem jednego. Wszelako w wielu *kodeksach* miejsce to bywa zaznaczane znaczkiem zw. obelem albo asteryskiem, (którego to

---

[1]) Rękopisma dzielą się na dwie grupy: kodeksy pierwszej grupy są nazywane *unciales* albo *majusculi* dla tego, że są pisane dużemi literami; rękopisma drugiej grupy nazywają się *minusculi*, pisane małemi czyli inaczej kursywnemi literami. Rękopisma pierwszej grupy są starożytniejsze; jest ich około 60, z których bardzo mało posiada cały tekst, z tych najgłówniejsze są: Synaicki, Watykański i Aleksandryjski; uczeni dla skrócenia oznaczają te rękopisma dużemi literami; rękopisma drugiej grupy są wcześniejsze; jest ich prawie 700; uczeni oznaczają je literami małemi i arabskiemi liczbami.

znaku używano dla oznaczenia, że zaznaczone miejsca nie znajdują się w innych kodeksach lub że te miejsca należy opuścić przy publicznem czytaniu). Św. Ambroży i św. Cyryl Aleksandryjski nie dają komentarza na to miejsce, św. Hilary jest niezdecydowany, św. Hieronim przyjmuje te wiersze, czyniąc wszakże uwagę, „że znajdują się one w niektórych egzemplarzach.“ Przesadna obawa zgorszenia wiernych była powodem do opuszczania tej historyi przy publicznych czytaniach, a stąd i w egzemplarzach do tego czytania przeznaczonych. Wiemy od św. Epifaniusza, że podobnież postąpiono z miejscem, w którem jest mowa o łzach Zbawiciela.

4-o Niewiadomo dlaczego w wielu rękopismach opuszczano wiersz, zawierający opowiadanie o aniele Betsaidy. Wymaga go przecież kontekst czyli bieg myśli w tych wierszach; bez niego nie można zrozumieć odpowiedzi paralityka (w. 7): „Panie, nie mam człowieka, żeby mię wpuścił do sadzawki, gdy bywa poruszona woda: Bo gdy ia przychodzę, inszy zstępuie przedemną.“ Ojcowie z różnych prowincyi Kościoła: Cyryl Aleksandryjski, Chryzostom, Tertulian, Augustyn, Ambroży wiedzą o tym wierszu i takowy przyjmują. Gdyby on nie był autentyczny, to jakimże sposobem dałaby się wytłómaczyć ta powszechna zgodność Ojców Kościoła?

5-o Z większą trudnością uznać przychodzi autentyczność historyi o cudzołożnej niewiaście. Krytyczne argumenta za i przeciw tej autentyczności są prawie równoznaczne. Niema potrzeby ich tu rozpatrywać. Katolicy ogólnie są zdania, że dekret Soboru Trydenckiego *de canonicis Scripturis* (ses. IV) nie pozwala im odrzucać tej historyi, ponieważ stanowi ona część przez Sobór wyliczonych ksiąg kanonicznych, część „która bywa czytana w Kościele katolickim i znajduje się w starożytnem wydaniu wulgaty.“

6-o Powiadają racyonaliści, że św. Jan najoczywiściej kończy swe opowiadanie na rozdziale dwudziestym. Rozdział więc XXI jest dodany przez kogoś innego. Ale dlaczegożby sam św. Jan po skończeniu swej pracy nie mógł zrobić dodatku, jaki uważał za pożyteczny? Czyżby dla tego potrzebował zmieniać pierwotny układ rozdziału, na którym początkowo miał zamiar zakończyć? Wiadomo z piśmiennych pomników starożytności, że Ewangelia św. Jana nigdy w Kościele nie była używana bez ostatniego rozdziału. Gdyby nawet który z uczniów tego apostoła dodał ten rozdział do dzieła swego mistrza, to jeszcze i wtedy należałoby rozdział ten przyjąć za pismo natchnione. Ale niema żadnego stanowczego powodu, któryby nie dozwalał uważać tego rozdziału za dzieło całkowicie wyszłe z pod pióra ewangelisty, św. Jana.

Źródła. Oprócz dzieł wskazanych w artykule: Ewangelie i krytyka racyonalistowska: *Lardner.* „Credibility of the Gospel.“ — *Demarest.* „De auctoritate evangeliorum,“ 1866. — *Kaulen.* „Einleitung in die heilige Schrift,“ str. 373 — 446.

EWANGELIE. *(Prawdomówność).* — Prawdomówności Ewangelii dowodzą następujące uwagi. Świadectwo jakieś bywa prawdomówne wtedy, gdy świadkowie przedstawiają wszelkie wymagane rękojmie znajomości faktów, o których świadczą, jak również uczciwości osobistej, która zapewnia o szczerości ich zeznania. Dowód będzie zupełny, skoro można będzie okazać, że, gdyby nawet chcieli

oszukać swych czytelników, byłoby to dla nich niemożebnem.—A właśnie wszystkie powyższe rękojmie przedstawiają ewangeliści.

Ewangeliści posiadali dokładną znajomość opowiadanych przez się wypadków. Dwaj z nich, św. Mateusz i św. Jan, byli apostołami; jako apostołowie w ciągu trzech lat żyli w ścisłych z Panem Jezusem stosunkach; byli naocznymi świadkami większej części wydarzeń publicznego życia swego Mistrza; o innych zaś faktach tegoż czasu wiadomość otrzymali od swych towarzyszów, którzy w tych wypadkach brali udział; wreszcie o wydarzeniach, których żaden z apostołów nie był naocznym świadkiem, dowiadywali się wszyscy ze świadectwa osób wiarogodnych, które w wydarzeniach tych brały udział, jakoto: ze świadectwa świętych niewiast, Jana Chrzciciela, Nikodema, Najświętszej Panny i t. d. Św. Marek, według niezaprzeczonej tradycyi, otrzymał swe wiadomości od św. Piotra; św. Łukasz sam nam mówi w swym wstępie, że swe wiadomości przy jaknajwiększem staraniu otrzymał od tych, którzy od początku byli naocznymi świadkami, jak również od tych, którzy byli ministrami słowa. Zdaje się, że te ostatnie wyrazy odnoszą się szczególniej do św. Pawła, który widział Pana i od Niego otrzymał bezpośrednie objawienia. Świadkowie tak doskonale o wszystkiem powiadomieni mogli się pomylić tylko co do niektórych drobnych szczegółów, dla istoty wydarzenia obojętnych. Jeśli zaś, co więcej, jak to w obecnym razie się zdarza, pisali oni pod natchnieniem Ducha św., to nawet najmniejsze błędy muszą być wykluczone. Zauważmy wszelako, że ponieważ niniejsza rozprawa należy do przygotowawczych szczegółów wiary, przeto musimy w niej natchnienie i Ewangelie uważać tylko jako dokument historyczny.

Krytyka racyonalistowska nie chce przyjąć tych wniosków. Wszyscy świadkowie ewangeliczni, mówi ona, byli to ludzie pospolici i łatwowierni, pełni przesądów odnośnie do charakteru Messyasza, z góry gotowi tłómaczyć w nadprzyrodzony sposób wszystkie niezwykłe nieco czyny swego Mistrza, którego uważali za Messyasza.

Zarzut ten miałby jakieś znaczenie, gdyby świadectwo ewangelistów i tych, którzy im opowiedzieli o tem co widzieli i słyszeli, zawierało wyjaśnienie *przyczyn* tych dziwnych faktów. Ale zarzut ten zupełnie upada, skoro występuje przeciwko świadectwom, mówiącym o *istnieniu* tych faktów. Omawiane fakta ewangeliczne podpadają pod zmysły; aby z całą pewnością stwierdzić ich istnienie, wystarczało, żeby świadkowie nie byli ani głusi ani ślepi. Okażmy to na przykładzie. Św. Mateusz, św. Piotr i św. Jan są ze swym Mistrzem w pewnem pustem miejscu; tłumy ludu poszły tam za nimi. Jezus kładzie im w ręce pięć chlebów i dwie małe ryby; z tym szczupłym zapasem uczniowie obiegają grupy, z których każda składa się z pięćdziesięciu osób; widzą, że chleb i ryby rozmnażają się w ich ręku. Pięć tysięcy ludzi używa do woli pokarmu, przez apostołów im rozdzielanego, a gdy wszyscy się już nasycili, apostołowie zbierają jeszcze dwanaście koszów resztek tej cudownej uczty. Otóż pytamy, gdyby temu widokowi był obecny jakikolwiek, choćby najsubtelniejszy filozof i najbardziej pedantyczny erudyt, czyżby widział i czyby stwierdził inną rzecz ja-

ką, aniżeli stwierdzili ci trzej ludzie z pospólstwa, od których otrzymaliśmy tę potrójną opowieść cudu? Niektórzy zwolennicy nowożytnej wiedzy postawiliby może tu hypotezę, że Jezus zahypnotyzował swych apostołów, i że ci, działając pod wpływem suggestyi, wyobrazili sobie, że te wszystkie czynności spełniali wobec tłumu również w wyobraźni tylko istniejącego. Lecz, gdyby tak było, apostołowie wyszedłszy ze snu hypnotycznego, nicby sobie nie przypominali z tego, co działali pod wpływem hallucynacyi; i jakimże prawem Jezus mógłby nazajutrz przywołać na pamięć Kafarnaitom cud, który dnia poprzedniego dla nich uczynił? Wiedza niedowiarcza napróżno się na wsze strony miota; nie zdoła ona nigdy udowodnić, aby odnośnie do tego jak również i do innych łatwych do stwierdzenia cudów świadectwo apostołów było mniejszej wartości, aniżeli świadectwo najprzebieglejszego z krytyków nowożytnych. Oczywista rzecz przeto, że ewangeliści są wogóle świadkami dokładnie powiadomionymi o wypadkach przez się opowiadanych. Co się zaś tyczy przyczyn tych wypadków, to ewangeliści zazwyczaj ich nie wyjaśniają, lecz poprzestają na powiedzeniu, że sam Jezus powoływał się na swe czyny jako na potwierdzenie swego boskiego posłannictwa.

Szczerość ewangelistów nie jest mniejszą od ich znajomości rzeczy. Pochodzi to naprzód z moralnych przymiotów tych pisarzy. Byli to ludzie prości i naiwni, w postępowaniu swem nieskalani, okazujący się zawsze pełnymi prawości i otwartości. Duch człowieka stworzony jest dla prawdy; prawo to moralne, że człowiek sprzeniewierza się prawdzie tylko wtedy, gdy mu na kłamstwie zależy. Tymczasem, cóżby miało zależeć ewangelistom na okłamaniu nas w przedmiocie życia i czynów ich boskiego Mistrza? Jeżeli wypadki, o których opowiadają, były nieprawdziwymi w oczach Ewangelistów, to Jezus nie był dla nich Messyaszem, Synem Bożym; był On tylko nędznym oszustem, który ich niegodnie uwodził i od którego nic więcej nie mogli się spodziewać. Z drugiej znów strony, widzieli oni możnych tego świata, powstających gwałtownie przeciw nowej nauce i przeciw jej wyznawcom; kłamstwo więc musiało ściągnąć na nich same tylko prześladowania i wszelkiego rodzaju nieszczęścia; po nieszczęsnym zaś żywocie, ciężką może zakończonym kaźnią, mogli tylko oczekiwać wiecznych kar za swe oszukaństwo. Trzebaby chyba być z rozumu obranym, by w takich okolicznościach kłamać.

Atoli przypuśćmy nawet na chwilę, że ewangeliści wbrew wszelkim prawom, rządzącym wolnymi czynami ludzkimi, chcieli oszukać swych czytelników, to jeszcze i w tym razie niepodobnaby im było dokonać swego zamiaru: kłamstwo natychmiastby się ujawniło. Niezapominajmy bowiem, iż ewangeliści są pisarzami współczesnymi wypadkom, o których opowiadają; a wypadki te są wielkiego znaczenia,, dokonane po większej części publicznie, wobec słuchaczów w części przychylnych a w części wrogich bohaterowi tych opowieści. Całe tłumy, mówią ewangeliści, słyszały mowy Jezusa, widziały Jego cuda. Gdyby jednak nikt nic podobnego nie widział, nikt nic podobnego nie słyszał, to czyżby natychmiast nie odkryto oszustwa mniemanych świadków? Odtąd już nigdyby nie dano wiary Ewangelistom, w ten sposób przekonanym o kłamstwie. Zauważmy nadto, że w chwili pisania Ewangelii w wielu

już miejscach apostołowie głosili byli swe nauki, cuda Chrystusa, a nadewszystko Jego zmartwychwstanie; wszystko to przeszło już było do wiary wiernych. A przeto opowieści ewangelistów mogły być przez wiernych przyjęte tylko pod warunkiem zgodności ich z opowiadaniem apostołów. A tem samem, gdyby z ich strony okazywało się kłamstwo, wszyscy apostołowie byliby zań odpowiedzialni; wszyscy zmówiliby się na kłamstwo i to na kłamstwo w jeden i ten sam sposób sformułowane. A czyż to możebna, żeby tylu ludzi, zalecających się skądinąd świętością życia, zgodziło się na tak występny spisek i to z takim uporem, że woleli raczej śmierć ponieść w najstraszniejszych męczarniach, aniżeli kłamstwo odwołać! A gdyby nawet, przypuśćmy jeszcze, kłamliwa ich przewrotność posunęła się tak daleko, to jakimże sposobem udałoby się im drogą grubych kłamstw wmówić w żydów i w pogan, żeby się zrzekli tego wszystkiego, w co dotąd wierzyli i co wypełniali, i żeby natomiast przyjęli wiarę w naukę nową, przedstawiającą umysłowi niezgłębione tajemnice, a sercu — moralność, przeciwną wszystkim instynktom zmysłowej natury człowieka? Prawda, że na łonie judaizmu, i poganizmu powstały głosy oporu i przeciwieństwa; ale w jakiż to sposób powstały one? Władze izraelskie zabraniają apostołom kazać w imię Jezusa Nazareńskiego; chcą stłumić głos świadków, nie próbują nawet słów ich odpierać; poganie podają na pośmiewisko Mistrza ukrzyżowanego. Później dopiero rzucili poganie podejrzenie co do rzeczywistości faktów ewangelicznych.

Zawnioskujmy więc z tego wszystkiego że gdyby fakta ewangeliczne były fałszywe, już to samo byłoby największym cudem, że cały świat uznał je za prawdziwe i, aby swe czyny do nich zastosować, odważył się na największe ofiary umysłu i serca.

Cali zajęci myślą wykazania niemożebności oszustwa ze strony ewangelistów, niceśmy dotąd nie powiedzieli o cechach szczerości, jakie ci pisarze, nie myśląc o tem, wycisnęli na swych pismach. Nie było nigdy człowieka dobrej woli, choćby był obcy albo nawet wrogi naszym wierzeniom, któryby przy czytaniu świętych Ewangelii nie doznał głębokiego wrażenia dziwnej szczerości i prawdy, jaką tchną te cudowne księgi. Niemasz tam żadnego ubiegania się o ludzką wymowę, żadnego słowa przesady w opowiadaniach, nic, coby trąciło nienawiścią, pochlebstwem, chęcią podobania się; wszędzie widnieje prostota opowiadającego, którego jedynem pragnieniem jest przekazać innym to, o czem sam się dowiedział. Nie ukrywają oni ani swego nizkiego pochodzenia, ani ciasnoty swych pojęć; podają zarówno upomnienia jak pochwały, otrzymane od swego Mistrza. Najbardziej zadziwiające wydarzenia opisane bywają bez najmniejszego podziwu; najniesprawiedliwsze i najokrutniejsze postępowanie z ich Mistrzem bywa opowiadane bez najmniejszego śladu oburzenia. Nie przedsiębiorą żadnych sposobów pozyskania wiary dla swych opowieści; sam święty Jan, za najwyższy dowód prawdy tego co mówi, daje zapewnienie, że sam był temu obecny i że mówi prawdę. Bardzo często wtrącają w swoje opowiadania najdrobniejsze okoliczności czasu, miejsca, osób z pewnym tonem obojętności, która doskonale dowodzi, iż byli najpewniejsi, że nie byli oszukani. Wreszcie pośród tego wszystkiego, co podają ewangeliści, bywają rzeczy tak podniosłe, tak tajemnicze,

że geniusz największych filozofów nigdy nie mógł ich dosięgnąć, naprzykład mowy Jezusa podane przez świętego Jana. Jakimże więc sposobem ograniczony umysł kilku ludzi z pospólstwa mógł być wynalazcą tak wzniosłych pojęć?

Zarzuty. Antychrześcijańska niewiara nie zważa zupełnie na dowody, jakie podaliśmy na potwierdzenie prawdomówności Ewangelii. Posuwa się aż do wyznania, że gdyby autentyczność Ewangelii została udowodniona, przyznaćby należało koniecznie tych Ewangelii prawdomówność. Przeciwko wszakże temu wypadkowi zasłania się tem przypuszczeniem, że księgi Ewangelii stanowią pewien rodzaj dzieła bezwiednego i nieosobistego, a przeto, że ze strony swych autorów żadnego nie mają tytułu do naszej wiary. Pod osłoną tego dowolnego przypuszczenia sądzi niewiara, że może z całą swobodą względem tych ksiąg postępować. Nie chce traktować ich w ten sam sposób, w jaki traktuje świeckie dzieła historyczne. To też, skoro tylko okaże się najmniejsza trudność pogodzenia opowiadań ewangelcznych z danemi jakiegokolwiek świeckiego pisarza, chociażby najpodrzędniejszego i jak najmniej dokładnego, to zawsze w takich razach nie pisarz ów, lecz ewangelista się myli lub w błąd wprowadza swych czytelników; wszystko co u różnych ewangelistów ma pozory sprzeczności, orzekane bywa natychmiast za niedające się pogodzić; wszystko również, co ze stanowiska racyonalistowskiego wydaje się nieprawdopodobnem, ogłaszane bywa jako bajeczne. Ten lub ów cud jakiś, opowiedziany przez tych świętych pisarzy, nazywają niegodnym Boga; inny znów—widocznie zmyślonym, aby samo opowiadanie wydało się bardziej prawdopodobnem itd. itd.

Byłoby zbyt długą i nużącą rzeczą przeglądać wszystkie miejsca Ewangelii, w taki sposób przez racyonalistów za błędne uznane, jako też roztrząsać często bardzo błahe dowody, na których racyonalizm stara się oprzeć swe zarzuty. Niektóre z tych zarzutów same przez się upadają, skoro się tylko przyjmie Ewangelie za autentyczne dzieła apostołów i ich uczniów; inne znów zarzuty istnieją tylko skutkiem złej wiary i uprzedzeń tych, którzy je podnoszą. Wystarczy odrobina życzliwości dla pisarzy świętych, aby rozproszyć owe ciemne chmury, bez żadnego powodu nad nimi nagromadzone.

Obecnie zająć się musimy tylko niektóremi znanemi miejscami, na których prawdomówność uderzano z pewnymi pozorami słuszności, a które przedstawiają poważną trudność nawet dla prawowiernej egzegezy.

1. **Dwie genealogie Pana Jezusa.** Dwaj ewangeliści, św. Mateusz (I, 1—17) i św. Łukasz (III, 23—38), podają szereg przodków Jezusa. Dwie serye rodowodów zgadzające się ze sobą od Abrahama do Dawida, od następnego po nim pokolenia zaczynają być ze sobą w niezgodności: według św. Mateusza Jezus pochodzi od Dawida przez Salomona i królów Judzkich, według zaś św. Łukasza, przez Natana i cały szereg osób po większej części nieznanych w historyi Starego Testamentu. W obydwóch genealogiach wspomniani są Salathiel i jego syn Zorobabel, lecz ojciec pierwszego i syn drugiego w każdej z tych genealogii noszą względnie różne imiona. Racyonalizm wstępując w ślady Celsa i Porfyryusza głosi, że oby-

dwie genealogie w żaden sposób nie dadzą się z sobą pogodzić, i co za tem idzie, albo obydwie albo przynajmniej jedna z nich jest koniecznie fałszywa.

Pisarze prawowierni podają wiele sposobów pogodzenia tych genealogii, z pomiędzy których dwa szczególnie warto tu przytoczyć.

Pierwszy sposób: Św. Mateusz podaje genealogię Józefa, św. Łukasz — Maryi. Św. Hilary *(Opusc. in N. Patr. Mai,* I str. 447) poucza, że opinia ta już za jego czasów była rozpowszechniona. Do nas jednakże nie doszło żadne starożytne pismo, w któremby ta opinia była wyłożona. Jakkolwiek byłoby zresztą, nowocześni autorowie chętnie ją przyjmują. Wyjaśnia się zaś ona w ten sposób: grecki tekst św. Łukasza jest taki (III, 23): καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος, ὢν ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθὰτ... Jeżeli wyrazy: ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσὴφ, *ut putabatur filius Joseph*, będziemy uważali za zdanie poboczne i nawiasowe, to tekst od tych wyrazów uwolniony, będzie brzmiał w ten sposób: ἦν ὁ Ἰησοῦς..., ἀρχόμενος, ὢν τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθὰτ... co wyraźnie znaczy, że Jezus, uważany za syna Józefa, był synem Helego, ten zaś był synem Matata... Heli więc byłby pierwszym z pomiędzy męzkich przodków Jezusa i, co za tem idzie, ojcem Najświętszej Panny.

Częściowa zgodność obu wykazów genealogicznych w imionach Salatiela i Zorobabela da się wytłómaczyć prawem lewiratu, które obowiązywało najbliższego krewnego człowieka bezdzietnie zmarłego do ożenienia się z pozostałą po nieboszczyku wdową; urodzony z tego małżeństwa syn był uważany prawnie za syna człowieka zmarłego. Prawo to nadałoby Salathielowi, synowi Neri'ego, innego ojca prawnego, zwanego Jechoniaszem; Józef i Marya pochodziliby od Zorobabela, tamten przez Abiuda, ta przez Rezę. Na potwierdzenie tego sposobu wyjaśnienia omawianej trudności robią egzegeci i tę jeszcze uwagę, że imię Heli mogłoby być skróceniem imienia Eliachim, to ostatnie zaś mogłoby być odmienną formą imienia Joachima, który według powszechnej tradycyi był ojcem Maryi Panny. Księga Judyt przedstawia nam przykład takiej obu tych form równoznaczności; ten sam arcykapłan, nazwany w rozdz. IV. Eliacim, w rozdziale XV nosi imię Joachim (IV, 5. 7, 11 i XV, 9). Skądinąd znów według podania rabinów, matką Messyasza ma być córka Joachima — Eli (apud *Galatin, De arcan. cathol. verit.* Lib. 8, 12). W klasycznym greckim języku spotyka się podobnaż konstrukcya ὢν τοῦ Ἡλὶ w znaczeniu *będąc synem Helego.* Wreszcie jest rzeczą wysoce prawdopodobną, że św. Łukasz, pisząc dla pogan, nieznających prawnych przepisów synagogi, podał nam genealogię rzeczywistych przodków Zbawiciela, których szereg wstępny mógł się rozpoczynać tylko od ojca Maryi Panny. W każdym razie jednak imię dziewicy—matki zostało opuszczone, gdyż nie było w zwyczaju wspominania niewiast w genealogiach.

Przeciwnicy tej opinii usiłują odrzucić ją ze względu na jej nowość. Nie mają jednak słuszności; albowiem, jak to wyżej powiedziano, była ona już rozpowszechniona za czasów św. Hilarego. Nadto twierdzą, że, gdyby św. Łukasz chciał nam dać genealogię Maryi Panny, to powinien był o tem wyraźniej powiedzieć, powinien był

np. powiedzieć w ten sposób: οὐκ ὢν, ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσὴφ ἀλλα τοῦ Ἡλὶ; ale zdają się jakby nie wiedzieć, że gdyby nawet chciał on podać genealogię św. Józefa, to i w takim razie nie mówi jeszcze z należytą jasnością; powinien był powiedzieć: ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσὴφ, υἱοῦ Ἡλὶ, υἱοῦ Ματθατ...

Zarzucają również, że najlepsze rękopisma mówią: ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλὶ; lecz można odpowiedzieć, że pierwszeństwo powinna mieć prawdopodobnie pisownia wszystkim wydaniom wspólna. Wreszcie, ze względu na proroctwo Natana (II Król., VII, 12 nast.), wielu uważa za rzecz niemożliwą, aby Jezus pochodził od Dawida przez Natana, a nie przez Salomona. —Na co odpowiadamy, iż niema żadnego proroctwa, mówiącego o pochodzeniu Salomona: książę ten w piśmie przedstawiony jest jako figura Mesyasza, lecz nie jako jeden z jego przodków.

Drugi sposób pogodzenia obu rzeczonych genealogii ma za sobą pomniki starożytności, które aż do nas doszły. Według tego systemu obydwaj ewangeliści podają genealogię Józefa, tylko że jeden z nich przedstawia szereg przodków naturalnych, drugi zaś szereg przodków prawnych, którzy się stali takimi na mocy prawa lewiratu, stosowanego w praktyce zawsze, ilekroć naturalni przodkowie, poślubiając wdowę po bezdzietnie zmarłym swym najbliższym krewnym, przyjmowali imię jego, aby dać mu potomstwo, uważane wobec prawa za potomstwo nieboszczyka. Tak więc Józef zrodzony przez Jakóba (jeśli się przyjmuje naturalną genealogię według św. Mateusza), prawnie byłby uważany za syna Helego, ponieważ Jakób, po bezdzietnej śmierci swego krewnego Helego pojął za żonę pozostałą po nim wdowę. Matan, ojciec Jakóba, jest tą samą osobą co Matat, ojciec Helego. Ponieważ te imiona różnią się jedną tylko literą, przeto jedno z nich jest uszkodzone, a uszkodzone prawdopodobnie naprzykład przez aramejskiego tłómacza tekstu Ewangelii św. Mateusza.

Wszyscy zgadzają się na to, że gdy się bez uprzedzenia czyta Ewangelię świętego Łukasza, jest się przekonanym, iż się czyta genealogię św. Józefa. Drugi przypadek liczby pojedynczej τοῦ Ἡλὶ odnosi się do najbliższego raczej imienia Ἰωσὴφ, aniżeli do dalszego Ἰησοῦς. Nic więc dziwnego, że starożytni tak rozumieli św. Łukasza, i że głównie na tym tle szukali sposobu rozwiązania trutności. Pod koniec II wieku Juliusz Afrykański, odpowiadając Aristydesowi (ob. Euseb., *Hist. eccl.* I, 7), mówi o podaniu, jakie wówczas istniało i jakie odnoszono do krewnych Zbawiciela. Po bezpotomnej śmierci Helego, mówi to podanie, Jakób, przyrodni brat jego, pojął za żonę wdowę po Helim, i z tego związku urodził się Józef, który na mocy prawa lewiratu stał się prawnie synem Helego. Skądinąd znów Heli i Jakób, zrodzeni z jednej i tej samej matki Esthy, mieli za ojców: pierwszy Melchi'ego, potomka Dawida przez Natana, a drugi — Matana, potomka Dawida przez Salomona. W podobnyż sposób tłómaczy się różnica, zachodząca między imionami ojca Salatiela: Jachoniasz mianowicie był ojcem naturalnym, Neri zaś, brat przyrodni Jechomiasza, był ojcem legalnym. Juliusz Afrykański z szczególniejszą pilnością starał się zebrać wszystkie podania starożytności o tej kwestyi, i podał jako rzecz pewną, że Jakób i Heli byli braćmi przyrodnimi, z których

pierwszy umarł bezdzietnie, drugi zaś z małżeństwa zawartego z wdową po nim w imieniu Jakóba zrodził syna Józefa, małżonka Najświętszej Panny. Za Juliuszem poszli Ojcowie i sławni komentatorowie, jako to: św. Ambroży, św. Hieronim, św. Grzegorz Nazyan., św. Tomasz, Salmeron, Hug, Maldonat i in. Sylveira mówi: „*Haec sententia est communis et constat ex traditione Ecclesiae, ex communi sanctorum Patrum consensu ac approbatione gravissimorum theologorum.*“ — Święty Augustyn nie zdaje się wiedzieć o tej opinii, gdyż dla pogodzenia rzeczonych genealogii ucieka się do hypotezy adoptacyi, a przechylając się później ku hypotezie lewiratu, o podaniu tem nie wspomina zupełnie.

Zwolennicy tego drugiego systemu twierdzą, że ewangeliści nie mieli koniecznej potrzeby podawania genealogii Maryi Panny. Powiadają bowiem, że Jezus, jako zrodzony z prawej małżonki Józefa, obowiązkowo cieszył się wszystkiemi prawami i przywilejami syna Józefa; przodkowie Józefa stawali się jego przodkami; przez nich stał się według proroctw dziedzicem tronu Dawidowego. Również twierdzą Ojcowie, że genealogia Józefa była zarazem genealogią Maryi, albowiem Marya, jako jedynaczka, musiała wyjść za mąż za człowieka ze swego rodu.

Oba rzeczone systemy są prawdopodobne, racyonalistowska zaś hypoteza, przeciwnie, jest wysoce nieprawdopodobna. Cóż zresztą za cel mógł mieć św. Łukasz w wynalezieniu tej długiej listy imion, różnych od imion, podanych przez św. Mateusza? Jeśli bowiem znał genealogię, napisaną przez swego poprzednika, to obowiązkiem jego było przepisać ją dosłownie; jeżeli zaś nie wiedział o niej, to pocóż było przypuszczać taką genealogię, według której Jezus między swymi przodkami nie liczył królów Judzkich? Zresztą u Żydów był zwyczaj starannego spisywania i przechowywania rodowodów; czy można więc przypuścić, aby rozsądni i poważni pisarze w opowiadania swe wtrącali ustępy pełne błędów, przeciw którym łatwo można było wówczas wystąpić i takowe wywrócić?

Najlepsze prace rzecz tę omawiające: *D. Calmet.* „Dissertation ou l'on essaye de concilier S. Matth. avec s. Luc sur la généalogie de Jesus Christ.“ — *Schleyer.* „Ueb. die von Matth. und Luk. mitgetheilten Genealog. Jesu Christi.“ — „Tübing. Theolog. Quartalschrift,“ 1836, n. 3, str. 403; n. 4, str. 539. — *Mill.* „Vindication of our Lord's Genealogy,“ — *A. C. Hervey.* „Genealogies of our Lord Jesus-Christ.“ Lond. 1855.— *Wieseler.* „Beitraege zur richtig. Würdigung der Evangelien“ str. 133 i nast. — *Glaire.* „Les Livres Saints vengés,“ Paris, 1845, t. II str. 273.—*Dehaut.* „L'Evangile expliqué, defendu,“ t. I str. 248 edyc. 5-a. — *Fillion.* „Komentarz na Ewangelie.“

2-o **Edykt Cezara Augusta.** (Łuk., II, 1—5). Według św. Łukasza, podróż Józefa i Maryi do Betleemu została wywołana edyktem Cezara Augusta, nakazującym powszechny spis poddanych rzymskiego cesarstwa. Podług tekstu Ewangelii, spis ten był dokonany w Palestynie za rządów rządcy Syryi, Kwirynusa. Józef więc, jako pochodzący z rodu Dawida, winien był zapisać się

w Betleemie, mieście Dawidowem. Tam więc udał się wraz z małżonką swą, Maryą.

W tem opowiadaniu zaznaczają niektórzy liczne błędy. 1-o Historya, mówią przeciwnicy, nie zna żadnego powszechnego spisu ludności, dokonanego podówczas w cesarstwie rzymskiem. 2-o Kwirynus (Cyrynus) został rządcą Syryi w wiele lat po narodzeniu Chrystusa Pana, gdy Archelaus został złożony z godności. Wówczas to dopiero, w dziesięć lat po narodzeniu Jezusa, rządca ten dokonał spisu, o którym historya pamięć przechowała. 3-o Spis poddanych nie mógł być podówczas czyniony w Judei, gdyż prowincya ta podlegała nie Rzymianom, lecz królowi Herodowi. 4-o Prawa rzymskie nie wymagały, aby obywatele państwa zapisywali się w miejscu pochodzenia swych rodów.

Na wszystkie te zarzuty możemy odpowiedzieć naprzód ubocznie. Z tego, że św. Łukasz podaje wiele innych wydarzeń, których historyczną dokładność w najdrobniejszych nawet szczegółach stwierdzono, słusznie wnosić trzeba, że również odnośnie do tego edyktu cesarskiego, — wypadku głośnego i bardzo łatwego do sprawdzenia podówczas, nie mógł być ani gorzej niż w innych wypadkach powiadomiony, ani też mniej szczery, aniżeli w tylu innych razach. Przyczyny więc pozornej sprzeczności pomiędzy Ewangelią a historyą świecką szukać trzeba w naszej nieznajomości dalszych źródeł historycznych.

Jedni racyonaliści utrzymują, że ewangelista pomieszał ten mniemany spis ludności ze spisem rzeczywiście dokonanym w dziesięć lat później przez rządcę Kwirynusa; inni zaś, — że fakt ten jest zmyślony dla wytłómaczenia podróży rodziny świętej do Betleemu. Pierwsze twierdzenie znajduje zaprzeczenie w *Dziejach Apostolskich* (V, 37), gdzie św. Łukasz wspomina o tym drugim spisie, który wywołał powstanie Judy Galilejczyka: wiedział więc doskonale o nim i nie mógł go pomieszać z poprzednim spisem. Co więcej, św. Łukasz mówi o tym spisie, że był to *pierwszy* spis dokonany za Kwirynusa. Drugie twierdzenie czyni ze św. Łukasza człowieka pozbawionego zdrowych zmysłów. Gdyby bowiem Łukasz św. rzeczywiście pragnął zmyślić powód do tej podróży Józefa i Maryi do Betleemu, to miał pod ręką mnóstwo innych powodów, które mógł zaczerpnąć z prywatnego życia świętej rodziny; nie przyszłoby mu nigdy na myśl fałszywie podstawiać fakt publicznie znany, o którego nieistnieniu cały naród mógł się odrazu przekonać. Niepodobna również, aby tej doniosłości wypadek stał się z czasem mitycznym.

Przejdźmy teraz do bezpośrednich odpowiedzi na te zarzuty. Najpierw milczenie świeckich historyków: Tacyta, Swetoniusza, Diona Kassiusza, Józefa Flaviusza niczego nie dowodzą przeciw rzeczywistości tego spisu, albowiem dziejopisarze ci nie podają wyczerpującej historyi o panowaniu Augusta. Tak np. współcześni historycy rzymscy i greccy nic nie mówią o spisie ludności państwa Rzymskiego, dokonywanym nieraz przez Juliusza Cezara; dziś jednak, dzięki innym dowodom, rzecz tę dostatecznie stwierdzającym, nikt już o tych spisach nie wątpi. Historycy nowożytni takiej miary jak Savigny, Huschke, Ritschl, Peterson, Marquardt i inni, oparci na różnych starożytnych dowodach i fragmentach,

udowodnili, że August cesarz dokonał licznych takich spisów. Tak np. w spisie czynności Augusta, wyrytym przy wejściu do świątyni w Ancyrze, zbudowanej na cześć tego cesarza, między innemi jest wzmianka o trzykrotnym spisie ludności państwa Rzymskiego, dokonanym przez Cezara Augusta, z których jeden wypadł w roku 746 od założenia Rzymu, a więc wkrótce przed narodzeniem Chrystusa. Nadto po śmierci tego cesarza znaleziono trzy dzieła, z których *Breviarium Imperii* zawierało wiadomości, ilu August miał obywateli i sprzymierzonych pod bronią, ile cesarstwo posiadało floty, królestw, prowincyi, podatków i ceł. — Wprawdzie *Breviarium* zaginęło, ale wiadomość o niem przechowali Tacyt *(Ann.* I, 11) i Swetoniusz *(August).* Tego rodzaju rejestr wymagał częstego spisu ludności państwa Rzymskiego. Wreszcie Cels i Porfyriusz, nieprzyjaciele chrześcijan, którzy skwapliwie podnosili wszelkie pozorne sprzeczności ewangelistów, skoro ani jednem słowem nie występują przeciwko temu miejscu Ewangelii św. Łukasza, dają tem samem dowód o prawdziwości tego opowiadania.

2-o Współudział Kwirynusa w tym spisie ludności bywa przez wielu tłómaczy zaprzeczany. Mówią bowiem, że greckie wyrazy αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου doskonale można przełożyć przez: *spis ten odbył się przed tem zanim Kwirynus został rządcą Syryi.* Św. Łukasz miałby dodać tę uwagę dla tego, aby zapobiedz mieszaniu tego spisu ze spisem, jaki się odbył później za rządów Kwirynusa po usunięciu Archelausa. Tłómaczenie to nie sprzeciwia się duchowi greckiego języka. Naprzód bowiem, spotyka się nawet u świeckich pisarzy πρῶτος zamiast πρότερος, a powtóre bywają przykłady, że po podobnych partykułach imiesłów stawia się w drugim przypadku. Tak ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου (Jer., XXIX, 2) znaczy: *po odejściu Jechoniasza*, nie zaś: *następnie, gdy Jechoniasz odszedł.*

Ci, co się nie zgadzają na to wyjaśnienie, twierdzą, że Kwirynus albo był dwukrotnie rządcą Syryi, albo też że dokonał pierwszego spisu jako umyślny delegat cesarza przy pomocy Saturninusa, który natenczas był rządcą prowincyi. Tym sposobem godzą oni św. Łukasza z Tertulianem, który umieszcza spis omawiany na czasy Saturninusa, *(adv. Marcion.*, IV, 19), jak również z Józefem Flaviuszem, który podaje, że Saturninus był usunięty ze swego urzędu w r. 748 U. C., to jest przynajmniej w rok po narodzeniu Chrystusa, i że po Saturninusie nastąpił Q. Varus, który pozostawał na tej godności aż do śmierci Heroda Wielkiego. Lista wielkorządców Syryi, podana przez Józefa, nie jest zupełna. Rzeczą jest pewną, że między Varusem i Kwirynusem był Volusius Saturninus w 758, Marcius Censorinus w 756, Lollius w 757, a że wiadomo, iż August ograniczał trwanie urzędu tych legatów po prowincyach państwa od trzech lat do pięciu, przeto można przypuszczać jeszcze jednego rządcę pomiędzy Varusem i Lolliusem. Tym rządcą właśnie, powiadają, był Kwirynus, albowiem według świadectwa Tacyta *(Annal.*, III, 48) przed 753 otrzymał on hołd tryumfalny za zwycięstwo odniesione w Cylicyi nad Honomadami. Cylicya zaś pozostawała pod władzą wielkorządców Syryi od 728 do panowania Wespazyana. To więc skłania nas do umieszczenia Kwirynusa w rzędzie wielkorządców pomiędzy r. 750 a 753,

w którym to roku włożono nań obowiązek wychowywania w Rzymie Kajusa Cezara, adoptowanego syna Augusta. Spis więc ludności rozpocząłby się za Saturninusa i byłby prowadzony za Kwirynusa, o którym mówi św. Łukasz.

3-o i 4-o. W tym stanie, w jakim się znajdowała podówczas Judea, pozostająca pod rządami króla, ustanowionego przez Augusta i w zupełności odeń zależnego, Heród nie mógł marzyć o uwolnieniu swego państwa od spisu rzymskiego; przeciwnie, król ten mógł się wygodnie zastosować do zwyczajów żydowskich, które zawsze wielką przywiązywały wagę do autonomii rodów. Marya musiała się zapisać razem z Józefem, jako jedyna córka i dziedziczka; chodziło bowiem o spis, posłużyć mający do rozkładu podatków; przy tem spis ten nakazany był przez Rzymian, którzy i niewiasty obliczali; wreszcie, jeśli Marya była wolna od tego spisu, to naturalną było rzeczą, iż towarzyszyła swemu oblubieńcowi, aby przy nim nastąpiło wówczas narodzenie jej dziecięcia.

Dzieła pomocnicze: *Wallon.* „Croyance due à l'Evangile," Paris 1858, 2-a część rozd. III. — *Zumpt.* „Comment. epigraph.," II, 87; „Das Geburtsjahr Christi," 1869, str. 26. — *Mommsen.* „Res gestae divi Augusti., Ex monum. Ancyr.," str. 121 i nast. — *Cornely.* „Introd. in N. T.," str. 156 — 160. — *Patrizi.* „In Evang.," lib. III diss. IX i XVIII. — *Huschke.* „Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census," Breslau 1840. — *Sanclemente.* „De anno Chr. Dom. natal." IV c. 3 et 4. — *Wieseler.* „Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien," str. 16 i nast. — *Kitto.* „Cyclopaedia of biblical Literature" i *Smith*, „Dictionary of the Bible," pod wyrazem *Cyrenius.*—*Aberle.* „Theol. Quartalschr.," 1874. — *Caspari.* „Chronolog.-geograph. Einleitung in das Leben J. C.," 1869, str. 30 i nast. — *Tholuck.* „Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte," str. 162 i nast. — *Vigouroux.* „Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes," str. 81 — 122.

3-o **Magowie i ucieczka do Egiptu.** — Św. Mateusz i św. Łukasz zgadzają się, mówiąc, że Jezus narodził się w Betleemie. Lecz zdaje się, iż św. Mateusz przypuszcza, że to miasto było stałem mieszkaniem św. Rodziny. Wracając z Egiptu święta Rodzina postanowiła tam zamieszkać; obawa przed Archelausem wpłynęła na zmianę postanowienia, a Rodzina św. z rozkazu bożego udała się na mieszkanie do Nazaretu. Św. Łukasz, przeciwnie, umieszcza mieszkanie Józefa i Maryi w Nazarecie, gdzie dokonała się tajemnica Zwiastowania; dokąd też natychmiast po wypełnieniu przez Maryę prawa Oczyszczenia powróciła święta Rodzina. — Z dwóch tych relacyi wnioskuje racyonalizm, że wiadomości te nie dadzą się pogodzić ani między sobą ani z tem, co św. Mateusz opowiada o adoracyi Magów i ucieczce świętej Rodziny do Egiptu. Racyonaliści powiadają: albo Magowie przybyli przed Oczyszczeniem Maryi, a natenczas dla wypadku tego nie ma odpowiedniego miejsca w historyi, albowiem ucieczka do Egiptu nastąpiła prawie zaraz po odjeździe Magów, a Józef i Marya po ofiarowaniu dziecięcia w świątyni udali się na mieszkanie do Nazaretu; albo też Magowie przybyli po Oczyszczeniu Maryi Panny, czyli wtedy, gdy święta Rodzina mieszkała w Nazarecie, a wówczas jakim sposobem

się stało, że znaleźli dziecię w Betleemie i że Józef, wracając z Egiptu, mógł naprzód myśleć o powrocie do Betleemu?

Aczkolwiek należy przyznać, że św. Mateusz mówi tak, jak gdyby nie wiedział o zamieszkaniu świętej Rodziny w Nazarecie przed jej powrotem z Egiptu, a św. Łukasz, jak gdyby zupełnie nie wiedział o przyjściu Magów i ucieczce do Egiptu, to jednak błędem byłoby z tego wnioskować, że te opowiadania obu ewangelistów są ze sobą niezgodne.

Oto jak je św. Augustyn zestawia. Dziecię urodziło się w Betleemie i tam zostało obrzezane. W kilka dni potem przybyli Magowie; oddawszy pokłon dziecięciu, wrócili do swych krajów. Po ich odjeździe wypełniły się dni oczyszczenia Maryi. Gdy Marya i Józef wypełnili w Jerozolimie wszystko, co było przepisane przez prawo, ukazał się Józefowi anioł i rozkazał uciekać do Egiptu. Święta rodzina mieszkała tam aż do śmierci Heroda, następnie przybyła i zamieszkała w Nazarecie. To wyjaśnienie doskonale umieszcza adoracyę Magów i to co potem nastąpiło w ramach Ewangelii, lecz nie rozwiązuje pytania o zamieszkaniu świętej Rodziny w Nazarecie przed tymi wypadkami.

Inne bardziej prawdopodobne rozwiązanie tej trudności, oparte na bardzo starożytnem podaniu, znajdującem się już u Euzebiusza *(Quaest. evang. ad Steph.)*, u św. Epifaniusza *(Haer.* II, 9), u św. Hieronima *(Chron. Euseb. ad ann.* 3), twierdzi, że Magowie przybyli w dwa lata po narodzeniu Jezusa. Podanie to również odbija się w starożytnych malowidłach katakumbowych, tajemnicę tę przedstawiających. Jezus jest tam wyobrażony nie jako dziecię nowonarodzone, spowite w pieluszki i złożone w żłobie, lecz jako dwuletnie dziecię ubrane, siedzące na kolanach swej Matki. I czyż to samo nie daje do zrozumienia ewangelista, gdy mówi, że Herod kazał pozabijać *dzieci od dwóch lat i niżej, według czasu o jakim go pouczyli Magowie?* Zgodnie z tem twierdzeniem wślad za św. Łukaszem można przypuścić, że po ofiarowaniu Jezusa w świątyni święta Rodzina wróciła natychmiast do Nazaretu; lecz wkrótce potem przeniosła się na mieszkanie do Betleemu, miasta Dawidowego, w którem narodził się Syn Boży.

Są nadto tłómacze, którzy utrzymują, że święta Rodzina wróciła do Betleemu po Oczyszczeniu N. M. Panny; wówczas to przybyli Magowie. Św. Łukasz zaniechał wzmianki o tym krótkim pobycie w Betleemie, i wspomniał tylko o udaniu się Józefa do Nazaretu. Są i tacy, co umieszczają adoracyę Magów w Nazarecie. Tam ich zaprowadziła gwiazda wbrew wskazówkom Heroda. Lecz można spytać, czy Herod mógł nie wiedzieć o tej zmianie drogi przez swych gości; a jeśli wiedział, to czemuż urządzał rzeź niewiniątek w Betleemie?

Każdy z powyższych sposobów wyjaśnienia rzeczy ma po swej stronie pewne prawdopodobieństwo. Wszelako najprawdopodobniejsza z tych opinii jest ta, która mówi, że Magowie przybyli do Betleemu po Oczyszczeniu N. M. Panny. Usuwa ona wiele trudności i nąznacza dostateczny przeciąg czasu na wypełnienie się faktów, jakie według Ewangelii zdarzyły się podówczas. Niepodobna, aby Magowie przyszli przed Oczyszczeniem, gdyż w takim razie Najśw. Panna miałaby za co kupić baranka, a tymcza-

sem złożyła na ofiarę parę synogarlic, co czynili ludzie najubożsi. Nadto Herod nie czekałby tak długo na powrót Magów, a i Marya i Józef nie mogliby się udać do Jerozolimy, ponieważ Herod już czyhał na życie Jezusa. Wreszcie św. Mateusz jak najściślej łączy ucieczkę do Egiptu z przybyciem Magów. Ta opinia ma za sobą powagę najstarożytniejszych pisarzów Kościoła, jak Ammoniusza, Orygenesa, Euzebiusza, Epifaniusza i t. d.; z tych jedni utrzymują, iż Magowie przybyli w dwa lata, inni, że w rok po narodzeniu Chrystusa, najwięcej zaś słuszności mają ci, co twierdzą, iż Magowie przybyli wkrótce po Oczyszczeniu N. M. Panny. Zupełnie zaś bezpodstawne jest twierdzenie, że św. Mateusz jedynie w tym celu zmyślił cały ten szereg wypadków: jak przybycie Magów, ucieczkę do Egiptu, rzeź niewiniątek i t. d., aby mógł zastosować do Jezusa Nazareńskiego dwa albo trzy proroctwa, aczkolwiek wiedział, że mu z czasem bardzo łatwo ludzie udowodnią jego haniebne oszustwo.

Radzić się o tej kwestyi przedewszystkiem trzeba: *Patrizi*'ego, „De Evangeliis," lib. III, Dissers. XXVII. — *Fillion*'a, „Evangile selon s. Luc." *(J. Corluy).*

X. F. P.

EWANGELIE APOKRYFICZNE. — Fałszywa moneta, mówią ludzie, jest dowodem istnienia prawdziwej: albowiem gdyby prawdziwa nie istniała, nikt nie marzyłby o wyrabianiu i rozszerzaniu fałszywej. To samo da się powiedzieć o Ewangeliach apokryficznych; są one sfałszowaniem Ewangelii kanonicznych.

Nazwę Ewangelii apokryficznych nadano opowiadaniom, odnoszącym się do życia Pana Naszego Jezusa Chrystusa, lecz nie uznanym przez Kościół za część Pisma św. Pierwsze tego rodzaju opowiadania napisane zostały w drugim wieku, jak się to później okaże; dzielą się one na dwie kategorye: jedne opisują narodzenie i dziecięce lata Jezusa, drugie — Jego mękę i zstąpienie do piekieł. Pierwszego rodzaju Ewangelii jest bardzo wiele, ale wszystkie one dadzą się sprowadzić do trzech pierwotnych typów:

a) *Protoewangelia Jakóba*, błędnie przypisywana św. Jakóbowi Mniejszemu. Opowiada ona o rodzicach Najświętszej Maryi Panny, o narodzeniu Jezusa i wypadkach, jakie potem zaszły aż do rzezi niewiniątek. b) *Ewangelia Tomasza Izraelity*, uważanego przez niektórych za św. Tomasza Apostoła. Opowiada o cudach zdziałanych przez dziecię Jezus od ucieczki do Egiptu aż do ośmiu lat wieku dziecięcia Jezus. c) *Historya Józefa cieśli* zajmuje się życiem i śmiercią św. Józefa, ojca-karmiciela Jezusa.

Opowiadaniem tych scen, w których pewna podniosłość stoi obok pospolitości i śmieszności, przedstawiony jest sam Jezus Chrystus, przemawiający do uczniów u stóp góry Oliwnej. *Ewangelia pseudo-Mateusza*, *Ewangelia narodzenia Maryi* i *Ewangelia arabska o dziecięctwie*, są-to mniej lub więcej podrobione kompilacye Protoewangelii oraz Ewangelii Tomasza.

Drugi dział apokryficznych Ewangelii streszcza się w *Ewangelii Nikodema*, ułożonej z dwóch różnych części: a) *Aktów Piłata*, opisujących proces Jezusa przed trybunałem tego rządcy rzymskiego, jak również spełnienie wyroku; b) *Zstąpienia do piekieł*, które,

jak sam tytuł wskazuje, przedstawia ze wszelkimi zmyślonymi szczegółami zstąpienia duszy Zbawiciela do otchłani, gdzie dusze patryarchów i sprawiedliwych starego prawa oczekiwały wyzwolenia. Do Ewangelii Nikodema odnoszą się liczne odrębne pisma: dwa listy Piłata do Tyberyusza; jeden list Piłata do Heroda oraz Heroda do Piłata, w których jeden drugiemu komunikuje pobudki swego nawrócenia się do wiary Jezusa Chrystusa; sprawozdanie Piłata o procesie, śmierci, zmartwychwstaniu i głównych cudach Jezusa; dwa opisy mniej lub więcej między sobą sprzeczne o śmierci Piłata; opowiadanie Józefa z Arymatei; wreszcie *Zemsta Zbawiciela*, niedorzeczna trawestacya zburzenia Jerozolimy przez wojska Wespazyana i Tytusa, które to zburzenie umieszcza rzeczone pismo za panowania Tyberyusza.

Wszystkie tu wyliczone pisma doszły do rąk naszych nie bez licznych zapewne sfałszowań i przeróbek, o których trudno urobić sobie dokładne pojęcie. Ojcowie pierwszych wieków czynią wzmiankę o wielu innych Ewangeliach (prawie każdy apostoł ma swoją Ewangelię), z których ledwie jakieś tylko fragmenty się zachowały. Zdaje się, że niektóre z tych Ewangelii są jednem i tem samem dziełem, o różnych tylko tytułach. Do takich częściowych Ewangelii zaliczyć trzeba także Ewangelię według Hebrajczyków często wspominaną i cytowaną przez Ojców. Zgodnie z tem, co przekazuje tradycya, Ewangelią według Hebrajczyków był oryginalny aramajski tekst Ewangelii św. Mateusza, sfałszowany przez sekty żydujących. Św. Hieronim miał ją w ręku i przetłómaczył; lecz przekład ten zarówno jak i sam tekst zaginął.

Uważamy za rzecz pożyteczną ze stanowiska apologetycznego podać tu treściwy rozbiór głównych utworów, zaliczonych do kategoryi Ewangelii apokryficznych.

Protoewangelia Jakóba. — Małżonkowie Joachim i Anna są nieszczęśliwi, gdyż nie mają potomstwa. Joachim dla tego powodu został usunięty ze świątyni przez arcykapłana; w swej rozpaczy udaje się na puszczę i tu pości przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Anna zaś zamyka się w swem mieszkaniu i opłakuje swą niepłodność. W jakąś jednak uroczystość, usłuchawszy namowy swej krewnej, ubiera się w najpiękniejsze szaty, zstępuje do swego sadu i siada pod cieniem lauru. Gniazdo wróble, które ujrzała na gałązce, jest świadkiem jej boleści. Użala się przed Panem i błaga, aby usunął od niej hańbę. Wówczas ukazuje się anioł i zwiastuje, iż będzie miała dziecię od urodzenia poświęcone Panu. Jednocześnie poseł niebieski uwiadomił o tem samem Joachima; ten wychodzi z puszczy i powraca do domu; po dziesięciu miesiącach Anna wydała na świat błogosławione dziecię, któremu nadano imię Marya. Dziecię to po sześciu miesiącach już samo chodziło; w całem postępowaniu Maryi okazywało się działanie boskie, opiekujące się dziecięciem. Po trzech latach życia Marya została ofiarowana w świątyni.

Sama z przedziwnym pośpiechem przebiegła piętnaście stopni, prowadzących do ołtarza całopalenia. (Ps. Matt. 4). W świątyni wychowywała się jako niewinna gołębica, karmiona przez anioła; przepędzała tam dni na modlitwie i pracy aż do lat dwunastu;

Proszona o rękę przez pewnego kapłana, odmówiła z powodu swego ślubu dziewictwa. (Ps. Matth., 7). Wówczas arcykapłan Zacharyasz na rozkaz otrzymany z nieba zebrał wszystkich wdowców Izraelskich i polecił każdemu położyć swą laskę przed Panem; ten, na którego lasce dokonany będzie cud, zostanie opiekunem wybranej dziewicy. Wkrótce z laski Józefa, rzemieślnika, pochodzącego z rodu Dawida, wyleciał gołąbek. Na ten widok zasmucił się Józef, wymawiając się podeszłym wiekiem i dziećmi, jakie już posiadał; jednakże arcykapłan zażądał, aby starzec usłuchał woli Boga. Józef zdecydował się i zabrał ze sobą dziewicę Maryę. Marya w domu Józefa zajmowała się tkaniem i ozdabianiem zasłony przybytku; razu pewnego, gdy była bardzo zajęta robotą, nawiedził ją anioł zwiastujący, iż zostanie matką Odkupiciela, nie tracąc swego dziewictwa.—Następuje opowiadanie o nawiedzinach Elżbiety i powrocie do Nazaretu. Pewnego razu Józef zauważył poważny stan Maryi. Następuje opis jego boleści i rozpaczy. Marya twierdzi o swej niewinności; Józef jest wzruszony, anioł zstępuje wybawić go z niepewności. Gdy się to dzieje, Józef i Marya zostali oskarżeni przed arcykapłanem: zostali poddani próbie gorzkiej wody. Wyszli z próby zwycięsko i naród uznał ich niewinność. W tym czasie August wydał edykt, nakazujący obliczyć rodziny, pochodzące z Betleemu; Józef z Maryą udali się do tego miasta. Czas Maryi nadszedł, Józef wprowadził dziewicę do groty i począł po Betleemie szukać niewiasty do pomocy. Wszystkie żywioły mieszać się zdawały. Niewiasta owa przybyła za późno; dziecię się już narodziło, a obłok napełnił jaskinię, oświetloną wielką jasnością. Niewiasta owa uwierzyła w tajemnicę; lecz inna niewiasta, chcąca zadowolnić nieprzystojną swoją ciekawość, została ukarana przez niebo, a następnie uleczona przez nowonarodzonego. Następuje historya Magów, przybywających w dwa lata po narodzeniu dziecięcia (Ps. Matth., 16), opis okrutnego rozkazu Heroda, odejście Jana Chrzciciela i jego Matki na pewną górę, która się otworzyła, a natychmiast po wejściu ich do otworu zamknęła się. Arcykapłan Zacharyasz, ojciec Przesłańca, został na rozkaz Heroda zabity w miejscu Najświętszem. Cała ta historya została napisana przez Jakóba, brata Pana.

Ewangelia Tomasza Izraelity i Arabska Ewangelia o dziecięctwie muszą być rozpatrywane razem. Ta ostatnia Ewangelia ma jedną część oryginalną, a mianowicie podróż świętej Rodziny przez Egipt, podróż zapowiadaną nadzwyczajnemi zjawiskami i zaznaczaną we wszystkich miastach najdziwaczniejszymi cudami, jakie tam dziecię Jezus działało. Dosyć długo zamieszkiwała święta Rodzina w Matarze; następnie przybyła do Memfis i tu odwiedziła króla Faraona. Po trzech latach pobytu wróciła do Betleemu: tu również pieluszki Jezusa i woda, którą był obmywany, leczyły chorych i oswobadzały od opętania. Między uleczonymi był też Judasz Iskariota. Reszta tego pisma jest naśladownictwem greckiej Ewangelii Tomasza.

Ta ostatnia jest niezajmującem, bezdusznem wyliczeniem cudów, zdziałanych przez dziecię Jezus od pięciu do dwudziestu lat jego życia. Jezus jest tu przedstawiony jako dziecię straszne, kapryśne i okrutne; jest to mały czarnoksiężnik, igrający życiem

i śmiercią otaczających go ludzi. Dziecko jakieś psuje małe dołeczki z wodą, jakie był sobie wykopał Jezus; za to umiera i schnie na miejscu; inne znów dotknęło jego ramienia, i ono również śmierć natychmiast poniosło. Pewnego dnia szabatu lepi z ziemi dziecię Jezus dwanaście wróbli; w odpowiedzi na wyrzuty, jakie mu za to czyniono, klaszcze w ręce, a wróble odzyskują życie i odlatują. Jezus leczy wszelkiego rodzaju choroby, wskrzesza umarłych i wzbudza wszędzie gorący podziw tłumów. — Ale również często oburzały się tłumy przeciwko niemu, przeciwko jego rodzicom, przeciw osobom z jego otoczenia, a to dla tego, że ktokolwiek się odważył sprzeciwić się mu w czemkolwiek, bywał karany śmiercią. Św. Józef łajał go i czuł się w obowiązku skarcić go pociągnięciem za ucho. Trzech doktorów próbowało nauczyć go czytać: on ich zatrzymywał na *aleph*, zapytywał o tajemnice i wykazywał ich nieświadomość. Jeden z nich uderzył Jezusa, ręka mu uschła i umarł natychmiast. Józef przy robieniu łóżka dla kogoś dużego wzrostu pomylił się w wymiarach: Jezus jednem uderzeniem ręki przedłużył drzewo ile było potrzeba. Posłany przez matkę po wodę, stłukł dzbanek i przyniósł wody w płaszczu i t. d., i t. d. Wszystko się kończy opowiadaniem ewangelicznem o zniknięciu i odnalezieniu Jezusa w Jerozolimie, dokąd, mając lat dwanaście, udał się z Józefem i Maryą.

Historya Józefa cieśli zachowała się tylko w arabskiem tłómaczeniu; zdaje się, że oryginał napisany był w języku koptyckim. Jezus, zebrawszy w około siebie na górze Oliwnej apostołów, opowiada im główne zarysy żywota swego ojca-karmiciela i wszystkie szczegóły jego śmierci. Dziesięć pierwszych rozdziałów zawiera to, co o Józefie mówi Protoewangelia Jakóba. Część oryginalna rozpoczyna się od rozdziału jedenastego. Józef dożył stu jedenastu lat wieku przy doskonałem zdrowiu ciała i ducha. Wtedy anioł zwiastował Józefowi o zbliżającej się jego śmierci. Józef, drżący i wystraszony, udał się do świątyni: tam błagał Boga i swego anioła stróża o pomoc przy straszliwem przejściu. Powrócił do Nazaretu, i położył się do łóżka. Wkrótce poczuł zbliżający się koniec. Na wzór Joba złorzeczył dniowi swego urodzenia, uczynił przed Panem wyznanie wszystkich swych błędów, poczem przywołał na pomoc boskie dzieciątko. Jezus i Marya zbliżyli się do łoża i czule z Józefem rozmawiali. Jezus siadł w głowach, a Marya w nogach. Józef prosił Jezusa o przebaczenie za niedowierzanie, jakie ongi okazał co do czystości swej małżonki i za uwagi, jakie odważył się był czynić samemu Jezusowi. Ale naraz ukazała się śmierć w towarzystwie piekielnych potworów. Józef wydał pełne boleści jęki. Jezus usunął potwory i modlił się do swego Ojca niebieskiego za umierającego Józefa. Na głos Jego zstąpili Michał i Gabryel Archaniołowie i przyjęli duszę Józefa, okryli ją świetlaną osłoną i zabezpieczyli od napaści szatanów. Jezus objął martwe ciało swego karmiciela. Oznajmił obecnym o chwale, przywiązanej do pamięci świętego starca i o niebieskich błogosławieństwach, jakie otrzymają czciciele świętego. Gdy Jezus kończył opowiadanie, apostołowie zapytali go, dla czego Józef uległ śmierci, a nie pozostał nieśmiertelnym jak Eliasz i Henoch. Zbawiciel im odpowiedział, że wszyscy ludzie są podlegli śmierci: Eliasz nawet i He-

noch nie wyłamią się z pod tego prawa, gdyż będą zabici przez Antychrysta.

Ewangelia Nikodema. — *Część pierwsza. Akta Piłata.* — Dzieło to można z Variot'em nazwać „szkicem apologetyki chrześcijańskiej.“ Jezus zostaje oskarżony o magię; donoszą o tem przed trybunał Piłata. Rządca każe szukać Jezusa, który też przybywa, a na Jego przybycie rzymskie orły pochyliły swe głowy. Książęta kapłańscy zarzucają Jezusowi jego nieprawe pochodzenie, zabójstwo Niewiniątek i ucieczkę do Egiptu. Tłum oświadcza się przeciw obwinionemu. Piłat niespokojny bada Jezusa; Żydzi nastają bardziej, oskarżając go o zamach na świątynię, o przywłaszczenie sobie tytułu króla i o bluźnierstwo przeciwko Bogu. Piłat chwieje się, zasięga rady, uznaje Jezusa niewinnym.— Następuje druga część narad. Część ta rozpoczyna się od obrony osoby Jezusa przez Nikodema; potem występują świadkowie na korzyść Jezusa: paralityk przezeń uleczony, ślepi, szaleni, trędowaci, niewiasta krwotok cierpiąca imieniem Weronika, opętani, — wszyscy przez Jezusa oswobodzeni od nieszczęścia. Ostatni świadek mówi o wskrzeszeniu Łazarza. Wszyscy ci świadkowie dla różnych pozorów zostają wykluczeni przez żydów. Piłat chce ocalić Jezusa; Żydzi przenoszą Barrabasza nad Zbawiciela. Piłat wreszcie ustępuje, strofując oskarżycieli w ten sposób, jak św. Szczepan dyakon w księdze *Dziejów*. Wyrok zostaje ogłoszony; ponury orszak posuwa się ku Kalwaryi.—Niektóre szczegóły zostały tu dodane do opowiadań Ewangelii, a najnowsze greckie obrobienie tekstu podaje obszerny opis boleści Maryi, którą nazywa ἡ θεοτόκος. Miejsce to nadzwyczaj rzewne. Jezus umiera i jeden z żołnierzy przebija mu bok prawy. Piłat i jego żona opłakują śmierć Jezusa, Żydzi przeciwnie dalej prowadzą swe dzieło nienawiści. Józefa z Arymatei wtrącają do więzienia, lecz w chwili, gdy między żydami powstał zamiar zabicia go, zostaje w cudowny sposób oswobodzony. Postawieni przy grobie stróże głoszą zmartwychwstanie ukrzyżowanego. Pieniędzmi okupiono ich milczenie. Po czterdziestu dniach Jezus wstępuje do nieba z góry Melek w Galilei. Ostatniemu temu objawieniu się było obecnych trzech znakomitych żydów, którzy opowiedzieli o tem co zaszło członkom Sanhedrynu. Żydzi pobudzeni przez Nikodema, nakazali szukać Chrystusa po całej Judei, lecz zamiast Jezusa znaleźli Józefa z Arymatei. Ten opowiada, w jaki sposób wyszedł z więzienia na skutek widzenia Jezusa zmartwychwstałego. Żydzi zostają przerażeni, lecz Nikodem dodaje im otuchy. Zarządzone nowe śledztwo nie dozwala im dalej wątpić o wniebowstąpieniu Jezusa. Wreszcie oddają oni chwałę Bogu za wszystkie te dziwne rzeczy.

Część druga. Zstąpienie do piekieł. — Jezus przy swem zmartwychwstaniu wskrzesił mnóstwo umarłych, między którymi znajdowali się dwaj synowie starca Symeona. Na przedstawienie Józefa z Arymatei powołano ich przed sanhedryn. Wezwani aby zdali sprawę z tego, co się z nimi działo, opisują zstąpienie Jezusa do piekieł.

Najpierw żywe światło zwiastowało mieszkańcom krainy ciemności, że Messyasz ukazał się na ziemi. Następnie przybywa Jan Chrzciciel i oznajmia, że widział Go na ziemi, że Go wska-

zał swoim uczniom i że Go ochrzcił. Na prośbę Adama opowiada Seth, że posiadając moc leczenia wszystkich słabości rodu ludzkiego, starał się o olej miłosierdzia: odpowiedziano mu wszakże, iż ten olej będzie dany ludziom dopiero po pięciu tysiącach pięciuset lat, gdy Syn Boży weźmie na się naturę ludzką; wówczas to Messyasz miał przywołać do życia Adama i jego potomków obmyć ich w wodzie i w Duchu świętym, namaścić tym olejem i uleczyć ich od wszelkiej niemocy. To opowiadanie napełniło radością patryarchów i proroków. Natenczas ukazał się szatan, wszedł w rozmowę z Hadesem, czyli uosobieniem piekła. Hades był świadkiem cudów, dokonanych przez Jezusa, lecz popchnął żydów do ukrzyżowania tego człowieka, którego potęga wyrwała mu tyle ofiar. Ten Jezus, który siebie nazywa Synem Bożym, lecz który jest tylko zwykłym człowiekiem, zbliża się do miejsca pobytu umarłych, to jest do piekła dla zagarnięcia takowego i zatrzymania Go przy sobie. Z kolei znów i Hades okazuje obawę, ten człowiek *(Jezus)* jako pan rozkazuje życiu i śmierci, na jego to zapewne słowo Łazarz wydobył się z piekła, które go już posiadało: jakaż więc siła będzie zdolna jego samego w piekle zatrzymać? Dla tego to właśnie nie pozwala mu się wejść do piekła! Łoskot do grzmotu podobny przerwał ten piekielny dyalog; anielskie głosy zwiastowały przybycie Króla chwały. Napróżno Hades kazał umocnić i strzedz bram swego królestwa: same się one rozprysły i wkroczył Król chwały. Jezus opanowywa szatana, wydaje go Hadesowi z poleceniem trzymania go w więzach aż do wtórego przyjścia Syna Bożego. Rozkaz został spełniony i Hades gorzko wyrzucał księciu szatanów napaści ich na Króla chwały. Wówczas Chrystus przyjmuje hołdy od Adama i wszystkich dusz sprawiedliwych, zwiastuje im oswobodzenie i wskrzeszonych wprowadza do raju. Tu spotykają Henocha, Eliasza i Dobrego Łotra.

Dwaj synowie Symeona, których łaciński tekst Ewang. Nikodema nazywa Leucyuszem i Charynusem, przerywają tu opowiadanie i znikają. W dodatku do tekstu łacińskiego, Annasz i Kaifasz na żądanie Piłata wyznają, że po zmartwychwstaniu Jezusa sprawdzili na nim urzeczywistnienie się przepowiedni i figur swych ksiąg świętych. Piłat po wysłuchaniu tego wysłał do cesarza krótkie sprawozdanie o tem co zaszło z Jezusem; jeśli Go potępił, to dla tego, że został przez żydów w błąd wprowadzony.

Wszystkie apokryficzne Ewangelie są dziełem pseudonimowem, autorzy zaś, przypisujący takowe apostołom, uczniom lub innym współczesnym Chrystusowi osobistościom, złożyli w samych swoich pismach niezbite dowody sfałszowania. Najpierw tedy Protoewangelia nie może być dziełem św. Jakóba, biskupa Jerozolimy. Albowiem żyd, współczesny Jezusowi i żyjący w świętem mieście na czele chrześcijan nawróconych z żydów, musiałby wiedzieć, że nigdy nie było arcykapłana Rubima, Zacharyasza i Symeona. Nie mógłby nie wiedzieć, że arcykapłan Zacharyasz, zabity przez Żydów między świątynią a ołtarzem, nie był ojcem Jana Chrzciciela. Apostoł tak czysty i tak poważny jak Jakób Mniejszy nigdyby nie napisał i nie ogłosił publicznie sprośnych i odrażających szczegółów, jakie się znajdują w Protoewangelii przy opisie narodzenia Chrystusa. — Tomasz Izraelita, gdyby był jednym z dwuna-

stu apostołów, nie przedstawiłby nam dziecięctwa Jezusa pod postacią niegodną Jego wysokiego posłannictwa i Jego boskich przymiotów. Zbawiciel w oczach jednego ze swych apostołów nie byłby czarnoksiężnikiem, igrającym z cudami w tym jedynie celu, aby wzbudzać podziw i sprowadzać przykrości swym rodzicom. — Autor łacińskiej Ewangelii pseudo-Mateusza chciał przedstawić swe dzieło za tłómaczenie, dokonane przez św. Hieronima z oryginalnego hebrajskiego tekstu św. Mateusza, i dla tego zmyślił istnienie korrespondencyi pomiędzy św. Hieronimem a biskupami Chromacyuszem i Heliodorem. Dowiedzieli się ci dwaj biskupi, że św. Hieronim znalazł jakiś hebrajski volumen, napisany ręką św. Mateusza, gdzie była opisana historya narodzenia Maryi i Jezusa. Proszą go tedy o przesłanie im łacińskiego przekładu tego dzieła. Hieronim zgadza się na ich życzenie, posyła im swój przekład, zastrzegając tylko, że nie chce zaliczać tego pisma pomiędzy księgi kanoniczne. Tymczasem św. Hieronim w swych autentycznych pismach, z pogardą jako mrzonki apokryficzne odrzuca pewne szczegóły zawarte w tej mniemanej Ewangelii św. Mateusza, jak naprzykład o akuszerce wprowadzonej do groty Narodzenia, o synach jakich Józef miał mieć z pierwotnego małżeństwa. W historyi Józefa cieśli sam Jezus za jedno bierze Heroda Wielkiego, który rozkazał zgładzić Niewiniątka, z Herodem Antipą, zabójcą Jana Chrzciciela.

„Arabska Ewangelia dziecięctwa,“ jak mówią, miała być znaleziona w księdze współczesnego Chrystusowi arcykapłana Józefa; lecz dzieło to jest widocznie sfałszowanem odtworzeniem dzieł dawniejszych. Ewangelia Nikodema jest pełną wspomnień z Nowego Testamentu, zawiera dosłowne cytaty z listów św. Pawła; mówi się w niej, że prawo żydowskie zabrania żydom stosować karę śmierci; górę, z której Jezus wstąpił do nieba umieszcza w Galilei, a z *Olivetum* czyni krainę, obejmującą górę wniebowstąpienia, którą nazywa Mamilch; przypuszcza, że straże grobu Pańskiego były obecne rozmowie anioła ze świętemi niewiastami, i t. d. i t. d. Tekst łaciński nadaje wskrzeszonym z martwych synom Symeona imiona Leucyusza i Charynusa, dwa imiona jednego i tego samego heretyka gnostyka, znanego w IV-m wieku. Jeden z tych mniemanych synów Symeona nadaje wyrazowi *Alleluja* znaczenie *Pan przyjdzie przez wszystkie rzeczy;* a zatem nie znał on hebrajskiego wyrazu.

Na każdym kroku widoczna jest ręka fałszerzy w Ewangeliach apokryficznych. Ale czy trzeba przypuszczać, że wszystko co one dodają do opowiadań prawdziwych Ewangelii jest pozbawione historycznej wartości? Tak mniemać byłoby to zanadto daleko posuwać pogardę dla tych dokumentów starożytności. Apokryficzne Ewangelie są odgłosem podań ludowych: a w tego rodzaju podaniach często prawda z fałszem bywa pomieszana. Wiemy z Ewangelii św. Jana (XXI, 25), że Ewangelie kanoniczne nie podają wszystkich szczegółów życia Zbawiciela. Dla czegóżby więc niektóre z tych miłych opowieści tu i owdzie w apokryfach pomieszczonych, nie mogły częściowo dopełnić owych braków, jakie znajdujemy w Ewangeliach autentycznych? Lecz jeżeli tak

jest, to jakimże sposobem odróżnić można baśnie od rzeczywistej historyi?

Naprzód za zmyślone uważać trzeba owe mnóstwo dziwacznych czynów i innych szczegółów pospolitych, niezgodnych z powagą Syna Bożego i z pojęciem, jakie mieć trzeba o wzniosłem Jego posłannictwie. Mało również wiary przyznać można tym opowiadaniom, które właściwie przenoszą tylko do ukrytego życia Jezusa wypadki i czyny z Jego życia publicznego, znane z Ewangelii kanonicznych. Wobec tego *Ewangelia Tomasza*, *Ewangelia pseudo Mateusza* i *Arabska Ewangelia o dziecięctwie* winny być zupełnie wyrugowane z dziedziny historyi. Temuż losowi uledz winny niektóre szczegóły z *historyi Józefa cieśli*.

Co do *Aktów Piłata*, to łatwo domyślić się celu, jaki miał ich autor. Chce on z jednej strony choć w części uniewinnić rządcę rzymskiego, a z drugiej — okazać przełożonych Synagogi jako mimowolnych, a zatem niezaprzeczonych świadków zmartwychwstania Chrystusa Pana. W tym celu zdają się być zmyślonemi wszystkie rozprawy, odbywane wobec Piłata i Sanhedrynu. W całem tem piśmie, zdaje się, iż niema nic historycznego, chyba tylko dwa szczegóły z historyi ukrzyżowania: założenie chusty na biodra Zbawiciela i cierniowej korony na głowę Jego. Pamięć tych szczegółów musiało zachować podanie, gdyż inaczej niema powodu, dla któregoby je zmyślano. Być może, iż w ludowem prawdomównem podaniu należy również szukać imion dwóch łotrów: Dyzmasa i Gestasa. Imię Longinusa nadane strzegącemu krzyż setnikowi, a przez inną tradycyę przypisywane żołnierzowi, który przebił bok Jezusa, zdaje się raczej wskazywać na urząd, zajmowany w wojsku rzymskiem przez owego oficera. Pochodzi ono rzeczywiście od λόγχη, nazwy nadanej przez św. Jana orężowi użytemu na Kalwaryi (Jan. XIX, 34).

Zstąpienie do piekieł ma na pewno historyczną podstawę, znaną nam z objawienia. Dawid, król-prorok, przewidział fakt ten nadzwyczajny, gdy śpiewał na swej złotej harfie: *O Boże! nie zostawisz dusze moiey w piekle* (Psalm. XV, 10)! Spełniły się czasy i przyszli apostołowie, by opisać wszystkie szczegóły tego nadzwyczajnego wydarzenia. Ten, który miał wstąpić do miejsca chwały, zstąpił naprzód w głębokości ziemi (Efez., IV, 9); przeniknął do więzienia, gdzie dusze zmarłych były zamknięte i wypowiedział im słowa pociechy (I. Piotr., III, 19); umarli mieli również swą Ewangelię i tajemnicę życia w Bogu (I Piotr., IV, 6). Ten, przed którym winno klękać wszelkie kolano w niebie, na ziemi i w piekle (Fil., II, 10), wyrzekł swe zwycięskie słowo, i widziano Go unoszącego się tryumfalnie po skruszeniu mocy piekielnych i po wyzwoleniu z niewoli dusz patryarchów i proroków, które utworzyły Mu orszak na znak zwycięstwa (Kol., II, 15)." (*Variot.* „Les évang. apocr." str. 300). Oparci na powyższych zdaniach Pisma św., starożytni Ojcowie Kościoła: Ignacy, Ireneusz, Orygenes, Tertulian, wypowiadają w swych pismach ten dogmat naszej wiary, zaznaczony w symbolu wiary wyrazami: *Descendit ad inferos*, *Zstąpił do piekieł*. Część apokryficzna, odnosząca się do tego dogmatu, jest przeważnie poetycznem tylko rozwinięciem danych Objawienia. Apokryficzna ta księga tak opisuje okolicznо-

ści rzeczonej tajemnicy wiary, jak ją sobie przedstawiamy w pobożnych uniesieniach ascetycznych rozmyślań. Wyłączamy anegdotę o oleju miłosierdzia, poszukiwanym u bram raju przez Setha; przekształca ona bowiem znaczenie przenośne na znaczenie właściwe, w skutek czego powinna być odrzucona jako bajeczna, tembardziej, że zdaje się, iż ma ona pewną łączność z heretycką sektą Sethynów. Również zmyślony jest dodatek do łacińskich tekstów i wstęp, gdzie się ukazują synowie Symeona. Zresztą ta druga część Ewangelii Nikodema posiada prawdziwą literacką wartość, i należy ją umieścić obok najpiękniejszych epicznych fragmentów klasycznej starożytności.

Pozostaje nam jeszcze do zbadania pytanie, co może być historycznego w opowiadaniach o narodzeniu i dziecięctwie Najświętszej Maryi Panny. Najpierw zauważmy z *Dom Calmet'em*, że „nic nie zmuszało tych, co układali Protoewangelię w czasach tak bliskich apostołom, kiedy pamięć rodziców Najśw. Maryi Panny była tak świeża u wiernych, do zmyślania imion Joachima i Anny.“ Prócz tego są w tych opowiadaniach dwa fakta, które za sobą mają powagę starożytnych Ojców, i które z tego powodu warto przyjąć za historyczne, przynajmniej co do samej ich istoty; a mianowicie ofiarowanie Najświętszej Panny w świątyni i Narodzenie Pana naszego w grocie Betleemskiej. O pierwszem z tych podań tak mówi św. Grzegorz Nysseński *(De Nativ. Dom.*, t. III, str. 346): „Ojciec Najświętszej Panny, człowiek czcigodny... doszedł do starości nie mając dzieci. Naśladując matkę Samuela, błagał Pana, aby mu nie odmówił błogosławieństwa przez prawo przywiązanego do płodności; dziecię, któreby się mu narodziło przyrzekł poświęcić Bogu. Modlitwa jego została wysłuchana; urodziła mu się córka, którą nazwał Marya. Natychmiast po odkarmieniu jej przez matkę zaprowadził ją do świątyni i dopełnił swego ślubu, poświęcając ją Bogu; poczem kapłani wychowali ją w tem świętem schronieniu, jak niegdyś Samuela.“ Toż samo podanie zapisane zostało w czwartym wieku przez św. Epifaniusza *(Haer.*, LXXIX), a następnie przez św. Jana Damasceńskiego *(De fide orth.*, IV, 14). Skądinąd, podanie to zgadza się z obyczajami żydowskimi. „Według dawnego zwyczaju przyjętego u Żydów, niewiasty mogły czuwać u drzwi przybytku, a niektóre z pośród nich, jak np. małżonka arcykapłana Jojady, miały obowiązek wychowywania dzieci (IV *Król.*, XI, 2, 3). Po powrocie z niewoli urządzono wokoło świątyni mieszkania, w których mieszkali oddzielnie mężczyźni, niewiasty i dzieci płci obojga. *(Joseph.*, B. J., V, 14; *Antiq.*, XV, 14). Niektórym dziewicom, tym mianowicie, które były przeznaczone na służbę świątyni, wolno było spędzać młodość w obrębie świątyni. Dla tego to, gdy Heliodor chciał wyłamać drzwi świątyni, dziewice tam zamknięte, całe drżące, przybiegły do arcykapłana Oniasza (II Mach., III, 19). W chwili Narodzenia Zbawiciela, Anna, córka Fanuela, należała do liczby niewiast, które nie wychodziły ze świątyni.“ *(Variot*, op. cit., str. 189 i nast.)

Podanie o grocie Narodzenia zapisuje już w II-im wieku św. Justyn (Tryf., 18), który mówi, że Marya urodziła Chrystusa w jakiejś grocie (ἐν σπηλαίῳ τινὶ) w pobliżu Betleemu. Św. Hieronim (Ep. 58, ad Paul.) mówi również o grocie, w której boskie

dziecię zapłakało po raz pierwszy. Dziś jeszcze w Betleemie wskazują kryptę kościoła Narodzenia, jako miejsce, w którem dokonała się ta wielka tajemnica wiary. *Hic de Virgine Maria Jesus Christus natus est*, brzmi napis wyryty na ziemi. Ewangelia pseudo-Mateusza mówi, że Marya trzeciego dnia po narodzeniu dzieciątka wyszła z tej groty i weszła do stajenki, gdzie złożyła Pana Jezusa w żłobku. Szczegół ten może mieć również pewną historyczną podstawę. Obecność wołu i osła jest bardziej niepewna, gdyż jest ona podana jako wypełnienie się jednego z proroctw Izajasza (I, 3), którego to proroctwa źle zrozumiano znaczenie.

Do jakiego czasu należy odnieść pierwsze ukazanie się apokryficznych Ewangelii?

Najstarożytniejszem z apokryficznych pism ewangelicznych jest bez wątpienia *Ewangelia według Żydów*, która, jakeśmy wyżej powiedzieli, jest tylko sfałszowaniem Ewangelii św. Mateusza. Ułamki tej ewangelii zachował nam św. Hieronim; przełożył ją na język łaciński, cenił ją bardzo i chętnie przytaczał z niej wyjątki, nie dla tego iżby ją uważał za kanoniczną, lecz że czerpał z niej wyjaśnienia niektórych trudnych miejsc św. Mateusza. Uszkodzenia, jakie znamionują *Ewangelię Żydów*, wprowadzili do niej zapewne Ebionici i Nazarejczycy wkrótce po odłączeniu się swem od prawdziwych wiernych nawróconych z żydowstwa, to jest pod koniec pierwszego wieku. Według niektórych racyonalistów, fragmenty te stanowiły część aramajskiego oryginału, napisanego przez samego św. Mateusza albo przez autora Ewangelii, noszącego imię tego apostoła. Opinię tę zdają się podzielać niektórzy starożytni Ojcowie Kościoła, w szczególności św. Epifaniusz, który mówi, że Nazarejczycy posiadali Ewangelię św. Mateusza, napisaną po hebrajsku i bardzo kompletną (Haer., XXXIX, 9). Inni znów pisarze, jak Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Euzebiusz nie mają odwagi przypisać ewangeliście tych miejsc, które się nie znajdują w greckim tekście Ewangelii św. Mateusza; Teodor Mopswestański zarzuca nawet św. Hieronimowi, że wprowadził do Kanonu ksiąg świętych piątą Ewangelię. Ta chwiejność podania dostatecznie da się wytłómaczyć tem, że Ewangelia według Żydów co do swej istoty nie różniła się od Ewangelii św. Mateusza: prawdziwy tekst ewangeliczny, wiernie przetłómaczony na język grecki, miał być przekształcony przez sekty żydujące. Za naszych czasów Dr. Hilgenfeld *(Libr. deperdit. fragm.)* sądził, że zaznaczył istotną różnicę pomiędzy Ewangelią według Żydów i Ewangelią św. Mateusza, jaką dziś posiadamy: Ewangelia według Żydów miałaby być dawniejsza; kanoniczna zaś Ewangelia powstała z niej wskutek różnych dodatków i uszkodzeń. Zdaniem tegoż Dra Hilgenfelda, pozostałe do dziś dnia urywki Ewangelii według Żydów tchną duchem starożytności, cechą naiwności i dokładności, jakiej daleko mniej się spotyka w kanonicznej Ewangelii św. Mateusza. Zresztą dodaje tenże Hilgenfeld, czy można przypuszczać, żeby św. Hieronim zadawał sobie trud tłómaczenia tej Ewangelii, gdyby ona nie była utworem niezależnym? W odpowiedzi na te argumenta zaznaczamy najpierw, że niektóre pospolite i nieprawdopodobne szczegóły, zawarte w tej Ewangelii Żydów, nie odpowiadają apostolskiemu pismu; weźmy zwłaszcza miejsce, w którem

Jezus powiada, że „matka Jego, Duch święty, przeniosła go na jednym jego włosie na górę Tabor.“ Co do postępowania św. Hieronima, to dosyć poznać krytyczny smak tego uczonego doktora, aby zrozumieć, że pismo, w którem on uznawał aramajski oryginał św. Mateusza dostatecznie w jego oczach zasługiwało na całkowite przetłómaczenie. W dziełach tego świętego nic się nie znajduje, coby wskazywało, że on przyjmował dwie istotowo między sobą różne Ewangelie Mateusza. Jeśli więc powiada, że wielu uważa Ewangelię według Żydów za oryginał Ewangelii św. Mateusza, to dla tego, że między dwoma temi pismami znalazł tylko różnice przypadkowe. Początkowo starożytni Ojcowie Kościoła, źle powiadomieni o pochodzeniu tych różnic, z poszanowaniem przytaczali niekiedy teksty apokryficzne; dopiero później rzecz się wyjaśniła i Ewangelię według Żydów uznano za apokryficzną „nie z powodu wspólnych punktów, jakie zachowała z naszą Ewangelią św. Mateusza, lecz wskutek dodatków, jakie zepsuły i przeistoczyły pierwszą kanoniczną Ewangelię. Nie mogła ona poprzedzić oryginału św. Mateusza; bo żadne pismo nie wyprzedza samo siebie. Lecz dodatki, które ją stawiają w liczbie apokryfów, zawsze będą miały cechę kompilacyi i przeróbki.“ *(Variot*, op. cit. str. 377—378).

Przejdźmy teraz do właściwych apokryficznych Ewangelii. Zaledwie Zbawiciel przeszedł z tego świata do chwały swego Ojca, wielu z Jego uczniów rzuciło się do zapisywania tego, co im przekazało podanie ludowe o czynach i mowach boskiego Mistrza. Wielu tym szkicom brakło dokładności, jak to dosyć wyraźnie daje do zrozumienia św. Łukasz we wstępie do swej Ewangelii. Tego rodzaju opowiadania prawdopodobnie stały się pierwszem źródłem właściwych apokryficznych Ewangelii. Wszystkie one widocznie przypuszczają istnienie Ewangelii kanonicznych, dążą do uzupełnienia rzeczy przez nie przemilczanych w celu apologetycznym. Nieraz bywają ubarwione alluzyami do faktów ewangelicznych, a nawet dosłownemi nieraz cytatami z prawdziwych Ewangelii. Są one zatem późniejsze od prawdziwych Ewangelii, a więc powstały po końcu pierwszego wieku. Skądinąd znów, w pismach tych znać widoczne ślady gnostycyzmu; pewne wyrażenia, zapożyczone z gnostyckiego słownika, nawet wątpić nie pozwalają o pokrewieństwie apokryficznych Ewangelii z sektami II-go wieku. Weźmy np. takie miejsca, w których dziecię Jezus przedstawione jest rozprawiające wobec nauczycieli w świątyni; posłuchajmy w *Zstąpieniu do piekieł*, jak Hades czyni wyrzuty Szatanowi, że się odważył zaczepić Jezusa, że nie umiał rozeznać tego drzewa mądrości (τῆς γνώσεως). To właśnie naprowadza nas na myśl, że jak apokryficzne urywki Ewangelii według Żydów ujrzały światło dzienne u Nazarejczyków, tak samo również gnostycyzm był podatnym gruntem, na którym zakiełkowały pierwsze ziarna, przyniesione przez tradycyę ludową; ziarna te, wyrosłe i zasilane nowymi tworami wyobraźni, wytworzyły powoli ów zbiór opowiadań, stanowiących rodzaj mitologii chrześcijańskiej. Mówimy mitologii, gdyż o ile ta myśl Straussa jest prawdziwa w odniesieniu do Ewangelii apokryficznych, o tyle najzupełniej jest błędna, gdy ją chce Strauss stosować do Ewangelii prawdziwych. To też Strauss, chcąc wprowadzić w błąd czytelnika, stara się ustawicznie mieszać szczegóły,

podane przez pisma apokryficzne ze szczegółami, dostarczonymi przez opowiadania kanoniczne. Wskutek tego podstępu, mógł zdradziecko stosować do pism kanonicznych zasady, które stosować się dają tylko do pism apokryficznych. Pod tym względem autentyczność Ewangelii kanonicznych wyraźnie zaznacza różnicę pomiędzy dziełami apostolskiemi a utworami anonimowymi, płodami wyobraźni i biblijnych spekulacyi.

Protoewangelię Jakóba znali św. Epifaniusz († 403) (*Haer.*, LXXIX, 5) i św. Grzegorz Nysseński († 391). W III-m wieku Orygenes czyni wzmiankę o *Księdze Jakóba* i porównywa ją z Ewangelią Piotra. Poprzednik Orygenesa, Klemens Aleksandryjski, czyni do niej alluzyę, a św. Justyn (z II-go wieku) być może, iż w niej właśnie znalazł to, co mowi o grocie betleemskiej. Zresztą w samej księdze nic nie świadczy o pochodzeniu jej wcześniejszem nad połowę drugiego wieku; przeciwnie, objawiająca się w tem dziele dążność do obrony dziewictwa Maryi Panny od wszelkiego podejrzenia doskonale odpowiada tej epoce, w której właśnie ta prawda była przedmiotem pośmiewiska i sekciarskich napaści ze strony Żydów i pogan. Księga ta niebawem dostała się na Zachód. Św. Hieronim nazywa apokryficznemi mrzonkami opowiadanie o obecności niewiasty, wezwanej na pomoc Maryi w Betleemie, i o dzieciach, jakie Józef miał mieć z pierwszego małżeństwa. W podobny też sposób piętnuje anegdotę o zabójstwie Zacharyasza, ojca Przesłańca Jana. Nieco później Innocenty I uroczyście potępia „księgi noszące imiona Macieja (in. Mateusza), Jakóba Mniejszego, Piotra i Jana, które były napisane przez niejakiego Leucyusza... jak również te, które noszą imiona Andrzeja, Tomasza albo inne jakieś jeszcze.“ (Innoc. I ad Exuper). Łaciński więc apokryf, oznaczony imieniem Mateusza, istniał już w IV-m wieku. Miesza on *Protoewangelię* z *Ewangelią Tomasza*. Pomiędzy apokryfami, które odrzucić należy, dekret Gelazego wylicza nadto Ewangelię *Dziecięctwa* i Ewangelię *Narodzenia Maryi*. Te ostatnie, jakeśmy wyżej powiedzieli, są raczej przeróbką niż tłómaczeniem greckiego tekstu Jakóba i Tomasza. Tischendorf (*Evang. apocr.*, Proleg. XXXII) jest zdania, że Ewangelia *Narodzenia Maryi* ułożona została na Zachodzie przeciw manichejczykom i montanistom dla okazania pochodzenia Maryi od Dawida. Miałaby zatem ujrzeć światło dzienne w III-m wieku i później posłużyć do ułożenia Ewangelii pseudo-Mateusza. Tenże uczony odnosi ukazanie się *Historyi Józefa cieśli* do V-go wieku: miała ona być napisana w Egipcie. *Ewangelia Tomasza* jest współczesna Protoewangelii Jakóba. Znali ją już Orygenes i św. Ireneusz; autor dzieła *Philosophumena* wyjął z przypisywanej Tomaszowi Ewangelii całą jedną cytatę, która jednak nie znajduje się we fragmentach, jakie do nas doszły. Mówi on również, że ofici czyli gnostycy II-go wieku posługiwali się tą Ewangelią. Euzebiusz w IV-m wieku *Ewangelię Tomasza* zalicza do ksiąg pseudo-apostolskich, pisanych przez heretyków. Św. Cyryl Jerozolimski jest zdania, że prawdziwym autorem tego dzieła jest pewien Tomasz, uczeń Manesa. Opinia ta jednak jest niedokładna: albowiem apokryf, o którym mowa, jest dawniejszy od Manesa. *Arabska Ewangelia Dziecięctwa*, według Tischendorfa, jest syryjskiego pochodzenia. Czas ukazania się jej niewiadomy.

Imię Nikodema ukazuje się dopiero w VIII-m wieku na czele *Aktów Piłata*. Prolog podaje Nikodema już-to jako autora, już-to jako tłómacza księgi, wydanej przez Ananiasza lub Aeniasza, i znalezionej przez tego ostatniego za panowania Walentyniana i Teodozyusza. Z czego wynika, że księga ta nie była znana starożytnym pod nową nazwą *Ewangelii Nikodema*. Dla tego jednak nie należy wślad za niektórymi pisarzami sądzić, że sama ta księga została napisana dopiero w IV-m wieku. Znano ją dobrze w starożytności pod nazwą *Pamiętników* albo Aktów Piłata, po łacinie *Gesta* albo *Acta Pilati*. Wzmiankę o tej księdze jak również i o jej treści czyni Grzegorz z Tours (*Hist. Franc.*, I, 20, 23). Ojcowie pierwszych wieków, jak Justyn i Tertulian, mówią o *Aktach Piłata*. Lecz zdaje się, iż uważają takowe jako autentyczne dokumenty, pochodzące rzeczywiście od tego rzymskiego rządcy Palestyny, gdyż w swych podanych cesarzowi apologiach powołują się na powagę rzeczonych aktów. Z drugiej strony wszystko to, co one przytaczają, znajduje się w pierwszej części dzisiejszej Ewangelii Nikodema. Czyżby więc rzeczeni Ojcowie mieli się pomylić? Wszak posiadane przez nas *Akta Piłata* są co najmniej dokumentami uszkodzonymi, jeżeli nie zupełnie sfałszowanymi. Czyżby to były te same, którym Maximin, jak nas poucza Euzebiusz, przeciwstawiał *Akta Piłata*, pełne obelg przeciw Chrystusowi i Jego czynom? Bardziej prawdopodobnem zdaje się być to, że znane tym Ojcom *Akta* nie całkowicie zaginęły, lecz że się mają co do swej istoty znajdować w posiadanej przez nas księdze apokryficznej. Akta te jak i wszystkie apokryfy z biegiem czasu uległy licznym uszkodzeniom. Sądzimy, że Piłat rzeczywiście posłał do cesarza sprawozdanie z procesu Jezusa, i że to jego sprawozdanie posłużyło za kanwę apokryfowi i zostało ogłoszone w II-im wieku w apologetycznym celu przez jakiegoś nawróconego Żyda. Niepodobna rozstrzygnąć, czy Justyn i Tertulian mieli w ręku kopię owego urzędowego tekstu, czyli też tylko dzieło jakiegoś fałszerza, który pierwszy nadużył imienia Piłata dla nadania swemu dziełu powagi.

Zstąpienie do piekieł prawdopodobnie jest tak dawne jak *Akta Piłata*, lecz innego pióra. Oryginał napisany w języku greckim; autorem jego jest jakiś nawrócony żyd, lecz zdaje się, oddany błędom gnostycyzmu, mianowicie ofita. W sekcie tej rzeczywiście wierzono w zbawienną maść, wytworzoną w raju przez drzewo żywota i udzielaną duszy przy chrzcie św.; w sekcie tej również znakowi krzyża św. przyznawano moc otwierania bram królestwa Jaldabaota, i t. d.

Jaką powagą cieszyły się w Kościele Ewangelie apokryficzne?

Mówiąc o pochodzeniu Ewangelii apokryficznych, mieliśmy nieraz sposobność zaznaczyć zdanie Ojców Kościoła o tych sfałszowanych utworach. Apologeci Justyn i Tertulian powołują się na powagę *Aktów Piłata*, jako na *argumentum ad hominem* przeciw cesarzom. Starożytni Ojcowie Kościoła dla tego zapewne przytaczają jako autentyczne niektóre teksty *Ewangelii według Żydów*, że sądzą, iż ta Ewangelia jest aramajskim oryginałem św. Mateusza, a może także i dla tego, że cytowane przez nią wyrazy były im znane z wiarogodnego ustnego podania. Rychło jednak nie-

porozumienie ustało, a razem z niem i cytaty apokryfów. Z wyjątkiem rzadkich wypadków Ojcowie Kościoła dla apokryficznych Ewangelii mają tylko słowa najwyższej pogardy; uważają je za utwory heretyckie i nie przyznają im żadnej powagi. Jeżeli czasem mówią z uszanowaniem o niektórych *faktach*, w tych apokryfach opisanych, nie pochodzi to stąd, jakoby opierali się na świadectwie tych ksiąg podrobionych, lecz że dowiedzieli się o nich skądinąd, z pobożnej tradycyi, której rozumnie zaufać mogli. Dziś jeszcze wierni i pasterze trzymają się tego samego sposobu postępowania, przyjmując za historyczne fakta ofiarowanie się Najświętszej Panny w świątyni, grotę Narodzenia, i t. d.

Sztuka chrześcijańska, która się zasila poezyą, nie bardzo jest oględna. Lubi przedstawiać wołu i osła przy żłobie boskiego dziecięcia, lub dawać do rąk Józefowi laskę kwitnącą, umieszczać świętą rodzinę pod palmą, pochylającą ku maleńkiemu Jezusowi swoje gałęzie, okryte owocami i t. d. Kościół chętnie toleruje te niewinne obrazy, które w niczem nie narażają dogmatu; ale zawsze czuwać będzie nad tem, aby te pobożne zmyślenia nie były uważane na równi z faktami, zapisanymi w Ewangeliach kanonicznych.

Zakończenie. — *Porównanie Ewangelii kanonicznych z Ewangeliami apokryficznemi.* — Ewangelie kanoniczne ukazały się w epoce współczesnej opowiedzianym w nich wypadkom; apokryficzne zaś powstały w sto lat później, gdy wyobraźnia ludowa, żądna rzeczy dziwnych, miała już czas się rozwinąć i ogarnąć życie Jezusa oraz swiętej Jego Matki. Ewangelie kanoniczne wyszły z pod pióra apostołów lub mężów apostolskich, znanych i szanowanych w całem społeczeństwie chrześcijańskiem, apokryficzne zaś były utworami autorów nieznanych, nie przedstawiających żadnych rękojmi wiedzy i uczciwości. Pierwsze noszą wypisane na czele imiona swych autorów, a cały Kościół po wszystkie wieki bez wahania uznawał prawowite ich pochodzenie; drugie podstępnie przywłaszczają sobie apostolskie imiona albo kłamliwie wdzierają się pod opiekę szanownych nauczycieli kościelnych; ale podstęp został rychło wykryty; zaledwie jeden jakiś mąż znakomitszy w Kościele dał się na chwilę w błąd wprowadzić. Ewangelie apokryficzne spotkała ogólna pogarda ze strony doktorów Kościoła; przytaczają je tylko jako rzeczy zabawnie ciekawe, albo jako niedorzeczne mrzonki; Ewangelie zaś kanoniczne otacza powszechny szacunek, każde ich słowo ma znaczenie boskiej wyroczni; chrześcijański dogmat i chrześcijańska moralność wspierają się na zawartej w nich nauce; Ewangelie kanoniczne zawierają opowiadania trzeźwe, pełne szlachetnej prostoty; wszystko w nich jest godne charakteru Boga-Człowieka, wszystko zmierza do celu Jego boskiego posłannictwa; apokryficzne zaś ewangelie przedstawiają Syna Bożego jako dziwacznego i złośliwego cudotwórcę, działającego cuda jakby dla zabawki; cuda Jego bywają często pospolite i dla wywołania podziwu zdziałane, albo też opowiadania tych ewangelii mieszają szczegóły prawdziwe z urojeniami, pozbawionemi wszelkiego prawdopodobieństwa, albo wreszcie wchodzą w zakres heretyckich teoryi owej epoki czasu. Ewangelie kanoniczne dziwnie się zgadzają z danemi historycznemi, geograficznemi i etnograficz-

nemi, wzmiankowanemi przez współczesnych świeckich autorów; apokryficzne zaś ewangelie pełne są anachronizmów i oczywistych kłamstw historycznych; autorowie ich, mniemani żydzi palestyńscy, popełniają grube błędy odnośnie do geografii tego kraju, do obyczajów i urządzeń jego mieszkańców. Liczba Ewangelii kanonicznych jest dokładnie określona. Kościół zna ich ani mniej ani więcej tylko cztery; tekst ich po wszystkie czasy i po wszystkie miejsca jest stały i niezmienny; liczba zaś apokryfów z czasem się zwiększa, rozpada się na działy, a to wszystko z ruchliwością, do rozpaczy doprowadzającą krytykę nowożytną; tekst ich przekształca się bezustannie, względnie do czasów i narodów, przez które przechodził. Wreszcie, w Ewangeliach kanonicznych wszystko daje świadectwo prawdzie, w apokryficznych—wszystko tchnie oszustwem i kłamstwem. Duch złego przez wzniecenie w Kościele tych dzieł kłamstwa zamierzał roztoczyć zwątpienie i zamieszanie pojęć wokoło podstawowych prawd chrześcijaństwa; tymczasem jednak bardziej jeszcze roztoczył po nad niemi jasność bożą, choćby już przez samo to przeciwieństwo, jakie zachodzi między światłem a ciemnością.

Dzieła pomocnicze: *Fabricius*, „Codex apocryphus Novi Testamenti," 1719.—*Thilo*, „Codex apocryphus Novi Testamenti," 1832. *Tischendorf*, „Evangelia apocrypha," 1876. — *Calmet*, „Dissertation sur les Evangiles" na początku tomu VII Kommentarza. — Dissertacya o „Aktach Piłata" w tomie „Dissertation." — *Michał Nicolas*, „Études sur les Évangiles apocryphes," 1866. — *Hilgenfeld*, „Evangeliorum... deperditorum fragmenta." — *Variot*, „Les Évangiles apocryphes," 1878. — *Corluy*, „Les Évangiles apocryphes," w „la Controverse," 1887. — „Theologischer Jahresbericht," wydawany od roku 1880 przez Lipsiusza, przedmiotowi temu corocznie poświęca jeden ze swych artykułów. *J. Corluy.*

X. F. P.

EWANGELIE. *(Cuda E'ii).* — Ewangelia podaje wielką ilość cudownych wydarzeń, z których jedne zostały dokonane przez samego Jezusa Chrystusa, innych zaś dokonał przez wzgląd na Syna Ojciec przedwieczny. (Prw. *Hettinger*, Apologetik, t. I; str. 855). Cuda te stanowią główny, zasadniczy dowód wiary chrześcijańskiej.

Cuda zdziałane przez Jezusa Chrystusa. — Jedne z tych cudów miały za przedmiot *żywioły*, a inne *ludzi*. „Pierwsze, mówi wyżej wspomniany pisarz, są widocznym dowodem władzy Chrystusa nad przyrodą, są zapowiedzią przyszłego uwielbienia wszechświata oraz godłem zbawczej działalności Chrystusa względem dusz w Jego Kościele zostających."

Do rzędu tych cudów należą: uśmierzenie burzy, chodzenie Zbawcy i Jego uczniów po wodzie, przemienienie wody w wino, tudzież rozmnożenie chlebów i ryb wobec kilkotysięcznej rzeszy.

Cuda zdziałane w ludziach są: cudowne uzdrowienia chorych, uwolnienie opętanych od dyabła i wskrzeszenie umarłych. Z uzdrowień najznakomitsze są: uzdrowienie ślepego od urodzenia, opowiedziane prze św. Jana, uzdrowienie ślepych z Jerycho, niewiasty krwotok cierpiącej, paralityka nad sadzawką Betsaidy i innego paralityka w Galilei, uzdrowienie trędowatego wkrótce po kazaniu na górze, i dziesięciu innych trędowatych, uleczonych później, wreszcie uzdrowienie syna urzędnika królewskiego i sługi setnika.

Najznakomitsze cuda uwolnienia od opętania są: wyrzucenie czartów z dwóch opętanych w krainie Gerazeńczyków, z innego opętanego w synagodze w Kafarnaum, z jednego epileptyka i jednego głuchoniemego, których choroba była sprawą dyabelską... Ewangelia wylicza także trzy wskrzeszania umarłych: wskrzeszenie syna wdowy z Naim, córki Jaira, przełożonego bóżnicy, i wskrzeszenie Łazarza.

Ewangeliści opowiadają szczegółowo tylko drobną cząstkę cudów, zdziałanych nad ludźmi przez Jezusa; powielekroć zaś powtarzają, iż przyprowadzono do Jezusa wszelkiego rodzaju chorych, a On ich wszystkich uzdrawiał. (Łuk. VI, 19; IX, 2; Mat. IV, 22; XXI, 14).

Odpowiedź, dana przez boskiego cudotwórcę dwom posłom Jana Chrzciciela, pozwala wnosić, że więcej było wypadków wskrzeszenia umarłych, aniżeli te trzy, które wymienia Ewangelia. (Mat. XI, 5; Łuk. VII, 22). Gdyż, jeśli to prawda, że poselstwo od św. Jana do Chrystusa wywołane zostało wskrzeszeniem młodzieńca z Naim, to po tem poselstwie nastąpiło wskrzeszenie córki Jaira i Łazarza. Wyrazy bowiem *mortui resurgunt* (umarli zmartwychwstają) odnoszą się prawdopodobnie do owych wskrzeszeń, których Ewangelie szczegółowo nie wymieniają.

Okazując w ten sposób swoją moc cudotwórczą nad ludźmi, Chrystus, zdaniem Ojców Kościoła, nietylko chciał dawać ludziom dowody swej boskiej opieki, lecz nadto, przez ten cudowny wpływ na ciała, chciał symbolicznie wyrazić swój wpływ na dusze w drodze łaski. Jako Odkupiciel, uwalniał On dusze od niemocy, będących następstwem grzechu, i od niewoli szatana, pierwszego sprawcy grzechu; a tym sposobem przywracał duszom, krwią swoją odkupionym, nadprzyrodzone życie łaski, symbolicznie przez życie ciał wyrażone.

Rzeczywistość omawianych przez nas cudów stwierdzają:

a) odnośnie do większości cudów zgodny opis, podany przez wielu współczesnych opowiadaczy,

b) świadectwo ludu, wśród którego one się działy,

c) sami nieprzyjaciele Jezusa Chrystusa,

d) Jezus osobiście głoszący, iż czyni te dzieła mocą potęgi boskiej, udzielonej sobie przez Ojca,

e) liczne zeznania nowożytnych krytyków, nieprzychylnie usposobionych względem cudów Ewangelii.

Przystąpmy do szczegółowego rozbioru powyższych punktów.

a) Krytyka historyczna, powołana do osądzenia przedmiotowej prawdziwości jakiegoś starożytnego faktu, nie waha się z wydaniem przychylnego wyroku, skoro wydarzenie to stwierdzają współcześni wiarogodni mężowie, a zwłaszcza skoro można sprawdzić, że rozmaici historycy, mówiący o danym historycznym fakcie, nie przepisali go jedni od drugich, ani nie zasięgali wiadomości o nim z jednego i tego samego źródła. Otóż tak się rzecz ma z większością cudów Ewangelii. Pisze o nich kilku ewangelistów, niezależnie jeden od drugiego, którzy nawet skutkiem tego różnią się co do niektórych szczegółów i co do sposobu opowiadania faktów. Różnice te wytwarzają niekiedy poważne trudności, nie tyle

co do istoty opowiadania, ile co do niektórych pobocznych okoliczności. Tak np. trzej synoptycy (Mateusz, Marek, Łukasz) jednozgodnie twierdzą, że uzdrowienie ślepego odbyło się u bram Jerycha, ale św. Mateusz i św. Marek odnoszą to uzdrowienie do chwili wyjścia Jezusa z miasta, podczas gdy św. Łukasz odnosi je do chwili wejścia do tego miasta.

Prawdziwość cudów, o których opowiada jeden tylko ewangelista, poręczana bywa przez wypróbowaną jego dokładność, ponieważ ten sam ewangelista inne wypadki opowiada z tą samą dokładnością, jednozgodnie z innymi ewangelistami. Wreszcie świadectwo Ewangelistów potwierdza jeszcze św. Piotr, w mowie wygłoszonej do tłumu, po zesłaniu Ducha Świętego. Powołuje się on w tej mowie na cuda Chrystusa temi słowy: „Mężowie Izraelscy... Jezusa Nazareńskiego, męża od Boga pochwalonego u was mocami, i cudami, i znakami, które czynił Bóg przezeń między wami, jako i wy wiecie: tego.... zatraciliście.“ *(Dz. Ap.* II, 22—23. Prw. *Dz. Ap.* X. 38).

b) Cuda Chrystusa działy się publicznie, po większej części wobec licznych tłumów ludu. Naocznymi świadkami większości tych cudów były liczne rzesze, które głośno rozpowiadają fakta i ich cudowne cechy. Tak np. po cudownem rozmnożeniu chlebów, rzesza, która je spożyła, wołała, że Jezus jest prawdziwie tym prorokiem, którego oczekiwano, i dla tego chce Go królem obwołać. Na widok młodzieńca z Naim, przywróconego do życia, świadkowie cudu wykrzykują, że wielki prorok powstał między nimi i Bóg nawiedził lud swój. „Nigdy się tak nie działo w Izraelu,“ wołały rzesze, słysząc mowę niemego, którego Jezus uleczył. Cuda te właśnie, tak świetne i tak liczne, ściągają całe rzesze ku Jezusowi, a w uczniach rozbudzają weń wiarę. Do nawróconych w ten sposób należy Nikodem, biegły w zakonie członek sanhedrynu.—„Rabi, rzekł on do Jezusa, wiemy, iżeś przyszedł od Boga Nauczycielem, bo żaden tych znaków czynić nie może, które ty czynisz, jeśliby z nim Bóg nie był. (Jan III, 2; Prw. Jan II, 23; VI, 2; XII, 8). — Niepodobna, aby całe rzesze pomyliły się co do faktów tak oczywistych i tak łatwych do sprawdzenia, jak fakta, które opowiada historya ewangeliczna o Zbawcy. Tem bardziej nie można przypuścić podobnej pomyłki u biegłego w prawie faryzeusza.

c) Co większa, najbardziej zacięci nieprzyjaciele Chrystusa, najwyżsi kapłani, uczeni i faryzeusze, aczkolwiek zależało im bardzo na zaprzeczaniu istnienia cudownych czynów Jezusa, sami dają świadectwo przedmiotowej rzeczywistości tych cudów. — „Cóż uczynimy, mówili oni na Wielkiej Radzie, albowiem ten człowiek wiele cudów czyni? Jeśli go tak zaniechamy, wszyscy weń uwierzą.“ (Jan XI, 47—48). — Najwyższy kapłan Kaifasz nie znalazł innej odpowiedzi, prócz tej, że trzeba się pozbyć cudotwórcy (tamże 49—50). A kiedy później apostołowie opowiadali Ewangelię w Imię Jezusa i swoje opowiadanie opierali na Jego cudach, członkowie Najwyższej Rady ani na chwilę nie myślą zaprzeczać lub w wątpliwość podawać prawdziwości tych cudów; starają się jedynie zamknąć usta świadkom. Za życia Chrystusa uciekają się do nędznego wykrętu, że Jezus wygania czarty mocą dyabelską, a jedno słowo Zbawcy wystarcza, aby ich przekonać o niedorzeczności ich mowy.

d) Oprócz świadectwa uczniów Chrystusa, narodu żydowskiego i nieprzyjaciół Zbawiciela, mamy jeszcze świadectwo samego Cudotwórcy, świadectwo pierwszorzędnej wagi w sporze pomiędzy racyonalistami a prawowiernymi chrześcijanami.

W oczach najbardziej stanowczych przeciwników wszystkiego co nadprzyrodzone (nie mówimy o rzadkich wyjątkach), Jezus jest co najmniej człowiekiem wielkiej mądrości, nieposzlakowanej uczciwości i świętości, co Go czyni ideałem doskonałości ludzkiej.

Skoro więc taki człowiek obwieszcza, że spełnia swoje cudowne czyny mocą boskiej potęgi, skoro je podnosi jako znaki, wybrane przez Boga dla potwierdzenia posłannictwa swego boskiego Syna, człowiek ten, tak mądry, nie może być ofiarą złudzenia, człowiek ten, tak uczciwy, nie mówi kłamstwa, człowiek ten, tak święty, nie gra roli podłego kuglarza i oszusta, równie bezbożnego jak bezwstydnego. Otóż, niema nic bardziej jasnego w Ewangelii nad to świadectwo, które Jezus oddaje swym własnym czynom. Pewnego razu uzdrowił jakiegoś nieszczęśliwego opętanego, którego dyabelskie opętanie uczyniło głucho-niemym. Lud, zdumiony tym wypadkiem, woła w zachwyceniu: „Nie ten li to Syn Dawidów?“ „Nie, odpowiedzieli faryzeusze, ten (człowiek) nie wygania czartów, jedno przez Belzebuba, książęcia czartowskiego.“ — Na to odpowiedział Jezus: „Wszelkie królestwo, rozdzielone przeciwko sobie, będzie spustoszone... A jeżeli szatan szatana wyrzuca, przeciwko sobie jest rozdzielony: jakoż tedy ostoi się królestwo jego?... Jeśli ja duchem Bożym wyganiam czarty, tedyć na was przyszło królestwo boże.“ (Mat. XII, 22—28). — On też rzekł do paralityka: „Ufaj synu, odpuszczają się grzechy twoje.“ Uczeni szemrali i krzyczeli, że zbłuźnił, a Chrystus rzekł do nich: „Iżbyście wiedzieli, że moc ma Syn człowieczy na ziemi odpuszczać grzechy,“ (tedy rzekł powietrzem ruszonemu): „Wstań, weźmij łoże twe, a idź do domu twego.“ „I wstał i poszedł do domu swego.“ (Mat. IX, 2—7).

Innym razem powiedział do żydów: „Jeśliż nie czynię spraw Ojca mego, nie wierzcie mi! A jeśli czynię, chociażbyście mnie wierzyć nie chcieli, wierzcież uczynkom, abyście poznali i wierzyli, że Ojciec jest we mnie, a ja w Ojcu.“ (Jan X, 37, 38). — Na innem jeszcze miejscu, mówiąc do swych uczniów o niewierności żydów, dodaje: „Bych był między nimi uczynków nie czynił, których żaden inszy nie czynił, nie mieliby grzechu, lecz teraz i widzieli i nienawidzili mnie i Ojca mego.“ (Jan XV, 24). — Nakoniec, uzdrowiwszy człowieka od lat trzydziestu ośmiu powietrzem ruszonego, tłómaczy uczonym, że władzę swą bierze od Ojca i mówi wyraźnie: „Same uczynki, które ja czynię, świadczą o mnie, iż mnie Ojciec posłał.“ (Jan V, 36).

e) Bardzo też cenne są wyznania przedstawicieli najradykalniejszej krytyki destrukcyjnej o cudach Chrystusa. Lubo Strauss, idąc torem swojego systemu, poczytuje cuda Ewangelii za mity, przyjmuje wszelako niektóre z nich za prawdziwe fakta historyczne, uznaje bowiem, że znieść je wszystkie, znaczyłoby to zerwać całe pasmo historyczne życia Zbawiciela. Oto jego słowa *(Streitschriften*, III, str. 153): „Jego władza nad duszami, z którą łączyła się może lecznicza siła fizyczna, dokonywała uzdrowień, które staramy się objaśnić w naszych oczach przez podobieństwo z siłą magnetyczną.

Odnośnie do wszystkich uzdrowień, umysł nasz wynajduje ich tłómaczenie w podnoszącym się i opadającym do nieobliczonej wysokości wpływie ludzkiego ducha na własny organizm; wychodząc z tego punktu widzenia, mogę sobie w myśli wynaleść wszystkie możliwe wyjaśnienia nietylko wypędzania czartów, lecz i uzdrawiania paralityków, ślepych i t. d.“ Zdanie to sławnego mitologa może źle nam odsłania wewnętrzne jego zakłopotanie. Na teraz wystarcza nam to jego uznanie przedmiotowej rzeczywistości niektórych faktów wypędzenia czartów i niektórych cudownych uzdrowień, dokonanych przez Zbawcę.

Inny racyonalista, Hausrath, przyznaje również rzeczywistość uzdrowień, polegających, według niego, na nerwowych wzruszeniach; Schenkel zaś znajduje wyjaśnienie tych uzdrowień w nadzwyczajnych osobistych przymiotach cudotwórcy. Z francuskich pisarzów przytoczymy tylko słowa Renana *(Vie de Jesus illustrée*, str. 178): „Prawie wszystkie cuda, jakie Jezus rzekomo zdziałał, zdają się być cudownemi uzdrowieniami... Medycyna naukowa, uprawiana od pięciu wieków w Grecyi, w epoce Jezusa prawie była nieznana żydom palestyńskim. Wobec takiego stopnia rozwoju umysłowego już sama obecność człowieka wyższego, obchodzącego się z chorym łagodnie i dającego mu pewnymi zewnętrznymi znakami zapewnienie uzdrowienia, bywa często stanowczem lekarstwem. Któżby śmiał zaprzeczyć, że w wielu wypadkach, wyjąwszy jakieś szczególne choroby, samo dotknięcie ze strony pożądanej osoby równa się leczniczym środkom aptekarskim. Niekiedy sama przyjemność patrzenia na taką osobę uzdrawia. Daje ona to, co może dać: uśmiech, nadzieję, i to nie bywa daremne.“ Już w samych tych słowach widać przyznanie istnienia faktów z usiłowaniem naturalnego ich wytłómaczenia.

Łatwo pojąć, jak niedorzecznem jest to rzekome tłómaczenie cudów Chrystusa za pomocą ukrytych sił fizycznych, działających na system nerwowy chorych. W rzeczy samej bowiem, jeśli niekiedy choroby, mające siedlisko w systemie nerwowym, jak paraliż, epilepsya, dają się uleczyć w jednej chwili przez nadzwyczajne jakieś fizyczne wstrząśnienie, jak np. przy pomocy hypnotyzmu, to rzecz oczywista, że te same siły nie mogą żadną miarą w jednej chwili uleczyć ran trądu, nie mogą przywrócić wzroku ślepemu od urodzenia, ani słuchu głuchoniememu. Tembardziej nie mogą one przywrócić życia trupowi, uległemu już pośmiertnemu rozkładowi. Prawda, że fakta podobne zaliczają racyonaliści do rzędu mitów i legend; lecz taka ich ocena jest zbyt samowolna, i znać aż nadto dobrze, iż wynaleziona została jedynie w celu poparcia z góry postawionego założenia.

Cuda zdziałane przez Boga Ojca na rzecz swego Syna. Takimi cudami są cuda poprzedzające narodzenie Jezusa i spełnione w chwili Jego narodzenia, mianowicie: zwiastowanie Jego wcielenia, przyniesione Maryi przez anioła Gabryela, wesoła nowina Jego narodzenia, ogłoszona pasterzom przez chóry anielskie, a mędrcom przez cudowną gwiazdę, niebieskie poselstwo, nakazujące Józefowi ucieczkę do Egiptu, a potem powrót do ziemi żydowskiej. Dalej, do takich cudów należy: zesłanie Ducha Św. na Jezusa i głos Ojca uznający Go po chrzcie za swego Syna; chwalebne przemie-

nienie Jezusa, cuda wzburzonej przyrody w chwili śmierci Jezusa, wreszcie zmartwychwstanie i wniebowstąpienie ze wszystkiemi towarzyszącemi im cudownemi okolicznościami.

Z pomiędzy tych wszystkich cudów najważniejszy jest cud chwalebnego zmartwychwstania Chrystusowego. Chrystus sam się nań powołuje, jako na niezbity dowód swego boskiego posłannictwa; to też cud ten najmocniej ze wszystkich cudów został udowodniony, zarówno pod względem rzeczywistości faktu i jego okoliczności, jak i pod względem jego nadprzyrodzonego charakteru dowodowego. Zmartwychwstanie to Chrystusa rozważymy w innym odrębnym artykule.

Cuda spełnione przez Boga Ojca w chwili śmierci Syna, mianowicie: zaćmienie słońca, trzęsienie ziemi, otworzenie się grobów, zrobiły takie wrażenie na obecnych, że setnik, trzymający straż przy krzyżu, wyznał boskość ukrzyżowanego, a tłumy widzów, zniewolone wejść w siebie, bijąc się w piersi, korzyły się i wyznawały popełnioną zbrodnię.

Przemienienie Jezusa miało za świadków tylko trzech apostołów, i wywarło na nich głębokie wrażenie. W wiele lat potem św. Piotr odwołuje się do tego cudu, jako do świetnego dowodu boskiego posłannictwa i chwalebnego przyjścia swego Mistrza. (II Piotr, 1, 16—18).

Głos Ojca i ukazanie się Ducha Św. przy chrzcie Jezusa były jakby urzędowem rozpoczęciem Jego apostolskiego żywota; dwa te cuda objawiły osobę Messyasza Janowi św.; Jan zaś, dając poznać swemu otoczeniu wysokie przeznaczenie i najwyższą godność Jezusa, dostarczył Temuż pierwszych uczniów Andrzeja i Jana.

Odnośnie do cudów, które zapowiadały przyjście Jezusa na świat, święci ewangeliści Mateusz i Łukasz prawdopodobnie tylko od Najśw. Panny otrzymali o nich wiadomości, gdyż, zdaje się, że Józef umarł w czasie ukrytego życia Jezusa. Atoli to świadectwo Najświętszej Panny, aczkolwiek jedyne tylko, ze wszech miar zasługuje na wiarę tak pod względem szczerości, jak wiadomości świadka, od którego pochodzi.

Nadprzyrodzony charakter główniejszych cudów Zbawcy.

Uśmierzenie burzy i chodzenie po wodzie. — Gdy po raz pierwszy Chrystus rozkazywał morzu, znajdował się w łodzi za swymi uczniami, a inne łodzie płynęły tuż obok po morzu Tyberyackiem. Wzburzone gwałtownym wiatrem fale miotały łódką i groziły jej zatopieniem. Tymczasem Mistrz spał snem głębokim. — Budzą Go więc uczniowie i błagają o pomoc. Jezus wyrzuca im małą wiarę, a następnie mówi morzu: *Milcz, zamilknij!* (Mar. 4, 39). Natychmiast wiatr ustał i zrobiła się cisza wielka. Wszyscy obecni zdjęci przerażeniem zawołali: „Któż, mniemasz, ten jest, że i wiatr i morze są mu posłuszne?“ — Nawet silna burza może czasami uspokoić się w dość krótkim czasie, ale żaden zbieg sił przyrodzonych nie może sprowadzić takiego skutku w jednej chwili, na jedno proste słowo człowieka. Uważmy także, iż Jezus nie wybiera przyjaznej chwili dla okazania swej mocy; to uczniowie decydują o tej chwili i budzą Mistrza. Okrzyk ich strapienia: „Panie, zachowaj

nas, giniemy!“ dowodzi, że w tej chwili z całą wściekłością burza szaleć musiała, więc naturalnym porządkiem rzeczy powinna była czas jakiś trwać jeszcze i stopniowo się uspakajać. Zresztą, bez niegodziwego oszustwa nie mógłby Jezus nakazywać spokoju morzu, gdyby same fale w naturalny sposób łagodniały. A zatem obecni, głosząc cud, potwierdzili tylko rzeczywistość faktu, który zdarzył się przed ich oczami. Strauss wyznaje, że „z samego sposobu, w jaki ewangeliści opowiadają spełnienie się tego faktu, jesteśmy zmuszeni uznać jego cudowność.“ *(Vie de Jesus, trad. de Littré*, t. II, p, 189). Dochodzi on do tego wniosku, obaliwszy uprzednie naturalistyczne tłómaczenia tego faktu, t. j. że Jezus przewidział blizki koniec burzy, że wówczas gorącemi słowy przemówił do apostołów i że wlał do serca ich ufność, iż wielki prorok nie zginie. Powiedziawszy to, Strauss, zgodnie ze swym systemem, ucieka się do tłómaczenia mitycznego: Mojżesz rozkazywał morzu, a zatem trzeba, by tego samego dokonał Messyasz.

W innym artykule tego Słownika damy odprawę systemowi mitycznemu, odnośnie do faktów ewangelicznych; zbyteczna więc powtarzać ją przy każdym poszczególnym zarzucie.

Innym razem, w nocy, bezpośrednio po cudzie rozmnożenia chlebów, Jezus chodząc po morzu, przybliżył się do Apostołów, i wszedłszy do ich łodzi, w jednej chwili uspokoił wiatr przeciwny, który utrudniał im posuwanie się po wzburzonej fali. Św. Mateusz dopełnia opowiadania św. Marka i św. Jana szczegółem, iż Piotr, usłyszawszy Jezusa mówiącego: „Miejcie ufność, jam jest, nie bójcie się,“ odrzekł mu: „Panie, jeśliś ty jest, każ mi przyjść do siebie po wodach.“ A Jezus rzekł mu: „Przyjdź.“ Piotr wyszedł z łodzi i chodził po wodzie, lecz widząc gwałtowny wiatr, uląkł się i począł tonąć; wówczas to zawołał: „Panie, zachowaj mię.“ Jezus ściągnąwszy rękę, uchwycił go, mówiąc: „Małej wiary, czemuś wątpił?“ Ciało wyjęte z pod praw ciężkości jest jednem z tych zjawisk, które zdawały się zawsze być przeciwnemi prawom rządzącym materyą. Atoli skutek taki może być wywołany przy pomocy dobrych lub złych aniołów. Przykładów na to dostarcza nam Biblia: anioł dobry przeniósł w powietrzu proroka Habakuka aż do lwiej jamy, do której wrzucono Daniela (Dan. XIV, 35); zły duch poniósł Jezusa na wierzchołek świątyni i na wysoką górę. (Mat. IV, 5, 8).

Za naszych czasów niektórzy uczeni starają się zjawiska te sprowadzić do rzędu produkcyi hypnotycznych i nazywają je *lewitacyą*. Zapewniają, że niektórzy hypnotyzerzy wywołują często lewitacyę w przedmiotach, ich wpływowi poddanych. Nie czas jeszcze po temu, by wydawać sąd o wartości tych twierdzeń i o naturze przyczyn, wywołujących lewitacyę. W każdym jednak razie, jeśli przytaczane dziś fakta są prawdziwe, to wydaje nam się rzeczą bardzo prawdopodobną, jeśli nawet nie pewną, że przyczyną ich jest ukryte działanie dyabelskie. Cokolwiek zresztą wypadnie o tem sądzić, w omawianym przez nas fakcie ewangelicznym niema mowy ani o hypnotyzerach, ani o hypnotyzowanych. Pochyleni nad wiosłami Apostołowie czynią próżne wysiłki, by pokonać wiatr im przeciwny, i wtedy właśnie widzą Jezusa, idącego ku nim po wodzie. Zdaje im się naprzód, że widzą widmo i wydają okrzyk

przerażenia; uspakajają się dopiero na głos Mistrza. Wszystko to wskazuje na ich normalny stan psychologiczny. Co się tyczy Piotra, wszystko też jest naturalne, nic nie wskazuje hypnozy. A zatem, jako sposób wytłómaczenia opowiadania ewangelicznego pozostaje sama tylko przyczynowość nadprzyrodzona, t. j. wyższa siła Boga-Człowieka. Szkoła naturalistyczna wpadła na pomysł przetłómaczenia wyrazów περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης *(ambulare super mare*—chodzić po morzu) przez *przechodzić po brzegu morza*, podobnie jak się mówi στρατοπεδεύειν ἐπὶ τῆς θαλάσσης *(castrametari super mare)* obozować nad morzem. Lecz jak dobrze zauważył Strauss, uczniowie byli na pełnem morzu (Mat. XIV, 24), jakżeby więc Jezus zbliżył się ku nim, idąc po wybrzeżu? Zresztą, Piotr, wyszedłszy z łódki, szedł po wodzie i zaczął tonąć; o nim więc chyba już nie można powiedzieć, że szedł ku Mistrzowi po brzegu morza. To też Strauss, nie widząc innego wyjścia, ucieka się znowu do tłómaczenia mitycznego: chodzenie po wodzie jest to tylko idealne do Jezusa zastosowanie przejścia Izraelitów przez morze Czerwone i przez Jordan, z tą różnicą, że w pierwszym wypadku wody cofają się, w drugim zaś tężeją pod stopami wybrańca bożego.

Cud na godach w Kanie Galilejskiej. — Jezus na prośby swej matki rozkazuje sługom godowym napełnić wodą sześć dużych stągwi, zawierających razem kilkanaście hektolitrów płynu. Gdy je napełniono po brzegi, kazał czerpać z tych naczyń i ponieść płyn przełożonemu wesela; a ten skosztowawszy zaświadczył, że jest to wyborne wino. Naturalizm widzi w tem wszystkiem tylko kuglarską sztuczkę. Jezus miał jakoby kazać przywieść to wino bez wiedzy gości i gospodarza, i kazał je podać w krytycznej chwili... Utrzymywać coś podobnego jest to twierdzić, w jaki sposób ktoś mógłby sprawić dowcipną niespodziankę na weselu, ale w twierdzeniu takiem niema ani słowa prawdy, zgodnej z opowiadaniem ewangelicznem. Słudzy czerpali wino z tych samych stągwi, które przed chwilą własnemi rękoma aż do wierzchu napełnili wodą. Nie jest to zatem wino zawczasu przygotowane. Jezus nie dotyka się stągwi; są to duże naczynia kamienne, stale umocowane przy wejściu do sali godowej, i służące do ablucyi praktykowanych u żydów przed przyjmowaniem pokarmów. Żadna naturalna przyczyna nie jest w stanie wyjaśnić tej nagłej przemiany w wino wody, przed chwilą przyniesionej. Utrzymywać, jakoby słudzy i Marya należeli do tej zmowy i jakoby sami tylko goście byli oszukani, jest zniżać Jezusa do roli, niezgodnej z Jego prawdomównością i uwłaczającej powadze Jego charakteru; jest to przypuszczać wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu, że św. Jan nie wiedział nigdy, jak się rzeczy działy w Kanie Galilejskiej. Zbytecznie dodawać, że hypoteza ta nie zgadza się z natchnieniem ewangelicznego opowiadania. Lecz ponieważ przeciwnicy cudów nie uznają tego natchnienia bożego, przeto musimy ten argument na razie pominąć.

Mitologowie znowu występują przeciw cudowi w Kanie z zarzutem natury etycznej. Niepodobna przypuścić, mówią niektórzy, by Jezus chciał popierać pijaństwo cudami. Odpowiadamy im na to, że nic nie dowodzi, by w Kanie przekroczono granice umiarkowania, gdyż wyrażenie: *cum inebriati fuerint* (gdy się napili), użyte przez przełożonego wesela, jest hebraizmem, oznaczającym tylko

pewne nasycenie się napojem, jakie następuje zwykle pod koniec uroczystych obiadów. — Co najmniej, mówią oni, cud ten byłby bez pożytku i bez żadnego związku z posłannictwem Chrystusa, gdyż nie odpowiadał żadnej rzeczywistej potrzebie bliźniego i nie przyczyniał się do rozszerzenia królestwa bożego. Czynienie podobnych cudów nie zgadza się z charakterem Chrystusa, to też widzimy, że Chrystus nie czyni cudów na wezwanie złego ducha na puszczy i na wezwanie Heroda podczas swej męki. — Błądzą nowożytni ci faryzeusze, gdy przyganiają Jezusowi ten dowód uprzejmej grzeczności względem niezamożnych nowożeńców i synowskiej uległości względem najbardziej kochającej Go matki; niezdolni są oni pojąć *tajemnic* królestwa bożego: mistycznych zaślubin Chrystusa z Kościołem, wyraźnego zadatku eucharystycznej przemiany, sakramentalnego małżeństwa uczczonego w owem zjednoczeniu, jakie było figurą Sakram. małżeństwa. — Wnioskujemy tedy, że dla każdego umysłu, nieopanowanego wstrętem ku rzeczom nadprzyrodzonym, w Kanie Galilejskiej wszystko tak się działo, jak opowiada Jan święty. Pan Jezus, według słów ewangelisty, objawił tam swą chwałę, t. j. swą boską potęgę, a cud zdziałany tam przez Niego, był dostatecznym powodem uwierzenia weń uczniów Jego. (Ob. Jan II, 1—11).

Odwoływanie się do wszystkich cudów Starego Testamentu, gdzie tylko jest wzmianka o wodzie, a to w celu nadania mitycznego znaczenia wypadkom z Kany, jest tak dziwaczne, że samo przez się upada.

Rozmnożenie chlebów i ryb.— Zbawiciel zrobił ten cud dwa razy: naprzód, nakarmiwszy pięć tysięcy ludzi pięciu chlebami i dwiema rybami, a później, nasyciwszy cztery tysiące ludzi siedmiorgiem chlebów i kilku małemi rybkami. Za pierwszym razem ułomki zebrane przez uczniów napełniły dwanaście koszów. O pierwszym z tych cudów opowiadają wszyscy czterej ewangeliści, o drugim tylko św. Mateusz i św. Marek. Jezus sam przypomina dwa te cuda, gdy mówi do uczniów: „Azali nie pamiętacie, gdym pięcioro chleba łamał na pięć tysięcy, wieleście odnieśli koszów pełnych ułomków?... A gdy siedmioro chleba na cztery tysiące, wieleście koszów zebrali ułomków?“ (Mar. VIII). Wobec jednakich prawie okoliczności obu cudów, wystarczy nam wykazać rzeczywistość historyczną pierwszego.

Niema innego faktu ewangelicznego, w którymby wszystkie okoliczności były lepiej określone, jak w cudownym rozmnożeniu chlebów i ryb. Okoliczność czasu określa Jan św. (VI 4), a mianowicie: na krótko przed Paschą; miejsce cudu — to Galilea, płaska pustynia, rozścielająca się u stóp góry na stronie północnozachodniej jeziora Genezaret; sposób, w jaki tam przybyły rzesze: pieszo obeszły północny brzeg jeziora, aby połączyć się z Mistrzem który przebył jezioro na łodzi; powód, który sprowadził tam rzesze: były to liczne cuda, któremi Jezus uzdrawiał chorych; liczba słuchaczów najedzonych — pięć tysięcy mężczyzn, nie licząc kobiet i dzieci; sposób, w jaki stał się cud: liczna rzesza otaczała Jezusa w miejscu pustem; wieczór nadchodził, a nikt jeszcze tego dnia nie przyjmował pokarmu. Dla tego też apostołowie prosili Jezusa, by pozwolił im odejść; na co Jezus odrzekł: „Nie trzeba im odchodzić, dajcie wy im jeść.“ A potem zapytał Filipa: „Skąd kupimy chleba, żeby ci

jedli?“ Filip odpowiedział, że i za dwieście groszy nie starczyłoby chleba dla wszystkich. „A ileż macie chlebów,“ pyta wtedy Jezus. Andrzej odpowiada: „Jest-tu jedno pacholę, co ma pięcioro chleba jęczmiennego i dwie ryby, ale co to jest na tak wielu?“ Inni, zrobiwszy bezwątpienia poszukiwania, mówią z kolei, że to jest wszystko, co mają pod ręką. Wtedy Jezus, rozkazawszy rzeszom usiąść na trawie, wziął chleb i ryby i, dzięki czyniąc, rozdawał uczniom, a oni rozdawali rzeszy. Pięć tysięcy ludzi jadło do woli, a gdy się nasycili, uczniowie zebrali jeszcze dwanaście koszów ułomków.

Gdy w historyi świeckiej spotyka się wypadek, opisany przez kilku współczesnych pisarzy z najdrobniejszymi szczegółami czasu, miejsca i osób, jako też gdy wszystkie opisy, dopełniając się wzajemnie, stanowią całość, w której wszystkie okoliczności doskonale się z sobą zgadzają, gdy nadto wszystkie te okoliczności wiążą się pomiędzy sobą w jeden łańcuch opowiadania i nie zawierają nic nieprawdopodobnego, to żadna poważna krytyka nie będzie się wahała uznać historycznej dokładności tych opisów, i opisany fakt będzie uważała jako fakt rzeczywisty, odbyty w ten sposób, w jaki o nim opowiadają. Otóż wszystkie wymienione warunki ziszczają się najzupełniej w opowiadaniu ewangelicznem o rozmnożeniu chleba. Rzetelna tedy krytyka nie może upatrywać w opowiadaniu czterech ewangelistów ani prostej allegoryi, ani podania, ani mitu. To też rozbierając zbliska argumenta krytyki przeciwników, dochodzimy do wniosku, że ostatecznie nie mogą oni wytłómaczyć faktów za pomocą samych sił naturalnych, i na tę niemożliwość kładziemy nacisk, dodając zarazem, że po za sferą działania sił przyrodzonych jest jeszcze inna potęga, potęga boska Syna Bożego, jednakiego ze swym Ojcem w naturze i w mocy.

Mitologowie w rozmnożeniu chlebów widzą tylko messyaniczne powtórzenie manny na puszczy, a w rozmnożeniu ryb — powtórzenie ukazania się owych przepiórek, które niegdyś uratowały Izraela od głodu.—Naturalistyczne zaś wyjaśnienie tego faktu jest jeszcze bardziej dziwaczne. Mniej zamożni wyczerpali, mówią naturaliści, swe zapasy, bogaci zaś zachowali jeszcze coś dla siebie. Ażeby zachęcić tych ostatnich do podzielenia się pożywieniem z biednymi, Jezus zaczął sam dzielić pięć chlebów i dwie ryby, które stanowiły zapas posiłku apostołów. Przykład Mistrza znalazł naśladowców między bogatymi, i tym sposobem każdy głód swój mógł zaspokoić. — Otóż to piękny wytwór bujnej wyobraźni! Tylko zapominają naturaliści, że podług Ewangelii (Jan VI, 13), dwanaście koszów zebranych ułomków po jedzeniu pochodziło z *pięciu chlebów jęczmiennych*, które przed chwilą rozdzielono. Renan, swoim zwyczajem, zmyśla jakąś legendę, mając za punkt wyjścia nadzwyczajną wstrzemięźliwość rzeszy, spragnionej słuchać swego Mistrza.

Musimy tu jeszcze dorzucić słówko o trudności, jaką nastręcza opowiadanie o *podwójnem* rozmnożeniu chlebów. Wkrótce po pierwszym cudzie, którego uczniowie byli świadkami i narzędziami, Jezus znalazł się znowu wobec zgłodniałej rzeszy, idącej w ślad za Nim na puszczę, i rzekł do uczniów: „Żal mi rzeszy, albowiem już trzy dni trwają przy mnie, a nie mają, coby jedli; a jeśli je opuszczę głodne do domów ich, ustaną na drodze, bo niektórzy

z nich z daleka przyszli. (Mar. VIII). Uczniowie na to odpowiedzieli, jak za pierwszym razem: „Zkądże ich będzie mógł kto tu na puszczy nakarmić chlebem.“ Otóż zarzucają, że uczniowie powinniby odpowiedzieć: „Mistrzu, nakarm je tak, jak poprzednio.“— *Mogliby* oni rzeczywiście tak odpowiedzieć, ale czy *powinni byli?* Nie, bo, naprzód, mogli mówić z Mistrzem o naturalnych środkach zaopatrzenia potrzeb chwilowych. Gdyby Jezus był wskazał miejsce, gdzieby mogli znaleźć żywność, to obowiązkiem ich byłoby pójść po nią. Cześć boża, jaką otaczali swego Mistrza, nie pozwalała im natychmiast żądać cudu od Niego. Wiedzieli z doświadczenia, że Jezus działał cuda z własnej chęci i że tym, co Go prosili o nie bez dostatecznego powodu, nieraz się wymówił. A zresztą i to rzecz możebna, że Jezus zaczął swą mowę od tych wyrazów: *Dajcie im jeść.* Ewangeliści są bardzo zwięźli przy opowiadaniu tego powtórnego cudu.

Cudowne uzdrowienia. — Cudotwórcza potęga Zbawcy objawiała się nad rozmaitemi rodzajami chorób: choroby organów ciała, ślepota, głuchota, niemota; choroby nerwowe, epilepsya, paraliż, nadwerężenie członków, chromanie, uschnięcie ręki, choroby wewnętrzne, krwotoki, pomieszanie zmysłów, choroba mlecza pacierzowego i t. d. Raz dokonał uleczenia ślepego stopniowo, niekiedy używał tylko dotknięcia ręki, pomazania śliną lub zwilgoconą ziemią; najczęściej zaś wracało zdrowie na jedno słowo Mistrza. Zazwyczaj przyprowadzano Mu chorych, i oni słuchali słów Jego; czasami znowu uzdrowienie dokonywało się na odległość i bez wiedzy chorych; wreszcie czasami choroba znikała, gdy chorzy spełniali zdala od Mistrza czyn jakiś nieznaczny, który On im nakazał (jak ślepo-urodzonemu, dziesięciu trędowatym i t. p.)

Czyż to proste wyjaśnienie sprawy nie wystarcza do odrzucenia z góry wszelkich teoryi, jakieby mogła wymyślić krytyka racyonalistyczna, dążąca do wytłómaczenia wszystkich uzdrowień sposobem naturalnym, przez zbieg sił naturalnych? Utrzymywano, że Jezus nauczył się w Egipcie trzymanych w tajemnicy sposobów leczenia. Lecz gdzie i kiedy robił on użytek z lekarstw, mogących mieć jakikolwiek związek z dokonanemi uzdrowieniami? Przypuszczano też siłę magnetyczną. Lecz czyż ta siła wyleczyła kiedy w jednej chwili inną jaką chorobę, prócz chorób nerwowych? Trąd, krwotok i t. p., czyż ustąpiły kiedy pod wpływem magnetyzmu lub hypnotyzmu? Jeśli suggestya hypnotyczna mogła niekiedy sprowadzić krwawe odpływy, to ona zawsze wywoływała ten skutek dopiero po pewnym przeciągu czasu i nigdy względem medyum, po raz pierwszy poddanego wpływowi hypnotyzera. Zresztą uzdrowienia z odległości i bez wiedzy chorych (jak uzdrowienie sługi setnika, syna urzędnika królewskiego) nie mogą być zaliczone do uzdrowień hypnotycznych. Twierdzono też, że wyobraźnia chorych grała wielką rolę w ewangelicznych uzdrowieniach. Krytyka wtedy tylko będzie mogła uwzględnić ten argument, gdy wskaże pewne wypadki, w którychby wyobraźnia powróciła wzrok ślepo narodzonemu, lub w jednej chwili zupełne zdrowie ciału, stoczonemu zastarzałymi wrzodami, jakimi były wrzody trędowatego i t. d. Nie! albo trzeba uznać cud w uzdrowieniach, dokonanych przez Jezusa, albo zaprzeczyć samego istnienia tych uzdrowień.

Jeśli zaś wybierzemy drugą ostateczność, to natrafimy na nieprzezwyciężone trudności ze strony autentyczności i prawdomówności Ewangelii, tudzież ze strony świadectw całej starożytności, nawet wrogiej społeczeństwu chrześcijańskiemu. A ponieważ przeciwnicy żądają niekiedy przedstawienia sobie urzędowych dokumentów, możemy im przeto w pewnej mierze zadosyćuczynić. Quadratus, apologeta II w. w apologii przedstawionej cesarzowi Adryanowi oznajmia wyraźnie, że osobiście rozmawiał z chorymi, cudownie przez Chrystusa uleczonymi. Rozpatrzmy teraz niektóre z najsłynniejszych uzdrowień.

Sługa setnika i syn urzędnika królewskiego z Kafarnaum. — Dwa te uzdrowienia mają tę wspólną cechę, że stały się zdala i bez wiedzy chorych. Inne zaś okoliczności są tak dalece odmienne, że łatwo pojąć, jak wielka była praca Straussa, który napisał długą rozprawę dla rozstrzygnięcia pytania: czy trzy opisy: Mateusza (VIII, 5), Łukasza (VII, 1) i Jana (IV, 46) odnoszą się do jednego, czy też do dwóch lub trzech zupełnie odrębnych wypadków. Zostawmy to próżne pytanie bez odpowiedzi i powiedzmy kilka słów o pozornej sprzeczności między św. Mateuszem a św. Łukaszem, opisującymi cud uczyniony przez Zbawiciela na prośbę setnika. Przytaczamy oba opisy. Mateusz tak mówi: „A gdy wszedł do Kafarnaum, przystąpił do Niego setnik, prosząc Go i mówiąc: Panie, sługa mój leży w domu powietrzem ruszony i ciężko trapiony jest. I rzekł mu Jezus: Ja przyjdę i uzdrowię go. I odpowiadając setnik rzekł: Panie nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój: ale tylko rzecz słowem, a będzie uzdrowion sługa mój. Bo i ja jestem człowiek pod władzą postawiony.“ *Łukasz* zaś tak opowiada: „Wszedł do Kafarnaum. A niektórego rotmistrza sługa źle się mając miał umrzeć, który u niego był drogi. A usłyszawszy o Jezusie, posłał do niego starsze żydowskie prosząc Go, aby przyszedł i uzdrowił sługę jego. A oni przyszedłszy do Jezusa, prosili Go z pilnością, mówiąc Mu: Iż godzien jest, abyś mu to uczynił... A Jezus szedł z nimi. Gdy już niedaleko był od domu, posłał do Niego rotmistrz przyjacioły, mówiąc. Panie, nie trudź się, bom nie jest godzien, abyś wszedł pod dach mój. Przetożem się i sam nie miał za godnego, abym miał przyjść do Ciebie; ale rzeknij słowem, a uzdrowion będzie sługa mój. Bom i ja jest człowiek pod władzą postawiony...“ Odpowiedź Jezusa jest jednakowa w obu Ewangeliach: „Zaprawdę powiadam wam, nie znalazłem tak wielkiej wiary ani w Izraelu.

Jeśli się trzymać zechcemy dosłownego znaczenia wyrazów, to według opowiadania św. Mateusza, setnik sam rozmawiał z Jezusem, a według św. Łukasza, przeciwnie, rotmistz wcale nie wyszedł na spotkanie Zbawiciela, lecz rozmowa zajść miała pomiędzy Jezusem a przyjaciółmi rotmistrza. Św. Augustyn zauważył tę trudność i takie daje jej wyjaśnienie. Wszystko odbyło się podług opowiadania św. Łukasza, a św. Mateusz, chcąc skrócić opowiadanie, przypisał setnikowi samemu wszystko, co jego przyjaciele mówili lub czynili w jego imieniu. Jest-to sposób mówienia pospolicie w rozmowie przyjęty, i nikt go nie uważa za błędny. Ewangeliści zaś, którym Duch święty pozostawia swobodę w tem, co teologowie nazywają *verbum materiale*, w doborze wyrazów,

w sposobie wyrażenia myśli i t. d., stosują się zwykle do sposobu mówienia przyjętego w życiu codziennem.

W obu tych wypadkach prawda historyczna pozostaje ponad wszelkimi zarzutami. Opowiadania są podane ze wszystkimi szczegółami, miejscowy koloryt najdokładniej zachowany. Z jednej strony setnik, oficer rzymski, jakich było wielu w kraju opanowanym przez Rzymian; z drugiej strony βασιλικὸς (królik) nazwa oznaczająca oficera pałacowego, w obecnym więc wypadku, dworzanin Heroda, tetrarchy Galilei. Droga z Kany do Kafarnaum jest nazwana *zejściem*, takie też jest w rzeczywistości ukształtowanie powierzchni gruntu tej okolicy. Słudzy, idący naprzeciw swego pana, by mu oznajmić dobrą nowinę, wiara ojca, wzmocniona widokiem cudu, wszystko to jest naturalne i wcale nie zakrawa na allegoryę. Wstawiennictwo starszych synagogi za poganinem, szczerze życzliwym dla narodu Izraelskiego, jest też bardzo prawdopodobne. Nie mniej prawdopodobne również ze strony setnika, człowieka prawego i uczciwego, to wysokie poszanowanie potęgi Jezusa, i pełna czci bojaźń, która skłania go do użycia pośredników przed wszechpotężnym nauczycielem; jakżeby on, poganin, śmiał stanąć przed wielkim nauczycielem? — Racyonaliści uważają za niedokładny opis św. Łukasza, że sługa setnika umierał, gdyż paparaliż, ich zdaniem, nie jest chorobą śmiertelną. Ale czyż nie jest śmiertelny paraliż, pochodzący z ataku apoplektycznego? A nawet, chociażby i z innych chorób pochodził, czyż nieraz nie kończy się on śmiercią? — Zarzucają również, że w opowiadaniu św. Łukasza nie ma związku: setnik uprasza Jezusa, aby przyszedł uzdrowić jego sługę, a gdy Jezus się zbliża, setnik ogłasza się niegodnym przyjąć Go w dom swój. Przeciwnie, my widzimy w jego postępowaniu bardzo naturalny objaw bojaźliwego uszanowania, zwiększającego się jeszcze wobec zbliżenia się Syna Bożego.

Widoczna tedy, że w obu tych uzdrowieniach żadna przyczyna naturalna nie przyszła z pomocą; nie znajdziesz tu żadnego moralnego wpływu uzdrowiciela na chorych, ani zbawczego działania wyobraźni chorych względem samych siebie. Chorzy nie wiedzieli nic o tem, co się zdala od nich działo. — I magnetyzm zwierzęcy nie miał też tu zastosowania. Jezus nigdy nie widział obu chorych, nie mógł więc wpłynąć na nich siłą hypnotyczną, chociażby nawet było rzeczą udowodnioną, że możliwe i łatwe bywa działanie zdaleka na medyum, poprzednio poddawane władzy hypnotyzera. W obu zatem rzeczonych wypadkach widzimy nadprzyrodzone i boskie działanie, jedynie zdolne wyjaśnić osiągnięte skutki.

Szkoła Strauss'a sądzi, iż wypowiedziała ostatnie słowo o tych uzdrowieniach z odległości, upatrzywszy jakieś podobieństwo pomiędzy temi uzdrowieniami, a uzdrowieniem Naamana, Syryjczyka, dokonanem przez Elizeusza, który również nie widział chorego. Nieufność Naamana powtórzyła się w zganionem przez Chrystusa niedowierzaniu oficera królewskiego; wysłańcy setnika wyobrażają sługę, posłanego przez Elizeusza. Może to i dowcipne wyjaśnienie, ale najnieprawdopodobniejsze i nic zgoła nie wyjaśniające.

Paralityk z Galilei i paralityk Betsaidy. — Zbawiciel uzdrowił znaczną ilość paralityków. Najznakomitsze z nich są dwa

uzdrowienia: jedno, ponieważ zdziałane zostało na potwierdzenie boskiej władzy Zbawiciela, drugie, ponieważ stało się w dzień szabatowy i było powodem do zawziętego prześladowania Chrystusa ze strony przełożonych synagogi.

Pierwsze z tych uzdrowień tak opisują ewangeliści Mateusz, Marek i Łukasz: Stawiono przed Jezusem paralityka na łożu, niesionem przez czterech mężów. Ponieważ nie mogli oni wnijść do wnętrza domu, gdzie znajdował się Jezus, z powodu tłumu, który ten dom otaczał, zanieśli przeto chorego na dach, i tam zrobiwszy otwór, spuścili chorego do stóp Jezusa. Jezus widząc wielką ich wiarę rzekł do paralityka: „Ufaj synu, odpuszczają się tobie grzechy twoje.“ Było zaś tam kilku nauczycieli zakonu i faryzeuszów, którzy myśleli w duszy: „Któż jest ten, co mówi bluźnierstwa? Któż może odpuścić grzechy, jeno sam Bóg?“ Lecz Jezus, znając ich myśli, rzekł do nich: „Czemu to myślicie w sercach waszych? Cóż jest łacniej, rzec powietrzem ruszonemu: Odpuszczają się tobie grzechy; czyli rzec: Wstań, weźmi łóżko twe, a chodź. A iżbyście wiedzieli, iż moc ma syn człowieczy na ziemi odpuszczać grzechy, tedy rzekł powietrzem ruszonemu: Wstań, weźmi łoże twe, a idź do domu twego.“ Chory natychmiast wstał, a wziąwszy łoże, wyszedł przed wszystkimi, tak iż się wszyscy dziwowali i chwalili Boga mówiąc: „Iżeśmy nigdy nic takiego nie widzieli.“

Opowiadacz, jak to widać, nie pomija żadnego szczegółu; a zatem jest tu mowa o fakcie określonym, wybornie znanym, nie zaś o jakiemś zdarzeniu niepewnem i nieokreślonem. Co większa, środek do jakiego się uciekają, by chorego stawić przed Jezusem, jest zupełnie zgodny ze zwyczajami Palestyny, gdyż domy tam mają dach płaski, na który wchodzi się po schodach zewnętrznych, i który łączy się przez otwór z wnętrzem budynku. Ponieważ zaś otwór ten był za wązki, by objąć chorego z łóżkiem, tragarze przeto musieli go rozszerzyć, wyjmując kilka cegieł *(per tegulas)*. Zbawiciel mówiąc naprzód paralitykowi: „Odpuszczają się tobie grzechy“ każe się domyślać, że choroba tego człowieka była karą za grzechy. Ta zasada powinowactwa grzechu z chorobami ciała jest często wzmiankowana w Piśmie św. Starego Testamentu (Lev. XXVI, 14; Deut., XXVIII, 15; II par. XXI, 15, 18 i t. d), tak też była znana żydom współczesnym Jezusowi, iż sądzili, jakoby każda choroba miała swe źródło w grzechu uczynkowym. Dla tego to Jezus prostuje na tym punkcie przesadne pojęcia swych uczniów (Jan. IX, 1—3). Dla uzupełnienia dowodów historycznej rzeczywistości tego uzdrowienia dodajmy nadto, że stało się ono wobec licznej rzeszy widzów, z których niejedni, bezwątpienia, żyli jeszcze, gdy ewangeliści pisali Ewangelie. A nakoniec weźmy na uwagę i to, że cud jest opowiedziany przez trzech historyków, którzy nie przecząc sobie w niczem, dorzucają każdy swą własną wiązankę szczegółów. Poniżej nieco roztrząśniemy również cudowną cechę tego uzdrowienia.

Drugi cud, o którym wyżej nadmieniliśmy, opisuje sam tylko Jan święty. Była u bramy owczej w Jerozolimie, sadzawka, zwana Betsaidą, z pięciu krużgankami, w których leżało mnóstwo chorych, ślepych, chromych, z uschłemi członkami ciała. Otóż Anioł

Pański od czasu do czasu zstępował do sadzawki i poruszał wodę; wówczas kto pierwszy po poruszeniu wody zstąpił do sadzawki, bez względu na rodzaj choroby, odzyskiwał zdrowie zupełne. Był tam także człowiek ciężko chory od lat już trzydziestu ośmiu. Jezus rzekł do niego: „Chcesz być uzdrowion?“ Człowiek ten, nie domyślając się zamiarów Jezusa, odpowiada mu: „Panie, nie mam człowieka, żeby mię wpuścił do sadzawki, gdy bywa poruszona woda: bo gdy ja przychodzę, inny zstępuje przedemną.“ Rzekł mu Jezus: „Wstań, weźmi łoże twe, a chodź!“ I natychmiast został uzdrowiony ów człowiek, wziął łoże swe i chodził.

Dokonane publicznie nagłe to uzdrowienie tak dalece uderzyło wszystkich, że dało początek nienawiści członków Sanhedrynu przeciw Zbawicielowi, ponieważ Jezus kazał owemu człowiekowi nieść łóżko w dzień szabatu. Od tej chwili Sanhedryn knuje przeciw cudotwórcy cały szereg intryg i prześladowań, które miały się zakończyć krwawym dramatem na Kalwaryi. (Ob. Jan V, 16; VII, 1, 20, 21). Wypadek ten zajmuje przeto wybitne stanowisko w życiu Zbawiciela. Sam Strauss uznaje go za fakt rzeczywisty, podobnie jak i uzdrowienie paralityka, o którym mówiliśmy wyżej.

Nie chcemy bynajmniej ukrywać, że ze wszystkich cudownych uzdrowień uzdrowienia paraliżu nadają się właśnie najwięcej do naturalistycznego tłómaczenia przez racyonalistyczną krytykę. Pewna rzecz, że paraliże mogą być uleczone w jednej chwili pod wpływem silnego wstrząśnienia moralnego, a jeszcze łacniej u osób o systemie nerwowym szczególnie rozwiniętym. U histeryków najmniejsze wzruszenie sprowadza paraliż kataleptyczny, który ustępuje natychmiast, skoro się przyprowadzi chorego do stanu normalnego. U osób poddanych wpływowi hypnotyzera hypnotyzm sprowadza lub usuwa, podług jego woli, paraliże drogą prostej suggestyi. Sławny hypnotyzer Rochas tak pisze w tej materyi (*Revue scientifique* 12 Fevrier 1887): „Pewną kobietę, dotkniętą tego rodzaju paraplegią, siłą wyprowadzono z łóżka, w którem oddawna nieruchomo leżała, potem postawiono ją na nogach i powiedziano: „Chodź,“ i od tego czasu chodzi. I uczony ten dodaje: „Oto wzór *cudownego* uzdrowienia, który wyjaśnia wiele innych cudów.“ Czyby nie można w podobny sposób tłómaczyć uzdrowień paralityków, dokonanych przez Jezusa, a osobliwie dwóch ostatnich, o których przed chwilą była mowa?

Odpowiadamy naprzód, że uzdrowienie paralityka z nad sadzawki Betsaidy nie ma żadnego podobieństwa do uzdrowienia hypnotycznego. Chory nigdy przedtem nie spotykał Jezusa, nie znał Go nawet i po wyzdrowieniu, (Jan, V, 12, 13); nie mógł więc odczuwać żadnego hypnotycznego wpływu Jezusa na siebie. Nie było też żadnego powodu, dla któregoby słowo Jezusa wywierać na nim miało silne wstrząśnienie moralne, gdyż nie domyślał się on nawet, że znajduje się wobec uzdrowiciela; dowodem jest odpowiedź, dana na pytanie: „Chcesz być uzdrowion.“ Nigdy żaden hypnotyzer nie dokonał i nie dokona uzdrowienia w podobnych warunkach.

Łatwiejby już było pojąć silny wpływ moralny Mistrza na drugiego paralityka, którego ufność rzeczywiście musiała być nadzwyczajna. Jednakże charakter Jezusa nawet i w tym wypadku

nie pozwala nam stosować naturalnego wyjaśnienia. Jezus, którego uczciwość i szczerość są wyższe ponad wszelkie zarzuty, uzdrawia tego chorego, by dowieść swej boskiej władzy odpuszczania grzechów. A byłby to żaden dowód, gdyby uzdrowienie było skutkiem przyczyn naturalnych; a zatem Jezus wiedział, iż działa mocą potęgi boskiej. Tak również rozumiały to uzdrowienie obecne cudowi rzesze, gdyż oddały zań chwałę Bogu. — Pozostaje jeszcze jeden wykręt tłómaczenia naturalnego, to jest, że Jezus sam podzielał ogólne złudzenie tłumów, gdy przypisywał boskiej mocy swą magnetyczną siłę i ten urok, jaki niezaprzeczenie posiadał. — Ale hypoteza ta nie tylko nie tłómaczy owej znajomości najskrytszych rzeczy, którą Ewangelie wskazują w Jezusie, lecz nadto nie jest ona zdolna utrzymać się wobec wielu innych cudów, które widocznie przewyższają siły natury. Skoro inne cuda są nadprzyrodzone, to dlaczegożby same tylko uzdrowienia paralityków, posiadające równie cudowne cechy, jak inne cuda, miały być wyjątkiem? Podobieństwo to zmusza nas zatem do uważania tych cudów na równi z innymi za nadprzyrodzone.

Uzdrowienie trędowatych. — Jezus Chrystus uleczył wielu trędowatych; niema w tem nic dziwnego, gdyż trąd był bardzo pospolitą chorobą wśród żydów. Ewangelia szczegółowo opowiada o dwóch takich uzdrowieniach; o jednem, którego Jezus dokonał nad pewnym chorym wkrótce po swem kazaniu na górze, i o drugiem, zdziałanem nieco później nad dziesięciu trędowatymi. O pierwszem mówią trzej pierwsi ewangeliści z jednemi i temi samemi okolicznościami, drugie znane nam jest tylko z opowiadania św. Łukasza.

Pewien trędowaty rzucił się do nóg Jezusa, mówiąc: „Jeśli chcesz, możesz mię oczyścić!“ A Jezus ściągnął rękę swą i, dotknąwszy się go, rzekł mu: „Chcę, bądź oczyszczon.“ I został natychmiast oczyszczony, to jest uleczony trąd jego. Rzekł mu tedy Jezus: „Patrz, abyś nikomu nie powiadał, ale idź, ukaż się kapłanom.“

W czasie ostatniej podróży do Jerozolimy, gdy Jezus szedł środkiem Samaryi, zabieżało mu drogę dziesięciu trędowatych, którzy stojąc zdaleka wołali: „Jezusie, nauczycielu, zmiłuj się nad nami.“ Jezus, ujrzawszy ich, rzekł: „Idźcie, okażcie się kapłanom.“ I stało się, gdy szli byli oczyszczeni. Jeden z nich, samarytanin, przyszedł podziękować Zbawcy, a Jezus uskarżał się na niewdzięczność dziewięciu pozostałych.

W tem drugiem opowiadaniu niektórzy racyonaliści chcieli widzieć przypowieść, gdyż celem jego zdaje się być zalecenie wdzięczności za doznane dobrodziejstwa i podniesienie w oczach żydów narodu samarytańskiego. Lecz chociażby nawet z pewnego jakiegoś faktu wypływała jakaś nauka moralna, to czyż tem samem ma to być powodem do jego zaprzeczenia albo do powątpiewania o jego historycznej rzeczywistości, jeśli wszystko w tem opowiadaniu wskazuje, że wypadek zaszedł rzeczywiście? W pierwszem opowiadaniu niema żadnego pretekstu do powątpiewania o rzeczywistości faktu. To też starano się dziwacznemi przypuszczeniami, niekiedy nawet z opowiadaniem niezgodnemi, odjąć temu uzdrowieniu wszelką cechę cudowności, i mówiono, że uleczenie to jest tylko zwyczajnem zapewnieniem o zdrowiu na

przyszłość. Ale daremne to usiłowanie! Prostota i jasność opowiadania obalają tę zmyśloną hypotezę i w niczem nienaruszają pewności, że w pierwszym razie Pan Jezus dotknięciem i słowem w jednej chwili wrócił zdrowie człowiekowi okrytemu trądem (Łuk. V, 2), a w drugim wypadku, że zdziałał podobny cud odrazu nad dziesięciu mężami, i to zdaleka, podczas, gdy oni szli do kapłanów dla stwierdzenia przez nich uleczenia choroby.

Strauss o podobnych wypadkach takie wygłasza zdanie (tłóm. Littre'go, t. II, str. 74): Trąd, w skutek głębokiego zepsucia soków ciała, jest najoporniejszem i najzłośliwszem ze wszystkich owrzodzeń. Stąd wrócić w jednej chwili, samem słowem tylko i samem dotknięciem, przejętej chorobą skórze pierwotną zdrowotność i czystość, jest rzeczą całkiem niemożliwą, gdyż niepodobna dokonać bezpośrednio i natychmiastowo tego, coby się urzeczywistnić mogło, wymaga długiego szeregu pośrednich operacyi." Z naszej zaś strony dodamy, iż rzecz ta łatwo da się pojąć, skoro się przypuści nadprzyrodzoną interwencyę, będącą ze względu na charakter osoby, której została udzieloną, prawdziwym cudem.

Uzdrowienie ślepego od urodzenia. — Któż nie zna prawdziwie pięknego opowiadania św. Jana o tym cudzie? Nie w ten sposób zaiste bywają fabrykowane zmyślenia. Nie będziemy się nawet zatrzymywali nad roztrząsaniem śmiesznych hypotez szkoły naturalistycznej, uważającej za jakąś chirurgiczną operacyę owo przyłożenie przez Jezusa wilgotnej ziemi do oczu chorego. Gdyby hypotezy te miały jakiekolwiek prawdopodobieństwo, to z pewnością niektóre z nich przynajmniej byłyby przyszły na myśl faryzeuszom przy szczegółowem śledztwie, jakie prowadzili z powodu tego cudownego uleczenia. Od uzdrowionego otrzymali oni kategoryczną odpowiedź: „Uczynił błoto i pomazał oczy me, a rzekł mi: Idź do sadzawki Siloe a umyj się; i szedłem, umyłem się, a widzę."

Nie mając nic do nadmienienia wobec tych, tak treściwych wyrazów, nie mogąc zaprzeczyć cudownej cechy uzdrowienia, podstępni ci faryzeuszowscy uczeni nie znajdują innego wyjścia, prócz poddania w wątpliwość poprzedniej ślepoty tego człowieka. Ale i to napróżno. Znające go oddawna rzesze i właśni jego rodzice zaświadczają o tem, iż urodził się ślepym. Nakoniec, uprzedzając niejako postępowanie racyonalistów, żydowscy owi uczeni chcą skłonić ślepo-narodzonego do wyznania, że uzdrowienie jego nie może być skutkiem nadnaturalnej pomocy boskiej. Ale zamyka im usta jedno słowo cudownie uzdrowionego. Wtedy, w braku argumentów, wybuchają faryzeusze złorzeczeniami i wyrzucają go z synagogi. Mimo to wszystko, sława cudu nie upadła.

W jakiś czas bowiem, żydzi, to jest ci sami starsi ludu, którzy prowadzili śledzwo w sprawie uzdrowienia, widząc Jezusa płaczącego nad śmiercią Łazarza, mówili między sobą: „Nie mógł ten, który otworzył oczy ślepo-narodzonego, uczynić, aby ten nie umarł." (Jan XI, 37).

Strauss, starannie rozpatrzywszy te wszystkie szczegóły cudu celem naturalnego ich wytłómaczenia, kończy temi słowy: „Naturalne wyjaśnienie stawia nas i tu także w kłopotliwem położeniu, przeto powstrzymujemy się od wydania sądu o ślepo-narodzonym, którego Chrystus cudownie uzdrowił." *(Ob. cit.* str. 97). Ale i sam ten

uczony mitolog nie o wiele jest szczęśliwszy, gdy chce wyrugować to uzdrowienie z dziedziny historyi na mocy tego, że trzej pierwsi ewangeliści nic o nim nie mówią, autor zaś czwartej Ewangelii źle wytłómaczył pochodzenie wyrazu Σιλοάμ. Żaden z tych dwóch dowodów nie ma znaczenia, gdyż, po pierwsze, trzej pierwsi ewangeliści nie opowiadają faktów działalności apostolskiej Jezusa w Jerozolimie, a powtóre, prawdziwa nazwa sadzawki była Sziloach, co właśnie znaczy *posłany.* (Jan IX, 7).

Uzdrowienia opętanych. — W oczach racyonalistowskiej krytyki czarty są istotami imaginacyjnemi, opętani zaś — po prostu obłąkanymi. W początkach tego wieku uczony katolicki biblista, Dr. J. Jahn, nie zaprzeczając istnienia dyabłów, okazał się przychylnym opinii, która uważała opętanych—nawet tych, o których mówi Ewangelia, za chorych dotkniętych obłąkaniem. Żydzi, zdaniem tego uczonego, byli niewątpliwie przekonani, że przyczyną obłędu było opętanie dyabelskie. „Dyabelstwo ma“ i „szaleje“ są u nich wyrażenia jednoznaczne. Dla tego też żydzi, słysząc jak Jezus głosił, iż posiada moc najwyższą nad życiem i śmiercią, wołali: „Dyabelstwo ma i szaleje. Czemu go słuchacie?“ (Jan, X, 20). Oprócz obłąkania bywały inne choroby przypisywane działaniu czartowskiemu. Ojciec pewnego epileptyka i zarazem lunatyka mniema, iż to duch jakiś porywa jego syna i rzuca na ziemię. (Łuk. IX, 39). Niewiasta chananejska woła też, iż córka jej okrutnie jest męczona przez czarta. (Mat., XV, 22). Zbawca, powiadają racyonaliści, uważając to ludowe przekonanie za nieszkodliwe, nie potrzebował zwalczać go, i owszem, będąc przezornie pobłażliwym, zastosował sposób mówienia i postępowania do tego ogólnego przekonania, nie wyrzekając swego zdania o prawdziwym stanie rzeczy. Postarajmy się zbadać w krótkości tę teoryę.

Nie myślimy przeczyć, aby naród żydowski się nie mylił, gdy czartom przypisywał wiele dolegliwości, pochodzących z przyczyn naturalnych. Jest nawet rzeczą prawdopodobną, że ten sąd ich często nie zgadzał się z prawdą. Lecz nie możemy się zgodzić na to, by sąd ten był zawsze mylny. Ewangeliści sami wielokrotnie przyznają pochodzenie dyabelskie niektórych chorób, wyleczonych przez Jezusa. Mówią oni w ogóle, że Jezus uzdrawiał wiele osób, „nagabanych od duchów nieczystych.“ (Łuk. VI, 19). Piotr św. twierdzi to samo w mowie do rodziny Korneliusza setnika. (Act. X, 38). Sam Jezus oświadcza, iż to szatan *związał* przez lat ośmnaście udającą się do niego skurczoną niewiastę. (Łuk. XIII, 16). On też rozkazuje wyjść czartom; duchy są mu posłuszne, a chorzy zostają uzdrowieni, dowodem czego jest uleczenie epileptyka, opowiedziane obszernie przez św. Marka (IX, 16—28). Gdzieindziej znowu powiedziano, iż Jezus wygnał czarta, który był niemy, i natychmiast niemy przemówił ku wielkiemu zdziwieniu obecnej temu wypadkowi rzeszy. Żeby w tych wszystkich wypadkach Jezus miał się stosować do błędnego pojmowania gminu, niepodobna tego przypuścić bez pomawiania Go o kłamstwo. Bo czyżby to nie było formalnem kłamstwem mówić, że szatan trzymał niewiastę skurczoną przez lat ośmnaście, jeśli skurczenie zależało od przyczyn naturalnych? Czyż nie byłoby to również kłamstwem powiedzieć wobec zwykłego chorego: „Głuchy i niemy duchu, ja ci rozkazuję, wyjdź

z niego: a nie wchodź weń więcej. (Mar. IX, 24). Gdyby te argumenta nie wystarczały do przekonania przeciwników, to cóżby oni odpowiedzieli na fakt oswobodzenia opętanego przez czarta z Gadara? Był to wściekły szaleniec, żyjący nago w grobach, rzucający się na przechodniów, bijący ich, rozrywający wszelkie łańcuchy, któremi starano się go skrępować. Powiedzmy nawiasem, że ten ostatni szczegół dowodzi w tym nieszczęśliwym nadludzkiej jakiejś siły... Ujrzawszy Jezusa z daleka, szaleniec ten rzuca Mu się do nóg, błaga, by go nie dręczył i uznaje Go za Syna Boga Najwyższego; jest to druga okoliczność przemawiająca za opętaniem dyabelskiem, bo posiada on znajomość rzeczy tajemnych wówczas, gdy boskie synostwo Jezusa nie mogło być jeszcze wiadome temu obłąkanemu drogą naturalną. Spytany przez Jezusa: „Co za imię masz?“ Odpowiada mu: „Imię mi wojsko, albowiem nas jest wiele.“ A było tam niedaleko wielkie stado wieprzów w liczbie dwóch tysięcy, i prosili czarci Jezusa, by mogli wejść w te zwierzęta. Jezus im na to pozwolił. Natychmiast czarci wyszli z tego człowieka i weszli w wieprze. Naraz całe stado rzuciło się w morze i utonęło. Wszelkie naturalne tłómaczenie jest tu niemożebne. Jeśli opętanie tego człowieka nie było prawdziwe, to czarty nie wyszły z niego i nie weszły w wieprze; a tem samem nic nie tłómaczy owego szalonego biegu tych zwierząt ku morzu, gdzie wszystkie zginęły. Mówią wprawdzie, że obłąkany ten rzucił się na zwierzęta, przestraszył je nadmiernie, skutkiem czego one same wpadły w morze. Lecz któżby chciał uwierzyć, aby jeden człowiek wywarł taki skutek na stado dwutysięczne? i to tak jeszcze, że zwierzęta nie rozbiegły się w rozmaite strony, lecz wszystkie razem (*uno impetu)* rzuciły się do wody i potonęły?

Mitologowie uderzają z innej strony na prawdziwość tego opętania. Naprzód robią uwagę, że opowiadanie Mateusza różni się od opowiadania Marka i Łukasza; ci ostatni bowiem mówią tylko o jednym opętanym, Mateusz zaś o dwóch. Prócz tego mitologowie mówią, że nie było żadnego powodu, skłaniającego czartów do wejścia w wieprze, które miały naraz tak marnie zginąć. Sam Jezus również nie mógł im dać na to zezwolenia, które miało wyrządzić tak poważną szkodę właścicielom stada. — Słabe strony podobnego dowodzenia z łatwością odnaleźć można. Nasamprzód niema żadnej sprzeczności pomiędzy ewangelistami. Jeśli dwaj opętani z Gadara znajdowali się każdy z osobna w tych samych okolicznościach, to Marek i Łukasz mogli poprzestać na opisaniu tego, co się tylko do jednego z nich odnosiło. A może nawet i nie wiedzieli, że było aż dwóch opętanych. — Czarty, jako duchy złośliwe, mogły pragnąć pewnej kompensaty za złe, którego nie pozwalano im dokonać przez wyrzucenie ich z ciała tego człowieka. Co zaś do Jezusa, to był On Panem swych stworzeń; mógł więc mieć słuszne powody, aby zezwolić na zagładę owego stada. Właściciele stada, ludzie przywiązani do dóbr tego świata, (jak się to okazuje z dalszego ciągu opowiadania ewangelicznego), zasługiwali zapewne na tę stratę materyalną i na utratę dóbr swoich. Zresztą wynajdywanie innych przypuszczeń w tym względzie wydaje się nam zupełnie bezużytecznem.

Okazuje się z tego, cośmy powiedzieli:

a) że za czasów Chrystusa Pana istnieli prawdziwi opętani,

b) że czarci, zamieszkując w ciałach, powodowali w nich rozmaite choroby,

c) że szczególnie obłęd umysłowy był często skutkiem dyabelskiego opętania,

d) że Jezus wyrzucał rzeczywiście czartów z ciał wielu opętanych i przez to oswobadzał ich od różnych chorób,

e) że wreszcie duchy mogą zamieszkiwać zarówno ciała zwierząt jak i ciała ludzi. (Ob. art. *Opętania).*

Wskrzeszenia umarłych. — Ewangeliści szczegółowo opowiadają o trzech wypadkach wskrzeszenia umarłych, przez Chrystusa Pana dokonanych: wskrzeszenie córki Jaira, opisane przez Mateusza, Marka i Łukasza, wskrzeszenie syna wdowy z Naim, o którym wiemy tylko z Ewangelii św. Łukasza, i wskrzeszenie Łazarza, którego pamięć zachował nam tylko św. Jan. A ponieważ ze wszystkich cudów Chrystusa cuda te są najświetniejsze i najtrudniejsze do pojęcia dla krytyki racyonalistowskiej, przeto łatwo zrozumieć, że wyczerpała ona wszystkie środki, by zachwiać pewność tych cudów. Aby wywrócić przedmiotową ich rzeczywistość, do szkoły dawnej naturalistycznej, mitologicznej i podaniowej przyłączyła się niedawno szkoła hypnotyczna.

Wskrzeszenie córki Jaira. — Obszernie opowiadają o tym cudzie św. Marek i św. Łukasz, a w krótkości św. Mateusz. Według dwóch pierwszych ewangelistów, Jair, przełożony bóżnicy, upadł do nóg Jezusa, mówiąc: „Panie, córka moja kona; pójdź, włóż na nią ręce, żeby ozdrowiała i żywą została.“ Jezus idzie za nim do jego mieszkania, a gdy już są blisko, służba Jaira wychodzi na spotkanie i mówi: „Córka twoja umarła, czemuż jeszcze trudzisz Nauczyciela?“ A Jezus, usłyszawszy te słowa, rzekł przełożonemu bóżnicy: „Nie bój się, wierz tylko.“ Następnie wchodzi do domu i przywraca dziecię do życia. Według opowiadania św. Mateusza, niema tu mowy o groźnem niebezpieczeństwie życia, lecz o zaszłej już śmierci. Ojciec, zbliżając się do Jezusa, powiada: „Panie, córka moja dopiero skonała, ale pójdź, włóż na nią rękę twoją, a żyć będzie.“ Następnie Jezus wstaje i idzie za ojcem.

Racyonalizm głosi, że oba te opowiadania nie dają się pogodzić i skutkiem tej mniemanej sprzeczności czuje się upoważnionym do odrzucenia samego faktu wskrzeszenia, jako faktu zmyślonego. Otóż ten wniosek jest zupełnie bezpodstawny. Ileż to razy się trafia, iż o faktach ze wszech miar niezaprzeczonych wytwarzają się sprzeczne zdania co do niektórych przypadkowych okoliczności? Odnośnie do tego faktu co najwyżej możnaby wnosić, że św. Mateusz nie był dokładnie powiadomiony o sposobie, w jaki była wyrażona prośba ojca. Lecz że tu idzie o natchnionych opowiadaczy, trzeba pójść nieco dalej, by tę trudność rozwiązać. Nie będziemy utrzymywali z Kuinoel'em i Schleusner'em (*Lexic. graec. N. F.* Wyr. τελευτάω), że wyraz ἐτελεύτησεν powinien się tłómaczyć przez: *kona*, tego bowiem znaczenia nigdzie indziej nie spotykamy, i, co większa, czasownik ten użyty jest w formie aorystu a zatem oznacza rzecz dokonaną. Zdaje się nam, że różnicę tę w sposób zadawalniający

wyjaśnia św. Augustyn. Zdaniem tego Doktora Kościoła, św. Mateusz chce w krótkich słowach opowiedzieć, że Jezus wrócił życie młodej dziewczynie na prośbę jej ojca; ojciec jej zapewne miał zamiar prosić Jezusa, aby zechciał albo uzdrowić jego ukochaną córkę, albo też ją wskrzesić, jeśli już była umarła. Ewangelista wyraża prośbę ojca zgodnie z zaszłym wypadkiem, a zamilcza to wszystko, co się poprzednio już stało. Prawdomówność świętych pisarzy nie wymaga, aby przytaczali literalnie słowa osób rozmawiających; wystarcza, by słowa, które im w usta wkładają, odpowiadały ich myślom. Nic więcej nie wymaga się od każdego innego wiarogodnego opowiadacza. Wreszcie św. Augustyn ze swego objaśnienia wyprowadza tę cenną zasadę egzegetyczną: „rozmaite sposoby mówienia ewangelistów uczą nas jednej rzeczy bardzo użytecznej i bardzo potrzebnej, a mianowicie, że w słowach przemawiającego trzeba uważać przedewszystkiem na intencyę, którą słowa powinny wyrażać, i że niema kłamstwa, gdy się wyraża innemi słowy to, czego chciała pewna osoba, jeśli zwłaszcza nie przytacza się dosłownie jej wyrazów.“ *(De Cons. evang.* II, 66, 67).

Przeciwna nam krytyka utrzymuje zresztą, że córka Jaira nie umarła rzeczywiście, lecz tylko pozornie, to jest pogrążyła się we śnie letargicznym, i to właśnie, mówią racyonaliści, ma oznajmiać sam Chrystus, gdy mówi: „Nie umarła dzieweczka, ale śpi.“ De Rochas zwraca nadto uwagę, że Jezus mądrze postępuje, usuwając rzesze widzów, samotność bowiem jest okolicznością sprzyjającą rozbudzeniu ze snu hypnotycznego. *(Revue scientif.* 12 fer. 1887, p. 213). Uczony ten zapewne przypuszcza, że w obecnym wypadku mamy do czynienia z osobą histeryczną. Lecz, jakkolwiek histerya spotyka się niekiedy nawet u dzieci, to jednak w obecnym wypadku, z przebiegu całego opowiadania widać aż nadto, że słowa Jezusa były powiedziane w znaczeniu przenośnem: śmierć taka, po której za chwilę miało wrócić życie, raczej na miano snu zasługiwała. Wszak Jezus i w innych okolicznościach mówi podobnież: „Łazarz, przyjaciel nasz, śpi,“ a objaśnienie, które sam daje po tych słowach wskazuje, że chciał powiedzieć, iż Łazarz umarł. W obecnym też wypadku wszyscy obecni wierzą we wskrzeszenie, albowiem nie mają żadnej wątpliwości co do prawdziwości śmierci. Chrystus zostawia ich w tem przekonaniu i nawet nakazuje im milczenie o tem co zaszło. A zatem byłoby to niegodnym podstępem ze strony Jezusa, jeśliby mniemany ów cud polegał jedynie na suggestyi hypnotycznej, lub na jakimś innym podobnym czynie naturalnym.

Wskrzeszenie syna wdowy. Tym razem przedmiotem cudu jest umarły, którego niosą do grobu. Jezus spotyka orszak pogrzebowy przy bramie miasta Naim. Nieboszczyk prawdopodobnie był Mu nieznany; nikt nie mówił Mu nawet o rodzaju jego choroby. Nie pytając o nic, zatrzymuje tragarzy, dotyka mar i woła: „Młodzieńcze, tobie mówię wstań!“ I natychmiast powstał ów umarły, a Jezus oddał go matce jego. Na widok tego cudu lud począł wołać: „że prorok wielki powstał między nami, a iż Bóg nawiedził lud swój.“ Zanadto samowoli okazywałby ten, ktoby w tym wypadku widział tylko pozór śmierci i ktoby przypuszczał, że Jezus jednym rzutem oka na trupa przekonał się, że miał przed sobą wypadek snu letargicznego. Wszak już przed zatrzymaniem tragarzy i przed dotknię-

ciem mar rzekł On do matki: „Nie płacz!“ A więc już wtedy postanowił przywrócić umarłego do życia. Nadto cudotwórca dozwala, by lud z tego faktu wyprowadził wniosek na korzyść Jego boskiego posłannictwa. Z tego możemy wnosić, iż sam On wiedział, że dokonał prawdziwego wskrzeszenia. A zatem żaden krytyk, którego nie zaślepił wstręt do rzeczy nadprzyrodzonych, nie może wątpić o prawdziwości tego wskrzeszenia.

Wskrzeszenie Łazarza. Cud to najświetniejszy ze wszystkich cudów, jakie zdziałał Jezus podczas swej ziemskiej pielgrzymki. By się tego cudu pozbyć, usiłuje racyonalizm naprzód odrzucić zeznanie świadka. Zarzucają przedewszystkiem, że o tem wskrzeszeniu opowiada sam tylko czwarty ewangelista. Choćbyśmy nawet przypuścili, powiadają, że tym ewangelistą jest Jan apostoł, to i tak jeszcze byłby on jedynym z pozostałych przy życiu uczniów Jezusa; a zatem wiedząc, że już niema nikogo, ktoby go mógł kontrolować, mógł zmyślić ten cud bezkarnie i przybrać go w okoliczności, zdolne powiększyć jego prawdopodobieństwo, oraz podnieść jego świetność. Wypadek tak sławny, gdyby się rzeczywiście zdarzył, nie mógłby ujść uwagi pierwszych trzech ewangelistów; nie mogli oni nie wiedzieć o nim, ponieważ miał się stać w obecności wszystkich apostołów, którzy jako naoczni świadkowie, nie mogli pominąć jego opisu, tembardziej, że fakt ten miał stanowczy wpływ na mękę Chrystusa, o której opowiadają wszyscy ewangeliści. (Prw. *A. Reville*, Revue des Deux Mondes, 1866, t. 63, p. 91, 92).

Hypoteza powyższa ma przeciw sobie przedewszystkiem ten ważny szczegół, że przypuszcza, iż czwartym ewangelistą był ktoś inny, niż ten, który się okazuje w ciągu całego dzieła. Zdaniem wszystkich umiarkowanych krytyków, pisarz ten jest człowiekiem uczciwym i szczerym; wszystkie jego opisy tchną wielką skromnością i nawet pewną dobrodusznością, wyłączającą wszelkie podejrzenie i podstęp. Zresztą nic mu nie zależało na zmyślaniu tak kolosalnie bezwstydnej nieprawdy, jakaby wynikała z hypotezy racyonalistów. Co więcej, gdyby nawet chciał zmyślić taką nieprawdę, to popierwsze, zmyślenie to byłoby dlań niemożebne, a powtóre, samo przedsięwzięcie podobne byłoby conajmniej nierozumne. I w rzeczy samej, czy mógł przypuszczać Jan św., aby mu się udało wmówić w tłumy ludu cud tak świetny, z takimi szczegółami opisany, u samych bram Jerozolimy dokonany i t. d., a którego jednak nawet pamięć nie zachowała się wśród chrześcijan? Jeden taki opis wypadku, o którym nikt nie słyszał, opowiedziany niespodziewanie w sześćdziesiąt lat po śmierci Jezusa, w oczach współczesnych odjąłby wszelką historyczną wartość całej czwartej ewangelii. Św. Jan miał do swego rozporządzenia dosyć innych dowodów boskości swego Mistrza, nie potrzebował więc zmyślać nowego cudu, któryby, według hypotezy powyższego zarzutu, był obrany ze wszelkiego prawdopodobieństwa. Milczenie zaś trzech pierwszych ewangelistów może być niezrozumiałe tylko dla tych, którzy wyobrażają sobie ewangelistów jako historyków, opowiadających o wszystkiem, co tylko wiedzą o życiu swego bohatera. Lecz łatwo pojmiemy, dlaczego ci ewangeliści milczą o tak świetnym cudzie, gdy wyrobimy sobie jasne pojęcie o specyalnym celu, jaki każdy z ewangelistów miał przed sobą. Św. Mateusz szczególnie ma na celu wykazać Żydom, że

Jezus jest ich Messyaszem, przepowiadanym przez proroków; wobec tego celu wskrzeszenie Łazarza nie posiada nadzwyczajnego znaczenia. Św. Marek jest odgłosem św. Piotra, otóż bardzo być może, iż św. Piotr, zajęty szczególnie zmartwychwstaniem Jezusa, nie wspominał wcale w swem nauczaniu o tem drugiem, zdziałanem przez Zbawcę, wskrzeszeniu. Św. Łukasz chce szczególnie przedstawić Pana Jezusa, jako Zbawcę pogaństwa; a wskrzeszenie Łazarza nie miało żadnego związku z tym przedmiotem. Dodajmy jeszcze jeden dowód, który się stosuje do wszystkich trzech pierwszych ewangelistów. Ewangeliści rzeczeni, dla przyczyn, których nie potrzebujemy tutaj roztrząsać, ograniczają swe opowiadanie o życiu publicznem Jezusa do tego, co się działo w Galilei i w Perei. Prawda, że oprócz tego podają historyę męki Jezusa; lecz wszyscy trzej jednozgodnie zaczynają to opowiadanie od tryumfalnego wjazdu Jezusa do Jerozolimy. A wjazd ten nastąpił po wskrzeszeniu Łazarza. A zatem wskrzeszenie to nie wchodziło już do szeregu wypadków, które ci ewangeliści zamierzali opowiedzieć. Z tego samego powodu opuszczają też oni uzdrowienie paralityka nad sadzawką Betsaidy (Jan V) i uzdrowienie ślepo-narodzonego (Jan IX) — dwa nie mniej świetne cuda, których widownią było miasto święte.

Rozpatrzmy teraz system napaści innego rodzaju przeciwników, to jest takich, którzy uważają ewangelicznego opowiadacza za człowieka szczerego, lecz niedokładnie o fakcie powiadomionego. Podług nich Łazarz nie umarł, tylko udawał umarłego. On i jego rodzina wszystko tak ułożyli, ażeby ukochanemu mistrzowi swemu wyrobić sławę cudotwórcy, wskrzeszającego umarłych. Podług jednych Jezus nie był wtajemniczony w ten spisek, podług innych, wiedział o nim Jezus i nań przystawał. Sądzą ci przeciwnicy, że Jezus i rodzina Łazarza mogła się uważać za uprawnioną do tego niewinnego podstępu, z którego tak zbawienny miał wyniknąć skutek.

Naprzód z oburzeniem odrzucamy tłómaczenie, podejrzewające najświętszego Zbawcę o niegodne uczciwego człowieka oszustwo, majestat boski obrażające, a nawet w obecnym wypadku, bluźniercze, gdyż Jezus w uroczystej modlitwie dziękuje swemu Ojcu niebieskiemu, że przez to wskrzeszenie dał nam dowód Jego boskiego posłannictwa. (Jan XI, 42). Trzeba mieć zupełnie zepsuty zmysł etyczny, trzeba stracić wszelkie pojęcie dobrego i złego, by w tak wstrętnem oszustwie widzieć tylko niewinny podstęp. Co zaś do rodziny Łazarza, to nazbyt dobrze ją znamy, by ją uważać za zdolną do współudziału w przypisywanym jej spisku. Z drugiej znów strony, jeśli Jezus nie wiedział o spisku, to członkowie rodziny z Betanii powinni byli znać zamiary swego Mistrza, bo czyżby to nie było największą z ich strony nieostrożnością i największym nierozsądkiem udawać przed Żydami śmierć, której musieliby w końcu zaprzeczyć, gdyby Jezus nie mógł lub nie chciał mniemanego umarłego przywołać do życia? Jeśliby zaś, przeciwnie, Jezus był powiadomiony o wszystkiem, to jakże musianoby ukrywać swój podstęp, ażeby obecni Żydzi, po większej części nieprzyjaciele Mistrza, nie powzięli żadnego podejrzenia o podstępie. Sposób ich postępowania po dokonanem wskrzeszeniu dowodzi, że podobne podejrzenie

nikomu na myśl nie przyszło, gdyż na widok cudu jedni uwierzyli w Jezusa, drudzy zaś poszli donieść o wszystkiem faryzeuszom. W następstwie tego wypadku zwołano nawet Radę Najwyższą, która fakt badała, i mówiono: „Cóż uczynimy, albowiem ten człowiek wiele cudów czyni? Jeśli go tak zaniechamy, wszyscy weń uwierzą.“ (Jan XI, 47, 48). A zatem śmierć Łazarza musiała być niewątpliwą, skoro na tej Radzie, złożonej z ludzi wykształconych i cudotwórcy nieprzychylnych, ani jeden głos nie wynurzył wątpliwości co do samego faktu.

Jest więc rzeczą dowiedzioną argumentami najbardziej przekonywającymi w porządku moralnym, że wypadek ten odbył się tak, jak go opowiada ewangelista. Łazarz, prawdziwie umarły i od czterech dni pogrzebany, na słowo Jezusa został nagle przywołany do życia, a Ojciec przedwieczny, wezwany uroczyście przez Jezusa, przyczynia się do tego cudu swą wszechpotęgą, stwierdzającą wobec obecnej rzeszy udzielone cudotwórcy posłannictwo messyaniczne.

Wieść o tym cudzie rozeszła się natychmiast i rozbudziła wśród zebranych podówczas w Jerozolimie na święta Wielkanocne Żydów powszechny entuzyazm. Na samą wiadomość, że Jezus przybywa do miasta, tłumy ludu spieszą na Jego spotkanie, niosą gałązki palmowe i oliwne, rozścielają szaty na drodze i szczerze ogłaszają Go synem Dawida, „który idzie w imię Pańskie.“ (Jan XII, 12, 19). Widok tego tryumfu wprawia w zakłopotanie członków Sanhedrynu: „Widzicie, wołali oni, iż nic nie pomagamy, oto wszystek świat za nim poszedł!“ I czy rozpoczną surowe śledztwo co do wskrzeszenia Łazarza, — przyczyny tego całego ożywienia wśród ludu? Bynajmniej, wiedzą bowiem dobrze, iż śledztwo wstydem-by tylko ich napełniło. W owej chwili nie znaleźli innego środka, prócz usunięcia niewygodnego świadka. „I umyślili przedniejsi kapłani, żeby i Łazarza zabili, którego Jezus wskrzesił z umarłych.“ (Jan XII, 10). Ta okoliczność jest dla nas jednym więcej dowodem, stwierdzającym cud wskrzeszenia Łazarza.

Przemienienie Pańskie. Cud przemienienia tem się różni od poprzedzających, że został spełniony na Jezusie przez Ojca niebieskiego, podczas gdy inne spełnione były przez samego Jezusa.

Krytyka racyonalistyczna znalazła i w tym fakcie ewangelicznym podatne do zarzutów pole; wszystkie szczegóły, wydające się nadprzyrodzonymi w tej scenie chwalebnego wywyższenia, starała się ona przemienić w subjektywne hallucynacye.

Jezus, mówi szkoła racyonalistyczna, naznaczył schadzkę dwóm potajemnym uczniom, i chciał, by trzej jego najserdeczniejsi przyjaciele byli obecni temu widzeniu. W oczekiwaniu zaproszonych, Jezus i trzej apostołowie rozpoczynają modlitwy, a podczas modlitw apostołowie zasypiają. W tym czasie przybywają dwaj powiernicy. Na dźwięk ich głosu apostołowie budzą się i widzą Jezusa na wierzchołku góry, oświeconego promieniami zorzy, które się odbijają jeszcze na roztaczających się wokoło śniegach. Napół senni, biorą dwóch nieznajomych za Mojżesza i Eliasza. Wkrótce widzą ich znikających w przezroczystym obłoku, i zdaje im się, że słyszą głos z nieba w słowach, wygłoszonych przez jednego z powierników: „Ten jest syn mój najmilszy.“

Całe to rusztowanie hypotez rozpada się wobec tego prostego zdania Ewangelii: „A gdy zstępowali z góry, rzekł im Jezus: Nikomu nie opowiadajcie widzenia, aż Syn człowieczy zmartwychwstanie.“ Temi słowy Jezus daje nam poznać jasno, że apostołowie mieli widzenie przedmiotowo rzeczywiste. Jeśliby bowiem padli ofiarą subjektywnej hallucynacyi, to sama prawość zmusiłaby Mistrza — wywieść ich z błędu.

Charakter Mistrza tem bardziej sprzeciwia się jednej z nowszych hypotez, która „hallucynacye“ apostołów przypisuje suggestyi hypnotycznej, jaką miał poddać im Jezus podczas ich snu magnetycznego. Gdyby tak było rzeczywiście, to zahypnotyzowani apostołowie, obudziwszy się ze snu, nie byliby nic pamiętali z tego, co widzieli i słyszeli, a przeto też nie mogliby się od nich dowiedzieć ewangeliści o widzeniu. Również nie dowiedzieliby się o tem i od Jezusa, który chciał zachować widzenie w tajemnicy aż do chwili swego zmartwychwstania. A zresztą, nie byłożby to niedorzecznością ze strony Jezusa nakazywać apostołom milczenie o widzeniu, którego wyszedłszy ze snu hypnotycznego wcaleby sobie nie przypominali? Cokolwiek tedy mówi nowożytna i dawna niewiara, to jednak tryumfator z Taboru, męczennik z Golgoty będzie zawsze promiennem, jasnem i czystem słońcem ludzkości, uosobieniem prawdy i bóstwa na ziemi, symbolem wszystkiego, co wzniosłe i święte. Im wyżej wzniesie się ludzkość na drodze mądrości, wiedzy i cnoty, tem więcej i lepiej będzie czcić i kochać Dzieciątko z Betleemu, Mistrza z Nazaretu, Męczennika z Golgoty — Boga-Człowieka. *(J. Corluy).*

Ks. A. K.

EWOLUCYONIZM. — Mianem tem oznaczamy teoryę, podług której wszystkie jestestwa własnemi siłami i pod naturalnem działaniem otoczenia, w jakiem się znajdują, powoli rozwijają swe władze i przemieniają swą naturę. Wielu zwolenników tej teoryi mniema, że ona służy do wyjaśnienia wszechświata przez samo działanie sił materyi, bez potrzeby uciekania się do istnienia i współudziału Boga osobowego. (Ob. art. *Materyalizm* i art. *Bóg* § III. *Dowody istnienia Boga).* Jedni z nich, jak Renan, utrzymują, że to, co doskonalsze, może być wytworzone przez to, co mniej doskonałe; inni, jak np. Taine i Herbert Spencer, mniemają, że jestestwa wyższego rzędu są tej samej natury co jestestwa niższego rzędu i że te ostatnie przez ewolucyę wytworzyły tamte. (Ob. art. *Bóg* § II. str. 191); jedni, jak Taine, tłómaczą ewolucyę przyczynami sprawczemi z wyłączeniem przyczyn celowych; inni znów, jak Hegliści i Pessymiści niemieccy, przypisują ewolucyę przyczynom celowym, w naturze przebywającym a po części świadomości siebie pozbawionym. (Ob. art. *Bóg* § III. *Dowody istnienia Boga* § II). We wskazanych artykułach znajdzie czytelnik odpowiedź na te zarzuty ewolucyonistów.

Inni ewolucyoniści nie przeczą, że do Boga odrębnego od świata należy odnieść te siły, któremi dokonywa się ewolucya. Atoli różnią się między sobą ci ewolucyoniści, skoro zaczną ustalać rozciągłość tej ewolucyi, podczas gdy ewolucyoniści właściwi, o których mówimy w tej chwili, t. j. materyaliści i panteiści mnie-

mają, że, raz rozpoczęta, ewolucya na żadnym nie zatrzymuje się stopniu doskonałości.

Cóż nam tedy myśleć o ewolucyonizmie?

Przyglądając się bacznie łańcuchowi istniejących jestestw, widzi się wyraźnie, że każde z nich naturalnym sposobem rozwija się w pewnej mierze, ale że bywają stopnie, których przekroczyć jestestwa te żadną miarą niezdolne. Stopnie te są następujące:

1-o Materya martwa staje się żyjącą tylko przez działanie pierwiastku żyjącego; 2-o gatunek żyjący nie może się przemienić w inny gatunek żyjący; 3-o zwierzęta bezrozumne nie mogą zdobyć sobie rozumu, a dusza ludzka jest stworzona przez Boga; 4-o ludzie obdarzeni rozumem nie mogliby naturalnym sposobem dojść do poznania nadprzyrodzonych tajemnic wiary, i trzeba było, aby im one objawione zostały sposobem nadprzyrodzonym. Utrzymywać, że dwa te ostatnie stopnie mogą być w ewolucyi przekroczone, że bezrozumne zwierzęta mogą się rozwinąć do tego stopnia, iż się staną rozumnemi jak człowiek, jak również, że człowiek naturalnym sposobem mógłby dojść do poznania wszystkich prawd religii objawionej, znaczy to pozostawać w sprzeczności z wyraźnem nauczaniem Kościoła katolickiego. — W art. *Życiowy pierwiastek* okażemy, że materya martwa wtedy tylko żyć może, gdy otrzyma życie od istoty żyjącej. W art. *Darwinizm*, *Transformizm*, *Monizm* wykazujemy, czy gatunki roślinne i zwierzęce mogą się jedne w drugie przemieniać. W art. *Dusza zwierzęca*, *Associacyonizm*, *Wolna wola*, *Moralność*, wykazuje się zasadniczo przeciw ewolucyonistom-sensualistom, że pomiędzy zmysłowem poznawaniem zwierząt, a rozumem ludzkim istnieje nieprzebyta przepaść, i że tem samem człowiek musiał od Boga otrzymać duszę duchową. Wreszcie w art. *Cuda*, *Proroctwa*, *Kościół* dowodzi się, że religia chrześcijańska nie jest wynikiem naturalnej ewolucyi umysłu ludzkiego i uczucia religijnego, lecz że została nam udzielona przez Boga za pomocą nadprzyrodzonych objawień.

(J. M. A. Vacant).
X. S. G.

EZDRASZ. — Stało się prawie dogmatem dla dzisiejszych racyonalistów mniemanie, że właściwym autorem prawa, mojżeszowem zwanego, jest Ezdrasz, i że skutkiem tego prawo rzeczone jest daleko wcześniejsze, aniżeli przypuszcza powszechnie przyjęta tradycya. Zdaniem tych ludzi nie prawo urządzało lud żydowski, lecz przeciwnie lud żydowski powoli stanowił prawo, które za Ezdrasza tak się już urobiło, iż ten zebrał owoc dojrzały i ułożył prawo rytualne. Teoryi tego rodzaju przyjąć niepodobna, nie tylko już z punktu widzenia chrześcijańskiego, albowiem przypuszcza ona błąd i fałsz w Biblii, lecz nawet—z punktu widzenia czysto rozumowego i naukowego. I w istocie, 1-o okazujemy gdzieindziej, że to Moyżesz nie tylko ogłosił prawo ceremonialne, (ob. art. *Mojżesz)*, lecz nadto że to on również prawo to spisał w *Pentateuchu* (ob. ten art.): czego dowodząc, dowodzi się tem samem, że Ezdrasz nie jest autorem prawa mojżeszowego. 2-o Pomijając nawet Mojżesza, a rozważając bezpośrednio nie już założenie chrześcijańskie, lecz założenie racyonalistów, do tegoż samego przycho-

dzi się wniosku, t. j. że Ezdrasz nie może być autorem Prawa Mojżeszowego. Wniosek zaś ten wynika: *a)* z ogólnego rozbioru założenia krytyków, *b)* ze szczegółowego rozbioru głównych punktów spornych; w istocie bowiem, jeśli udowodnimy, że taka np. instytucya kapłaństwa lewitów, taka np. jedność świątyni, święta i t. p. rzeczy były znane u żydów na długo przed Ezdraszem, to już tem samem udowodnimy, że ta święta osobistość nie mogła być autorem praw, odnoszących się do tych różnych przedmiotów; jakoż udowodnienie tych rzeczy znajdujemy w art. *Kapłaństwo u Hebrajczyków*, *Święta*, *Świątynia; c)* wreszcie wniosek powyższy, że Ezdrasz nie mógł być autorem Prawa Mojżeszowego, wynika jeszcze i z następującej uwagi: gdyby Ezdrasz był autorem księgi *Lewityku*, czego mu tradycya nie przypisuje, byłoby trzeba z tego wnosić, że on nie jest autorem ksiąg, które mu tradycya przypisuje, t. j. *Paralipomenon* i I *Księgi Ezdrasza*. Albowiem między temi księgami a Pentateuchem tak istotne zachodzą różnice stylu, że, rozumnie rzeczy biorąc, nie można tych dzieł odnieść do jednej i tej samej epoki i, co zatem idzie, nie można ich przyznać temu samemu autorowi. Co więcej księgi Paralipomenon i I Ezdrasza w wielu miejscach każą się koniecznie domyślać uprzedniego istnienia prawa Mojżeszowego (np. I Ezdr., III, 2), a zatem należy wybrać jedno z dwojga: albo to prawo rzeczywiście istniało jeszcze przed Ezdraszem, ten zatem nie mógł być jego autorem; albo też nie istniało przed Ezdraszem, a przeto Ezdrasz, przyznając Mojżeszowi prawo przez siebie utworzone, grał rolę znakomitego oszusta. Lecz hypoteza to niemożliwa do przyjęcia, historyczne bowiem stanowisko Ezdrasza nie pozwala na takie przypuszczenie. A zresztą, aby kłamstwu zjednać wiarę, nie dosyć aby znalazł się oszust, któryby takowe stworzył, ale trzeba nadto ludzi, którzyby temu kłamstwu uwierzyli; a któż może przypuścić, aby Hebrajczycy, naród rozumny i posiadający tradycye pisane, był tak naiwny, powiedzmy raczej tak bezrozumny, żeby prawo świeżo napisane i przedtem nieznane przyjął za prawo pochodzące od Mojżesza? Tak więc z jakiegokolwiek stanowiska rzecz tę będziemy rozpatrywali, prawodawcze znaczenie Ezdrasza, po za tem, co o niem mówi nam Biblia, jest przypuszczeniem bezzasadnem, przeciwnem całej tradycyi i pełnem nieprawdopodobieństw; wszystko to są powody niedostateczne do obalenia tradycyi tak dawnej, tak powszechnej i tak należycie uzasadnionej, jak tradycya orzekająca, że Mojżesz jest autorem Prawa Hebrajczyków.

EZECHIEL. — Nie podawano nigdy w wątpliwość autentyczności proroctwa Ezechiela. Dziś zaś bardziej aniżeli kiedykolwiek niepodobna jej zaprzeczyć; najnowsze odkrycia dokonane, w Assyryi, stanowią najwymowniejszy komentarz dla tej księgi prorockiej i głośno świadczą o jej autentyczności i niezaprzeczonej prawdomówności. (Ob. np. art. *Cherubiny)*. Nie mamy też zamiaru zatrzymywać się dłużej nad tym przedmiotem; chcemy tylko podnieść zarzut niewłaściwości, postawiony Ezechielowi przez Woltera z powodu kilku ustępów jego księgi, wykrzywionych zresztą samowolnie przez tego rozgłośnego filozofa XVIII w.

1. Ezechiel przedstawia niewierne Jehowie miasta: Jerozolimę i Samaryę pod allegoryą dwóch nierządnic. Energiczne to porównanie z konieczności wymagało pewnych nieco żywych wyrażeń, ale sam Wolter przyznaje; że „te wyrażenia, które się nam wydają nieco wolnemi, nie były wolnemi podówczas; w języku hebrajskim nie są nieuczciwemi wyrażenia, które są nieuczciwemi w naszych językach.“ Już samem tem wyznaniem filozof ten usprawiedliwia Ezechiela a potępia samego siebie, gdyż tłómaczy on tekst hebrajski na język francuski za pośrednictwem wyrażeń nieprzyzwoitych.

2. Inny znów ustęp księgi Ezechiela obudził żywy zapał w Wolterze. Pan Bóg, chcąc pod osłoną allegoryi zapowiedzieć głód i niedostatek, jakie dotknąć miały Jerozolimę, poleca prorokowi, aby wziął nieco pożywienia, i aby je upiekł przy pomocy zeschłych ekskrementów ludzkich. Ponieważ ten sposób pieczenia wzbudzał obrzydzenie w Ezechielu, pozwala mu Pan zastąpić go „gnoiem wołowym.“ (IV, 9—17).

Epizod powyższy tym tylko dziwnym wydać się może, którzy nie znają zupełnie zwyczajów wschodnich. W wielu krajach wschodnich gnój zwierzęcy służy do gotowania potraw, czy dla tego, że lasy są rzadkie, czy też że opał ten jest wygodniejszy, jako, zdaniem podróżników, palący się powoli i do nabycia łatwiejszy. Zresztą, nie trzeba jechać na wschód, by odnaleść ślady tego zwyczaju: znany on nawet we Francyi; gdzie można go spotkać np. w Croisic (Loire-Inférieure). Wytłómaczony w ten sposób, tekst przez nas omawiany najmniejszej nie przedstawia trudności. Tymczasem oto w jaki sposób trawestuje go Wolter: Zamiast biblijnego tekstu: „Otóż dałem ci gnój wołowy miasto gnoju człowieczego, że uczynisz chleb twój w nim,“ tłómaczy Wolter: „Otóż daję ci gnój wołowy zamiast gnoju człowieczego, a rozczynisz chleb twój z tym gnojem.“ Taki postawiwszy temat, filozof francuski ze zwykłą sobie łatwością i cynizmem ozdabia dowcipami i żartami, których tu przez szacunek dla naszego czytelnika powtórzyć nie możemy. Jedną tylko zrobimy uwagę: odłożywszy na stronę wszelką kwestyę o dobrej wierze i prawdomówności, pytamy tylko, czy to nie dziwna, że zarzut niewłaściwości podnosi przeciw księdze świętej brudny autor obrzydliwego piśmidła *Pucelle?*

(Ob. *Vigouroux*, „Manuel Biblique,“ t. II, № 1039; „Les Livres saits et la critique rationaliste,“ t. II, (Voltaire); — *Guénée*, „Lettres de quelques Juifs,“ 2-e partie (suite), lettre 4. *(Duplessy).*

X. W. S.

F.

„FILIOQUE." *(Włączenie F' do symbolu wiary).* — Wiadomo, że jednym z głównych zarzutów, podnoszonych przeciw Łacinnikom przez Greków za czasów Focyusza i po nim było włączenie wyrazu *Filioque (i od Syna)* do Nicejsko-Konstantynopolitańskiego symbolu wiary. W niniejszym artykule opowiemy, w jakich to okolicznościach nastąpiło rzeczono włączenie.

Symbol wiary, ułożony na soborze Nicejskim I (r. 325), w ten sposób się wyraża odnośnie do Ducha Św.: *„Wierzę w Ducha Świętego."* Zamierzano na tym Soborze określić przedewszystkiem naukę o bóstwie Syna Bożego przeciw błędom aryańskim, co właśnie tłómaczy, dla czego uczyniono prostą tylko wzmiankę o Duchu Św. W niespełna pięćdziesiąt lat potem wystąpił Macedoniusz ze zdaniem, że Duch Św. jest wytworem Syna Bożego i że bynajmniej nie pochodzi od Boga Ojca. Potępiono też tego herezyarchę na Soborze ekumenicznym Konstantynopolitańskim I (r. 381), który to sobór orzekł, że Duch Św. pochodzi także i od Ojca, a do nicejskiego symbolu wiary dorzucił następujące wyrazy: *Qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul* (który razem z Ojcem i Synem) *adoratur et conglorificatur, qui locutus est per Prophetas.*

Po raz pierwszy zaś na Zachodzie włączono do Symbolu wiary po wyrazach *ex Patre* wyraz *Filioque*, a stało się to w następujących okolicznościach: Około połowy piątego wieku hiszpańscy heretycy Sabellianie i Pryscylianiści pomiędzy innymi błędami głosili i ten, że Syn Boży w Trójcy św. nie jest tej samej co Ojciec natury; takie zdanie wygłaszać, znaczyło to odnawiać heretyckie błędy Aryusza; na poparcie zaś swego mniemania powoływali się rzeczeni hiszpańscy heretycy na symbol Nicejsko-Konstantynopolitański, w którym nie powiedziano, że Duch św. pochodzi od Syna, tylko że pochodzi od Ojca.

Aby przeciąć wszelkie dyskusye i krótko zakończyć sprawę, synod Toletański w 448 roku do symbolu powyższego włączył wyraz *Filioque*. Odtąd wszystkie synody hiszpańskie potwierdzały dodatek *Filioque*. Stąd dodatek rzeczony przeszedł do Gallii, do Germanii, do Anglii. Wtedy to właśnie, to jest w siódmym i w ósmym wieku wynikł w tym przedmiocie spór pomiędzy Wschodem a Łacinnikami. Atoli, dobrze zauważyć tu trzeba, że cały ten spór ówczesny dotyczył jedynie pytania o stosowności tego dodatku do sym-

bolu, nie zaś samej o nim nauki. Grecy bowiem tak samo jak Łacinnicy wierzyli, że Duch św. pochodzi zarówno od Syna jak od Ojca. Naukę tę w całej rozciągłości wypowiada w liście do Marinusa jeden z pierwszorzędnych ówczesnych pisarzy kościelnych, grek, św. Maxym. Przytoczymy poniżej kilka tekstów, aby okazać dawność tej katolickiej nauki.

W początkach dziewiątego wieku mnisi frankońscy, zamieszkali na Górze Oliwnej w okolicach Jerozolimy, śpiewali *Credo* z dodatkiem *Filioque*. Z tego powodu pewien mnich grecki z klasztoru św. Saby, uniesiony żarliwością burzy ludność miejscową przeciw rzeczonym mnichom frankońskim, zarzucając im herezyę. Ci ostatni tedy zanieśli skargę do pap. Leona III, a jednocześnie odwołali się do Karola W. Wypadek przybiera nieprzewidziane rozmiary. Karol W. zgromadza w Aix-la-Chapelle synod celem osądzenia sprawy (*Labbe. Concil.*, t. VIII, 1194). Zebrani biskupi nie chcieli wydać stanowczego orzeczenia i woleli odnieść się w tej sprawie do papieża. Zmuszony w ten sposób do wypowiedzenia zdania, Leon III potwierdził naukę, która wyprowadzała Ducha św. od Ojca i od Syna, lecz odrzucił z symbolu dodatek *Filioque*, jako nie na czasie będący. Jednakże, ponieważ go nie potępił formalnie, przeto utrzymały go w użyciu liturgicznem Kościoły Gallii, Germanii, Hiszpanii. Kościół zaś Rzymski przyjął go dopiero za Benedykta VIII w roku 1015.

Wówczas Grecy, którzy początkowo protestowali tylko przeciw włączeniu wyrazu *Filioque* do symbolu wiary, zaczęli przeczyć samej nauce o pochodzeniu Duchą św., i to właśnie zaczęło stanowić główny przedmiot sporu pomiędzy Grekami a Łacinnikami.

Mamy przeto dwa odrębne zagadnienia, na które w kilku słowach odpowiemy. Zapewne, że można było się spierać o stosowność dodatku do symbolu wyrazu *Filioque*, ale czy wolno było dodatek ten potępiać *à priori*? Wszak Ojcowie soboru Nicejskiego zarówno jak Ojcowie soboru Konstantynopolitańskiego z r. 381 nie mieli zamiaru włączać wszystkich naraz dogmatów wiary do swego symbolu. Wprawdzie rzucili klątwę na tych, którzyby się odważyli zmieniać określoną przez nich formułę wiary, ale groźba ta była zwrócona tylko przeciw heretykom; to co ustanowił Kościół zgromadzony na soborze Nicejskim, mógł uzupełnić tenże Kościół na innym soborze ekumenicznym. Dowodem tego jest Sobór Konstantynopolitański, który nie obawiał się do soboru Nicejskiego dorzucić wielu formuł nowych, a nikt prócz heretyków ani wówczas ani potem przeciw temu nie występował. Mógł przeto Kościół przy danej sposobności dodać *Filioque* do Symbolu wiary.

Co się zaś tyczy nauki o pochodzeniu Ducha św., to trzeba wiedzieć, że najdawniejsze tradycye Kościoła greckiego całkowicie się zgadzały z nauką Kościoła rzymskiego. Jeśli zaś Ojcowie soboru Konstantynopolitańskiego z roku 381 ograniczyli się na powiedzeniu, że Duch święty pochodzi od Ojca, a nic nie mówili o Synu Bożym, uczynili to dla tego, że chcieli właśnie przedewszystkiem odpowiedzieć na błędy heretyków Macedonianów i Eunomianów; ci ostatni zaś, nietylko nie przeczyli pochodzenia Ducha świętego od Syna, lecz przeciwnie, utrzymywali, że Duch św. po-

chodzi tylko od Syna z wyłączeniem Boga Ojca. Wśród mnóstwa świadków tradycyi całego Kościoła Wschodniego zmuszeni jesteśmy ograniczyć się na kilku tylko tekstach, jawnie świadczących o prawdziwości nauki Kościoła katolickiego. Między innymi św. Atanazy wobec Aryanów, przeczących współistności Słowa, dowodzi bóstwa Jego twierdząc, że Duch św. pochodzi zarówno od Niego jak od Ojca: *Neque Spiritus conjungit verbum Deo Patri, sed immo Spiritus accepit a Verbo... et quaecunque habet Spiritus a Verbo habet... Censebimur unum fieri in Patre et Filio per habitantem in nobis Spiritum, qui est in Verbo, quod* (Verbum) *est in Patre*" i t. d. *(Contra Arianos.* Sermo III, n. 24, 25). W traktacie swym o Wcieleniu nazywa Syna Bożego *źródłem* Ducha św. *Idcirco David psallens canebat: Quoniam apud te fons vitae... Noverat enim apud Patrem esse Filium fontem* (πηγὴ) *Spiritus sancti. (De Incarn.* n, 9. Prw. jeszcze jego *Epistol. I ad Serap.* n. 19 et sequ.). Niemniej wyraźnie przemawia św. Epifaniusz *(Ancoratus*, n. 7, 8): *Pater ingenitus... Filius genitus... Spiritus sanctus aeternus: non genitus, non creatus, non frater, non patruus, non avus, non nepos, sed ex eadem essentia Patris ac Filii Spiritus sanctus... est enim Spiritus Dei et Spiritus Patris et Spiritus Filii... est in medio Patris et Filii, ex Patre et Filio...* (Prw. n. 70, 71, 72; i dzieło tegoż św. Epifaniusza o herezyach *(Haeres.* LXXIV, n. 7, 8). Tej samej nauki nie omieszkali głosić Ojcowie Kościoła, którzy zwalczali błędy Eunomianów; między innymi np. św. Grzegorz Nysseński powiada: *Sicut enim conjungitur Patri Filius et ex illo esse habens non tamen existentia posterior est; sic pariter ab unigenito pendet Spiritus sanctus etc.* (L. I, Contra Eunom.) Cf. pismo tegoż św. pisarza *Quod non tres Dii*). Św. Bazyli (Contr. Eunom. n. I) mówi: *Quae enim necessitas ut si dignitate et ordine tertius est Spiritus, tertius etiam natura sit? Dignitate enim secundum eum esse habet, et ab ipso accipit et annuntiat nobis, atque omnino ab illa causa* (od Syna) *pendet, tradit doctrina pietatis...* Św. Cyryl Aleksandryjski też samą naukę wypowiada w ten sposób: *Quem Spiritus beatus Moyses insuflasse Deum homini affirmat eundem Christus renovat in nobis... Cum igitur Spiritus Sanctus in nobis inhabitans conformes nos Deo reddat, procedat vero is ex Patre et Filio, manifestum est divinae essetiae eum esse* i t. d. *(Thesaurus*, assert. 34).

Po liczniejsze teksty odsyłamy czytelnika do *Petau*, „De Trinitate," lib. VII, c, 3 nst. i do dzieł przytoczonych poniżej w *Bibliografii.*

Bibliografia. Leo Allatius, „De Eccl. occid. atque orient perpetua consensione libri tres," Coloniae, 1648, szczególnie ks. II.—*Le Quien*, „Diss. Damascenicae, Dissert. I. De Proc. Spir. S." ap. *Migne*, „Patrol. graec. et latin. de proc. Sp. S." Jena 1757. — *De Buck*, „Essai de conciliation sur le dogme de la procession," Paryż 1864. *Franzelin*, „De Deo Trino secundum personas," Romae 1874, szczególniej Sectio III. — *Van der Moerens*, „De proc. Spir. S." Lovan. 1864.—*Card. Pitra*, „Juris Eccl. Graecor. histor. et Monum." 2 vol. in fol., Romae 1864—1868.—*Theiner et Miklosicz*, „Monumenta spectantia ad union. Eccl. gr. et rom.; Revue de l'Eglise gr. un. Grudz. 1885 i indziej miejscami.

(Dom Fernand Cabrol)
X. W. S.

FRANCISZEK Z ASSYŻU. *(Stygmata św. Fr.)* — Wielu świętych w sposób widzialny otrzymywało na ciele blizny, podobne do

blizn Chrystusa Ukrzyżowanego. Najsłynniejszy z pomiędzy tych świętych jest św. Franciszek z Assyżu.

Oto jakim sposobem otrzymał on swe stygmata czyli blizny. Na dwa lata przed śmiercią znajdował się pewnego razu na górze Alverni w Apeninach. Około uroczystości Podwyższenia św. Krzyża podczas swej rannej modlitwy wpadł w zachwycenie. Ujrzał Serafina o sześciu skrzydłach, pomiędzy któremi był człowiek, z wyciągnionemi na krzyżu nogami i rękami, podobny do Chrystusa Ukrzyżowanego. Po tem widzeniu dusza Franciszka czuła się napełnioną uczuciem gorącej miłości, a na ciele jego okazały się znaki pięciu blizn Zbawiciela. Aczkolwiek je starannie przed oczyma ludzi ukrywał, widziano je wszakże za jego życia, a bardziej jeszcze podziwiano po jego śmierci. Były to nie same blizny tylko, gdyż na rękach i na nogach nosił on prawdziwe gwoździe, utworzone z własnego jego ciała, krwią zabarwione na kolor żelaza. Gwoździe te miały główkę zaokrągloną i czarną, opierającą się na wewnętrznej stronie ręki i na zwierzchniej stronie stopy; długie i spiczaste ich ostrza wychodziły na stronę odwrotną, zagięte ku rękom i nogom, jak gdyby były młotem skrzywione. Na prawym boku Franciszka widniała rana zaczerwieniona i zabliźniona, jak gdyby dzidą zadana; z niej za życia jego często krew się sączyła i plamiła habit zakonny. Św. Franciszek umarł w 1226 r., a stygmata jego były narzędziem mnóstwa wielkich cudów.

Przedniejsze dokumenta historyczne, obejmujące przytoczone fakta i ich okoliczności są następujące: 1-o Żywot świętego, napisany przed r. 1230 z polecenia Grzegorza IX pp. przez Tomasza de Celano, ucznia i towarzysza św. Franciszka; 2-o inny żywot tegoż świętego, napisany przez Ceperan'a za życia tegoż samego papieża, t. j. przed r. 1241; 3-o opowiadanie o cudach tego świętego męża, napisane w r. 1246 przez trzech franciszkańskich jego uczniów z których jeden, Rufin imieniem, dotykał tych stygmatów za życia świętego mistrza; 4-o żywot św. Franciszka, napisany ok. r. 1260 przez św. Bonawenturę, Doktora Kościoła, po zwiedzeniu przezeń miejsc, gdzie ten święty patryarcha przebywał, i po zbadaniu ludzi, którzy go widzieli. Bollandyści (4 paźdz.) udowodnili, że te różne biografie w późniejszych czasach nie były zmienione w tem, co dotyczy szczegółów powyżej przytoczonych. Celem stwierdzenia tej niezmienności szczegółów, uciekają się wspomniani Bollandyści do najdawniejszych egzemplarzy biografii św. Franciszka, do pewnej książki, napisanej ok. r. 1235 przeciw Albigensom przez Łukasza, biskupa Tay w Hiszpanii, który na dowód, że Chrystus był czterema gwoździami do krzyża przybity, powołuje się na stygmata św. Franciszka; rzeczeni Bollandyści opierają się dalej na wielu breviach apostolskich Grzegorza IX i Alexandra IV pp., którzy osobiście znali św. Franciszka, i na wielu wreszcie innych wiarogodnych świadectwach. Prawda, że późniejsi pisarze dorzucili do historyi św. Franciszka wiele szczegółów legendowych; niektórzy z nich nawet chcieli z tych blizn świętych wysnuć oryginalne a ryzykowne wnioski naukowe; ale władza kościelna nigdy w tych błędach żadnego nie brała udziału, one też przeto nie mogą służyć za dowód przeciw rzeczywistości opowie-

dzianych przez nas szczegółów życia św. męża; te ostatnie bowiem są najdokładniej sprawdzone.

Od śmierci św. Franciszka wielu świętych z zakonu franciszkańskiego i z innych zakonów otrzymało ten sam, co św. Patryarcha, przywilej. Niektórzy, jak św. Katarzyna Sieneńska z trzeciego zakonu św. Dominika, odczuwali bóle stygmatów, ale same stygmata nie dawały się zmysłami dostrzegać. Sami święci przez pokorę o to ukrycie daru bożego prosili. Przeciwnie, bywali różni, co przez pychę swą kłamliwie przypisywali sobie podobneż przywileje, ale Kościół zawsze czujnie i żarliwie odsłaniał oszustwo.

Niejaki A. Maury *(La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au mogen âge, 2-e partie*, ch. III, str. 352) pisze: „chrześcijanie uważali cud stygmatów św. Franciszka za niezbity dowód tajemnicy odkupienia zwłaszcza ze względu na tę okoliczność, że te stygmata były dane świętemu w dzień Podwyższenia św. Krzyża.“ Sądzimy, że słowa te A. Maury chyba na żart powiedział, boć chrześcijanie już przed r. 1224 musieli prawdopodobnie wierzyć w ewangelię, którą św. Franciszek rozmyślał. Biografowie św. Franciszka nie mówią, że cudowne widzenie stało się w dzień święta Podwyższenia św. Krzyża, lecz że ono się zdarzyło około tego dnia uroczystego.

A. Maury mówiąc następnie o współzawodnictwie, jakie istniało wówczas między dominikanami a franciszkanami, dodaje (str. 356): „Znakomita łaska stygmatów zniweczyła uroszczenia jakobinów, którzy w celu wzmocnienia swej opozycyi, zaczęli utrzymywać, że i oni mają także swoich stygmatyzowanych.“ Tak tedy liczba stygmatyzowanych mężczyzn i kobiet miała się powiększać w duchownej rodzinie św. Franciszka przez to, że ubiegano się o przywilej, udzielony jej fundatorowi, w rodzinie znów św. Dominika dawali się widzieć i mnożyli się stygmatyzowani przez ducha zazdrości i przez chęć przeciwstawienia cudu cudowi. Powyższe zdanie Maury uzasadnia tem, że wszystkie stygmata, zaszłe od śmierci św. Franciszka, powstawały w jeden i ten sam sposób. Ostatecznie stygmata, zdaniem Maury'ego, miałyby być skutkiem wygórowanej pychy i żądzy zrównania się ze św. Franciszkiem, a może nawet z Chrystusem. Nie mniej wszakże ten sam Maury przyznaje, że te szczególne blizny nie były zazwyczaj skutkiem oszukaństwa lub kłamliwego zmyślenia. Zanadto zgodnymi wydają mu się przytaczane na poparcie stygmatów dowody, aby mógł przeczyć rzeczywistości stygmatów, zwłaszcza stygmatów św. Franiszka, były to jednak, zdaniem jego, najzwyczajniejsze tylko blizny, i jedynie dla upiększenia cudowności wypadku zmyślono, że ręce świętego przebijały czarne gwoździe.

Zresztą, według tegoż Mauryego (str. 383) „stygmatyzacya jest skutkiem choroby i ogólnego rozstroju organizmu. Jest-to następstwo zboczenia umysłowego, wytworzonego w organizmach, już uprzednio do zdenerwowania skłonnych, następstwo podniecenia religijno-kontemplacyjnego, jest-to skutek nadużycia wstrzemięźliwości i ascetyzmu. Widziano jednostki, które sobie we śnie wyobraziły, że otrzymały rany, uderzenia, że zaciągnęły jakąś chorobę; a nazajutrz, po przebudzeniu się albo w kilka dni później pod wpływem

tego przekonania okazywało się zajątrzenie albo zaognienie w miejscach, które, podług ich wyobraźni, miały być chorobą dotknięte.... Wystarczało, aby człowiek stale myślał o tych pożądanych dla siebie ranach, a już tem samem krew napływała w miejsca, o których myślał. Stygmata św. Franciszka były owocem gorącej jego wyobraźni. Do takiego też wyjaśnienia rzeczy doszedł Tholuck w swej specyalnej rozprawie o cudach tego rodzaju."

Zobaczmy, czy można przyjąć takie tłómaczenie stygmatyzacyi św. Franciszka i tych wszystkich, którzy później zostali zaszczyceni tym samym przywilejem.

Przyznajemy, że cuda zdziałane przez zakonnika, są bardzo zaszczytne dla jego zakonu. Przyznajemy nadto, że istotnie pomiędzy duchownymi synami św. Franciszka, a synami św. Dominika istniało współzawodnictwo, które w pewnych jednostkach zakonnych mogło się przedzierzgnąć w rywalizacyę, a nawet w zazdrość. Wszak tem samem, że człowiek przywdziewa habit zakonny nie pozbywa się przecież wszystkich swych niedoskonałości. Ale stąd jeszcze dosyć daleko do walki na cuda, jaką sobie wyobraził A. Maury i jemu podobni racyonaliści. A jednak, twierdzenie to jest jeszcze jednem z najmniej bezpodstawnych twierdzeń A. Maury'ego w tej sprawie.

Liczni świadkowie widzieli naocznie i stwierdzili uroczyście stygmata zmysłami dostrzegalne i przez Kościół w świętych kanonizowanych uznane. Co się tyczy św. Franciszka w szczególności, tośmy słyszeli, ile to osób wykształconych i najzupełniej rzeczy świadomych stwierdziło nietylko istnienie blizn, ale nawet istnienie gwoździ na jego ciele. Przeczyć zatem albo przekształcać te fakta, zadanie to raczej romansopisarza niżeli historyka. Jak wszyscy prawie stygmatyzowani, tak i św. Franciszek starał się ukryć przed wzrokiem swego otoczenia dar, który otrzymał; czuł się go być niegodnym. Wiele z tych świętych osobistości, jak np. św. Katarzyna Sieneńska, w swej wielkiej pokorze prosiły Boga, aby te ich chwalebne znamiona nie były na zewnątrz widzialne. Przypisywanie im zatem chęci uchodzenia za świętych wskutek tych nadzwyczajnych znaków na ciele równa się spotwarzaniu prawdy historycznej i osób stygmatyzowanych, których Kościół czci publicznie na swych ołtarzach. Zapewne, bywają między chrześcijanami hypokryci i zarozumiali, bywają fałszywi dewoci, przybierający pozory świętości, ale nie masz takich pomiędzy świętymi kanonizowanymi.

Niemniej błędne jest także przekonanie, że stygmata były zawsze na jeden sposób otrzymywane i noszone. Przeciwnie, pomiędzy stygmatami świętych ogromna zachodzi różnica. Blizna np. na boku, u jednych bywa na prawym, u innych na lewym; stygmata na nogach, raz pozwalają przypuszczać, że obie stopy — jedna na drugą założone — jednym gwoździem były przeszyte, drugi raz znowu, że były przeszyte każda oddzielnie.

Zresztą, blizny osób stygmatyzowanych miewały bardzo rozmaite kształty i nie zawsze bywały w jednakowej ilości. To jedno tylko mają wspólne, że wszystkie przypominają jakiś szczegół z męki Chrystusa Pana: co zresztą jest bardzo naturalne, bo na tem właśnie podobieństwie z męką Chrystusa polega całe znaczenie stygmatów.

Zachodzi teraz pytanie, czy tworzenie się blizn na ciele można wytłómaczyć przez działanie wyobraźni? Dla większej jasności, zamiast jednego powtarzamy dwa pytania: 1° czy wyobraźnia jest zdolna wytworzyć blizny? 2° czy może wyobraźnia takie wyciskać stygmata, jakie widziano u św. Franciszka?

A. Maury odpowiedział tylko na pierwsze pytanie, — i naszem zdaniem, w sposób zanadto mało naukowy. Opiera się on w tej swojej odpowiedzi na fakcie, że widuje się często zranienie tam, gdzie się w sennem marzeniu wyobrażało sobie, jakoby się je otrzymało. Ale Maury źle to zjawisko tłómaczy. Któż nie widzi, że w tym wypadku zarówno jak i w innych temu podobnych sen był właśnie skutkiem uprzedniego zranienia, a nie przeciwnie, nie zranienie było przygotowane lub wywołane przez senną wyobraźnię. Kiedy zasypiam z zaciśniętem gardłem, śni mi się, że mnie duszą.

Można wprawdzie śnić, że się cierpi w zdrowej części organizmu, i tym sposobem zaciągnąć chorobę imaginacyjną. Wyobraźnia u niektórych chorobliwych i nerwowych osób ma nawet wielki wpływ na cały organizm; ale wątpić można, aby ona wywoływała blizny o pewnych określonych kształtach przez sam fakt, że chory je sobie wyobraża. Maury nie daje na to żadnego przykładu. W ostatnich czasach u niektórych hypnotyzowanych mediów, otrzymywano przez zwykłą suggestyę pewien rodzaj krwotoku, i następnie spostrzegano bardzo łagodne blizny na odnośnej części ciała. Dr Bernheim, który sam napróżno usiłował wywoływać te zjawiska stygmatyzacyi *(De la Suggestion, I p. ch. V)*, przytacza ich jednak zaledwie parę wypadków i porównywa takowe. Ale te jego przykłady są niesłychanie rzadkie, i w istocie bywają niekiedy takie zjawiska u somnambulików i hypnotyków, a i tu jeszcze ich wyobraźni trzeba zazwyczaj pomagać zewnętrznymi środkami. (Ob. art. *Hypnotyzm).*

Pozostaje odpowiedzieć na drugie pytanie: czy powyższym sposobem można wytłómaczyć stygmata św. Franciszka?

W odpowiedzi na to pytanie dosłownie przetłómaczymy wyrazy Benedykta XIV, zamieszczone w jego dziele, podającem zasady przez Kościół praktykowane przy roztrząsaniu cudownych wydarzeń. *(De Canonis. lib. IV,* p. 1, c. 33, № 19).

Przypomniawszy na początku, że Petrarka i Pomponiusz wypowiadali toż samo przekonanie o stygmatach, któreśmy widzieli w pismach A. Maury'ego, papież wskazuje wielu pisarzy, utrzymujących, że te stygmata miały cechę cudowności, i przyswaja sobie następujące słowa Bartłomieja z Pizy, piszącego w r. 1385 *(De Conformitate vitae B. Francisci ad vitam D. N. J. Ch.):* „że wyciśnięcie stygmatów jest cudem boskim, i że nie da się wytłómaczyć przyczynami naturalnemi: sztuką lub wyobraźnią, uzna bez trudności każdy, gdy rozważy kształty stygmatów na nogach i na rękach; albowiem na rękach i na nogach świętego (Franciszka) utworzyły się gwoździe z nerwów czy też z ciała. Te gwoździe miały główkę odporną, szeroką i spłaszczoną, ostrze ich wychodziło na zewnątrz po odwrotnej stronie rąk i nóg, i zakrzywiało się w taki sposób, że można było włożyć palec w zakręt, utworzony przez ich zgięcie, a brat Bonawentura, biskup Albano i kardynał świętego rzymskiego Kościoła powiada, że o tem dowiedział się od świadków, którzy widzieli i dotykali te narośle, i którzy je stwierdzili przysięgą. Przy-

puśćmy na chwilę, że jakaś siła naturalna, lub wyobraźnia ma moc otworzenia tkanek ciała, jakkolwiek-byśmy ją sztucznymi środkami wspomagali, ona przecież nigdy z kości i materyi nerwów nie zdołałaby utworzyć gwoździ takiego kształtu i takiej trwałości.... Dla tych samych powodów i rana na boku w takiej formie, jaką miała, nie mogła powstać naturalnym skutkiem przyczyny fizycznej, ani też z wyobraźni; nie mogłaby się również przez dwa lata utrzymywać bez żadnego zepsucia, jak się utrzymywała u św. Franciszka..."

Niema nic do zmienienia w tej odpowiedzi, chociaż dano ją przed pięciuset laty. Odpowiedź ta stwierdza, że stygmata św. Franciszka były rzeczywiście cudowne. Zresztą, już to samo dowodzi prawdy naszego twierdzenia, że Maury i ci, co podzielają jego zdanie, żeby naturalnym sposobem wytłómaczyć sprawę cudownych stygmatów, musieli się uciekać albo do bezwzględnego zaprzeczenia, albo przynajmniej do przekształcenia najpewniej udowodnionych zeznań współczesnych świadków, i do przedstawienia tych wypadków w sposób z prawdą niezgodny, a ich teoryom z góry powziętym przychylny.

Ob. *O. Prokop Kap.* Żywot św. Franc. 2 t. Kraków 1876. — Św. Franc. z Assyżu za życia i po śmierci, tłóm. przez J. S., Warszawa 1890. *(J. M. A. Vacant).*

X. W. S.

G.

GABAON. — W czasie zajęcia Palestyny przez Żydów, Chananejczycy, zamieszkujący Gabaon, by uniknąć ogólnej zagłady, użyli pewnego zręcznego podstępu, a mianowicie, posłali do Jozuego wysłańców, którzy, udając iż z dalekiego kraju przybyli, bez trudu zawarli z Izraelitami przymierze. Zrozumiawszy podstęp, ujrzał się Jozue w obec dwóch nawzajem sobie przeciwnych zobowiązań: z jednej strony zaprzysiężone z Gabaonitami przymierze obowiązywało go do zachowania ludu tego przy życiu, — z drugiej zaś stał rozkaz Boga nakazujący zagładę wszystkich Chananejczyków; za zezwoleniem bożem zapewne wódz Hebrajczyków, Jozue, osądził, że może wyjść z tej trudności, używszy pośredniej drogi: pozostawił Gabaonitów przy życiu, lecz skazał ich na wiecznych niewolników przy świątyni (Joz. XI). Saul, nie dotrzymując zaprzysiężonego słowa, rozkazał wymordować Gabaonitów, za co został ukarany na swych dzieciach, które zostały wydane gabaonickim współobywatelom i przez nich na śmierć skazane (II Król. XXI). Rzeczone wymordowanie dzieci Saula stało się za czasów Dawida. W tym samym czasie, nie wiadomo tylko od jakiej epoki, przybytek Mojżesza pozostawał w Gabaon (I Paral., XVI, 39), i do tego to miasta przybył Salomon po swem wstąpieniu na tron, aby tu złożyć ofiarę Najwyższemu (II Par., I, 3).

Racyonaliści, porównywając i rozpatrując wszystkie te fakta, przyszli do wniosku, że zawsze, począwszy od zajęcia ziemi Obiecanej aż do niewoli, w Gabaon znajdował się legalny przybytek— oprócz przybytku istniejącego w Jerozolimie oraz w Bethel, Dan, Galgala, Silo itd. (Patrz te artykuły). W oczach tedy racyonalistów różne przytoczone przez nas epizody biblijne są mniej lub więcej przekształcone, rzeczywista zaś prawda ma być ich zdaniem następująca: „Przybytek w Gabaon, który istniał jeszcze przed zajęciem Palestyny, istniał w dalszym ciągu po zdobyciu takowej i był obsługiwany przez Gabaonitów; działo się to aż do zniesienia małych przybytków, co bardzo późno nastąpiło i aż do ustanowienia jedności świątyni w czasach niewoli. Skoro zniesiono przybytki lokalne, kapłani, którzy je obsługiwali, zbliżyli się do jedynego pozostałego przybytku, — przybyli do Jerozolimy i spełniali w świątyni podrzędne jakieś obowiązki. Lecz, gdy lud dziwił się bardzo temu, że Chananejczycy spełniają funkcye w świątyni, autorowie

Hexateuchu (sześcioksięgu) wstawili do księgi, zw. księgą Jozuego, opowiadanie o Gabaonitach, i to w tym celu, aby gorliwi Żydzi nie powstawali przeciw obecności obcokrajowców w świątyni Jerozolimskiej."

Taki jest systemat racyonalistowski, który ma podwójny cel: zwalić jednocześnie i autentyczność ksiąg świętych i jedność hebrajskiego przybytku; już dla tych dwóch względów system powyższy nie może być przyjęty przez chrześcijan, ale też nawzajem i hypoteza racyonalistów utrzymać się nie da, nawet gdybyśmy wobec niej stali na gruncie czystej racyonalnej krytyki.

I rzeczywiście: 1. Hypoteza ta jest w sprzeczności z temi samemi księgami, które zamierza wyjaśnić: niepodobna pozwolić na to, aby pod pozorem wyjaśniania księgi biblijnej podsuwano jej słowa przeciwne tym, jakie w rzeczywistości zawiera, a to właśnie czyni system racyonalistyczny. Księga Jozuego z najdrobniejszymi szczegółami opowiada fakt historyczny, bardzo możliwy; krytycy czynią zeń jakąś legendę, umyślnie przez kogoś zmyśloną;—taż sama księga odnosi do tegoż samego faktu użycie gabaonitów do posługi przy świątyni: krytycy chcą widzieć gabaonitów w świątyni dopiero po powrocie z niewoli; — podług drugiej księgi Królewskiej w zagładzie synów Saula dokonanej przez gabaonitów trzeba upatrywać zwykły tylko akt zemsty; w oczach krytyków racyonalistycznych jest to tylko „przebłagalna ofiara," dopełniona „podług uświęconego ceremoniału." Pierwszym warunkiem wyjaśnienia tekstu jest poszanowanie takowego.

2. Wernes, przeciw pracy którego szczególnie występujemy, (*Revue de l'hist. des religions*, Janv. 1882), żadnego prawie nie daje dowodu na potwierdzenie swej opinii co do Gabaonu, ogranicza się na umieszczeniu tego faktu o gabaonitach w ogólnej swej teoryi o wielości przybytków; wszelakoż odsyła czytelnika do dwóch miejsc Biblii, mających jakoby potwierdzić jego zdanie.

Ponieważ punkt to bardzo ważny, przeto dosłownie go przytaczamy: „Podczas gdy *Deuteronomium* tych lewitów przywiązanych do świątyń prowincyonalnych, którzyby się chętnie udawali do Jerozolimy (*Deut.* XVIII, 6—8), stawia na równi z kapłanami służącymi w Jerozolimie, prorok Ezechiel wyraźnie oświadcza, że całe duchowieństwo świątyń prowincyonalnych miało być obracane do podrzędnych czynności w Jerozolimie. (Ez. XLIV, 10, 13)." Przypuściwszy, że racyonaliści umieszczają powstanie księgi *Deuteronomium* w epoce Jozyasza, słowa powyższe znaczą: „Przed niewolą, gdy jeszcze liczne były przybytki, Jozyasz, by kapłanów tych przybytków ściągnąć do Jerozolimy, przyobiecał im równy urząd z kapłanami stolicy, lecz gdy już raz zniesiono przybytki i ustanowiono jedność świątyni, nie zadawano sobie więcej kłopotu z tymi prowincyonalnymi kapłanami: musowo przybyli oni do Jerozolimy zarówno kapłani z Gabaon jak i inni, i tu polecono im wypełniać podrzędne obowiązki (ob. art. *Ezechiel*).

Jeżeli w odpowiedzi na to wyznanie racyonalistów otworzymy księgę *Deuteronomium* i *Ezechiela*, nic tam nie znajdziemy z tego, co nam powiedziano powyżej. Deuteronomium mówi wprawdzie o lewitach, którzy opuszczą swe miasto i pójdą do Jerozolimy, lecz nie chcąc utożsamiać wyrazu *miasteczko* z wyrazem

przybytek, nie można tu dostrzedz nagrody za opuszczenie przybytków, o jakiej mówi Vernes. Wiemy z księgi *Liczb* (XXXV) i z *Jozuego* (XXI), że lewici byli rozproszeni po całym kraju w czterdziestu ośmiu miastach, a w Deuteronomium jest mowa o lewitach, którzy się udawali z tych miast *do miejsca wybranego przez Boga* na swój przybytek. — Co do księgi Ezechiela, to ona głosi, że lewici, którzy stali się niewiernymi względem Boga, nie będą dopuszczeni do ceremonii nowej świątyni, lecz że będą przeznaczeni na odźwiernych i do innych niższych czynności. I tu także niema mowy o przybytkach miejscowych, albo przynajmniej te przybytki, o których jest wzmianka, są to przybytki bałwochwalcze, jak np. w Betel i Dan za czasów rozdziału Izraela: „Ci lewitowie, mówi Bóg przez Ezechiela, którzy daleko odstąpili odemnie w błędzie synów Izraelskich (i poszli za błędami synów Izraelskich), y zbłądzili (poszli) odemnie za bałwany swemi... przeto, iż służyli im przed oczyma bałwanów ich... przetom podniósł rękę moią na nie.“ Jest to mowa o karze i błędzie poprzednim: przybytki obsługiwane przez lewitów, o których tu mowa, nie miały nic legalnego; skądinąd znów, przypuściwszy nawet, do czego nas nic nie upoważnia, że w chwili niewoli istniał tego rodzaju przybytek w Gabaonie, to jednak żadną miarą nie można utożsamiać *lewitów* tego przybytku, o ukaraniu których miałby mówić Ezechiel, z chananejczykami gabaonickimi, ukaranymi, jak wiemy, przez Jozuego.

3. Vernes wreszcie daje jeszcze jeden dowód istnienia przybytku w Gabaonie, a mianowicie ofiarę, którą tam złożył Salomon. Na to odpowiadamy: Salomon dla tego szedł do Gabaon składać ofiarę, że tam znajdował się przybytek Mojżesza (II Par. I, 3). Prawda, że arka była już w Jerozolimie; ale co należy sądzić o tym fakcie ze względu na jedność *przybytku* (patrz ten art.) obaczymy gdzieindziej. Aby dłużej nie zajmować się Gabaonem, zakończmy ten artykuł uwagą, że w samej hypotezie racyonalistów zachodzi sprzeczność. Czy przybytek ten, którego stałe istnienie w Gabaonie próżno przypuszczają racyonaliści, był legalny, czy nielegalny, hebrajski czy też chananejski? Jeśli był legalny, przez wszystkich uznany, to dla czegóż później obecność jego kapłanów w świątyni Jerozolimskiej tak „zgorszyła pobożnych,“ iż dla uspokojenia ich musieli wymyślić baśń o Jezuem? Jeżeli zaś, przeciwnie, przybytek ten był nielegalny a nawet chananejski, to w jakiż sposób mogliby racyonaliści wyjaśnić ten fakt, na który się powołują, że Salomon, będąc przy samej arce Jehowy, opuścił Jerozolimę i udał się do Gabaonu, aby tam złożyć ofiarę wówczas, gdy kapłani z Gabaon, bez wywołania oburzenia, mogli pełnić w świątyni Jerozolimskiej tylko najniższe czynności?

GALGALA. — Galgala albo Gilgal jest to miejscowość nad Jordanem często w Starym Testamencie wspominana. Tu właśnie kazał Jozue wznieść pamiątkowy pomnik po przejściu Jordanu (Joz. IV) i tu rozkazał Izraelitom dopełnić obrzezania (V); tu również, powiadają racyonaliści, lecz nie wiemy dla czego, pokolenia zajordańskie miały wznieść później inny pomnik na znak jedności z innemi pokoleniami (XXII); wreszcie, w historyi Aoda (Sędz. III, 19) jak również w prorokach Ozeaszu (IV, 15)

i Amosie (IV, 4) jest mowa o czci bożej, odbywanej w Galgala. Racyonaliści, opierając się na różnych tych faktach, twierdzą, że w Galgala podobnie jak w Betel, w Dan, w Gabaon (ob. te artykuły) znajdowała się świątynia, i że, co za tem idzie, prawem przepisana jedność świątyni (ob. ten artykuł) u żydów powstała później od niewoli. W przedmiocie Gilgal tak rozumują racyonaliści: miały się jakoby w tej miejscowości znajdować bałwany chananejskie, które Izraelici po zajęciu Galgala za swoje uznali (*Sędz.* III, 19), świątynia zaś istniejąca w Gilgal stała się świątynią hebrajską i taką pozostała aż do niewoli; dla tego to właśnie Ozeasz i Amos w VIII w. czynią o niej wzmiankę. Lecz w czasie wygnania, gdy ustaliła się idea monoteizmu i jedności świątyni, „świątynia w Galgala, mówi Vernes, jedna z najsławniejszych w VIII wieku, istniała jeszcze w pamięci ludu; a zatem dosyć naturalną było rzeczą, że ciasna i z wszelkiego historycznego zmysłu obrana teologia próbowała to wytłómaczyć ze stanowiska ścisłej ortodoksyi.“ W skutek tego, zawsze podług zdania racyonalistów, zmyślono historyę pomnika wzniesionego w Galgala przez Izraelitów, i wpisano tę historyę do księgi Jozuego w rozdz. XXII, której autor, powiada Vernes, żył „gdzieś około V wieku przed naszą erą“ (sic). W ten sam sposób również przypuszczają racyonaliści, że żydzi po niewoli zaprowadzili pewne zmiany w uroczystościach, dotyczących świątyni w Galgala: miano sprowadzić mianowicie do znaczenia zwykłego tylko pomnika to, co niegdyś było ołtarzem i świątynią, a błąd ten trwał aż do czasu nastania uczonych badań racyonalistycznej krytyki. — Taki jest oto system racyonalistyczny, lecz na czemże się on opiera? Na niczem, chyba tylko na chęci postawienia Biblii w sprzeczności ze sobą samą; po za tem nie zawiera on nic poważnego. I rzeczywiście:

1. Z opowiadania o wzniesieniu pomnika w Galgala (Joz. IV) wynika, że nie było tam ołtarza, lecz zwyczajny znak, pomnik. „Aby ten pomnik, mówi Jozue, był znak w pośród was: a gdy was będą pytać synowie waszy iutro, mówiąc: co znaczą kamienie? odpowiecie im: Ustały wody Jordanowe przed skrzynią przymierza Pańskiego, gdy szła przezeń: y dla tego położono te kamienie na pamiątkę synów Izraelowych, aż na wieki.“ Nic nad to jaśniejszego! I niechaj nikt nie mówi: „Lecz racyonaliści właśnie zaprzeczają tego faktu...“ Posiadamy księgę Jozuego ze wszelkiemi cechami autentyczności, wspartą na powadze żydowskiej i chrześcijańskiej tradycyi; jeżeli przyjdzie komu fantazya odmówić prawdomówności księdze, posiadającej wszystkie wyżej wymienione cechy, to raczej przeciwnik tej księgi powinien udowodnić swój zarzut. Wygodna to byłaby rzecz zaiste wziąć jakąś księgę historyczną, gołosłownie i poprostu zaprzeczyć jej twierdzeniom, a później powiedzieć: widzicie, że autor tej książki nie miał zmysłu historycznego!

2. Co do rozdziału XXII księgi Jozuego, odnośnie do którego te same nasuwają się uwagi, to rzec trzeba, że on wyraźnie niszczy całą teoryę racyonalistyczną. Pokolenia zajordańskie pomogły innym pokoleniom do zajęcia ziemi obiecanej; w chwili ponownego przejścia przez Jordan, by osiąść na swem własnem terytoryum, wzniosły one w pobliżu rzeki, w miejscu, którego zresztą nie wymienia Biblia, lecz w którem racyonalistom spodobało się widzieć

Gilgal, pomnik olbrzymiej wielkości. Na tę wiadomość oburzyły się pokolenia, pozostałe po tej stronie Jordanu, widziały one w tym czynie wyłom w prawie bożem, zaklinały też swych braci, aby się wystrzegali tego ołtarza *świętokradzkiego, wystawionego po za ołtarzem Pana Boga.* Lecz cóż na to odpowiadają Rubeniści?

„Jeśliśmy wznieśli ten ołtarz z tą myślą, aby tam składać całopalenia, i obiaty i ofiary zapokojne, niechaj nas Pan sądzi i ukarze! Lecz nie! taka w tem oto była myśl nasza! Jutro rzeką synowie wasi synom naszym: cóż jest wspólnego pomiędzy wami a Bogiem Izraelskim?... Tak więc rzekliśmy: Zbudujmy sobie ołtarz nie na całopalenia ani na ofiarowanie ofiar, ale na świadectwo między nami i wami, i dziećmi naszemi i potomstwem waszem... że mamy prawo ofiarować całopalenia i obiaty. Lecz daleka od nas ta myśl występna, żebyśmy odstąpili od Pana... i zbudowali ołtarz na całopalenie..., oprócz ołtarza Pana Boga naszego, który zbudowano przed przybytkiem jego!“ Naturalną więc jest rzeczą, że Vernes, z upodobaniem przyjmuje zdanie Reussa, który sądzi, że tekst powyższy mówi o istnieniu jakiegoś dawnego ołtarza.

3. Księga Sędziów (III, 18, 27 hebrajsk.) mówi o *pesilîm*, które istniały w Gilgal; lecz te *pesilim*, te *simulacra sculptilia* były bez wątpienia bałwany, wzniesione tam przez Moabitów, którzy nad tym krajem w owej epoce panowali; zresztą dodajmy, że Targum nadaje odnośnemu wyrazowi hebrajskiemu znaczenie *kopalni kamieni.* — Wreszcie, gdyby kto chciał w tem widzieć bałwanów, czczonych przez Hebrajczyków, cóżby za wniosek mógł z tego wyprowadzić? Wiemy również z tej samej Księgi Sędziów, że Izraelici często wpadali w bałwochwalstwo wbrew prawu bożemu, i że Bóg poddawał ich pod jarzmo cudzoziemców, głównie w tym celu, aby ich ukarać i do poprawy przywieść.

4. Nakoniec, nic dziwnego, że Ozeasz i Amos mówią o czci bożej, odbywanej w Galgala; wiadomo, że po rozdwojeniu dokonanem przez Jeroboama, Juda zachował świątynię Jerozolimską, wówczas, gdy Izrael ustanowił nielegalne świątynie w Betel, Dan etc. Ale czy z tego, że jakieś prawo zostało zgwałcone, można wnosić, że ono wcale nie istniało? Czyż z tego, że są męczennicy, można wnioskować, że wolno ludzi mordować? Wystarcza przeczytać zacytowane miejsce (Ozeasz IV, 15), aby się przekonać, czy nie jest dokładne nasze wyjaśnienie. „Jeśli nierząd płodzisz ty Izraelu, niech wżdy nie występuje Juda: a nie wchodźcie w Galgala, a nie wstępujcie do Bethawen!“ Widać z tego, że jest tu mowa o rozdziale tak religijnym jak politycznym, dokonanym przez Jeroboama. A teraz, jak mogą nam prawić racyonaliści, że autor księgi Jozuego jest pozbawiony zmysłu historycznego?!

(Patrz artykuł *Vernes'a* w „Revue de l'histoire des religions,“ Stycz. 1882).

GALILEUSZ. — Potępienie Galileusza i jego doktryny przez Kongregacye Rzymskie w r. 1616 i w 1633 stanowiło i długo jeszcze podobno stanowić będzie przedmiot ożywionych rozpraw pomiędzy katolikami i ich przeciwnikami. Sprawa ta, jak zobaczymy, już sama przez się przedstawia poważne trudności, a nadto

jeszcze długi czas była źle rozumiana z powodu, że akta procesu Galileusza aż do r. 1877 pozostawały niewydrukowane, a to skutkiem kościelnego prawa o zachowaniu w tajemnicy aktów kongregacyi Inkwizycyi.

Akta rzeczonego procesu aż do chwili, kiedy Stolica Apostolska, w chęci przyczynienia się do postępu nauk historycznych, poleciła je ogłosić w całości, znane były tylko z wyciągów, mniej lub więcej szczęśliwie dokonanych. Dzięki temu wyjątkowi, uczynionemu przez papieża w regulaminie Kongregacyi Świętego Officium w maju 1877 r., Henryk de l'Epinois ogłosił w całości te szacowne dokumenty pod tytułem: *Les Piéces du Procès du Galilée* (Rzym i Paryż, Palmé); w dwa miesiące potem wyszło nowe wydanie tych dokumentów w Stuttgardzie, dokonane staraniem v. Geblera. Co więcej, od tego czasu ukazało się we Włoszech i w Niemczech mnóstwo publikacyi innych dokumentów niedrukowanych, a do sprawy Galileusza się odnoszących, tak, że dziś posiadamy w ręku wszystkie wiadomości, konieczne do należytego zrozumienia danej sprawy.

Zarzuty naszych przeciwników w sprawie Galileusza dadzą się sprowadzić do trzech następujących: 1) Kościół skutkiem swej nienawiści do wiedzy, okazał się okrutnym względem Galileusza; 2) Kościół pogwałcił sumienie Galileusza, zmuszając go do uznania za błędną naukę, którą on uważał za prawdziwą, 3) Kościół w sprawie Galileusza pomylił się w przedmiocie wiary, a tem samem dowiódł, że nie jest nieomylny, jak to sam o sobie naucza.

Odpowiedzią naszą na pierwszy z tych zarzutów będzie dokładne i bezstronne przedstawienie wypadków danej sprawy; dla odparcia drugiego zarzutu wystarczy rzucić kilka myśli, a trzeciemu zarzutowi poświęcimy wyczerpujące studyum.

I. Czy Galileusz był okrutnie traktowany przez rzymskie kongregacye skutkiem ich nienawiści do wiedzy? Oto fakta:

Pierwszym wypadkiem, stojącym w łączności z procesem Galileusza, jest podróż tego uczonego do Rzymu, odbyta w roku 1611. Urodzony w Pizie r. 1564, miał podówczas lat czterdzieści siedm; od r. 1599 do 1610 świetnie wykładał nauki matematyczne na uniwersytecie w Padwie, a 7 stycznia 1610 r. odkrył satelity Jowisza. Oświecona publiczność z zapałem przyjęła dzieło jego, zatytułowane *Nuntius sidereus* (Marzec 1610), w którem Galileusz zamieszcza wiadomość o tem pięknem odkryciu. Wielki Książę Toskański udzielił autorowi tytuł pierwszego profesora filozofii i nauk matematycznych, zwalniając go jednocześnie od trudów zawodu nauczycielskiego, a kardynał del Monte przesłał mu w darze kosztowny obraz, odpustami przez papieża nadany, prosząc o przyjęcie go w duchu pobożności i o zachowanie go jako dowodu jego przyjaźni.

Galileusz był człowiekiem szczerej i głębokiej wiary; zdaje się nawet, że przez czas jakiś nosił habit nowicyusza w klasztorze Vallombrosa. Na nieszczęście, podczas swego pobytu w Padwie dał się wciągnąć w życie niemoralne, i ze swych nieprawych z Maryą Gamba stosunków miał troje dzieci, — jednego syna i dwie córki. Dwie ostatnie, dzięki wstawiennictwu kardynała Bandini, mogły wstąpić do klasztoru, a syn otrzymał ze skarbu papieskiego pensyę, która też później przyznana została i jego ojcu. Nie zdaje się

zresztą, aby te nieprawe stosunki Galileusza wywołały jakikolwiek wpływ na dalsze jego losy. Opuszczając Padwę, zerwał zupełnie z Maryą Gamba i przeznaczył jej pewne utrzymanie.

W Rzymie doznał (marzec 1611 r.) najświetniejszego przyjęcia ze strony pap. Pawła V, ze strony kardynałów, prałatów i książąt. Cieszy się on z tego serdecznie w liście z d. 22 kwietnia 1611 r. [1]), a kardynał del Monte, pisząc do Koźmy II w. księcia Toskanii [2]), stwierdza powodzenie i zadowolnienie swego przyjaciela. Odkrycia, dokonane przez Galileusza, wyjaśniane i udowadniane wobec uczonych—a tych było mnóstwo w ówczesnym Rzymie, budziły powszechne dla odkrywcy uwielbienie. Kard. Farnese podejmował Galileusza przy swoim stole, a kard. Maffeo Barberini, który później, zostawszy papieżem pod imieniem Urbana VIII, okazał się nieco względem niego surowym, pozostawał z nim w bardzo serdecznej do dziśdnia przechowanej korespondencyi [3]).

Wszelako, o ile piękne prace Galileusza wprowadziły w podziw większą część społeczeństwa, unoszonego podówczas prawdziwie cudownym zapałem dla nauk i sztuki, o tyle przekonania tego uczonego florentczyka znajdowały żarliwych przeciwników. Galileusz był zwolennikiem nowej metody naukowej, opartej na doświadczeniu; głośno się oświadczał za systemem Kopernika o nieruchomości słońca i o ruchu ziemi, a żywo zwalczał powszechnie wtedy od wieków przyjęty system Ptolomeusza, który utrzymuje, że ziemia, jako środkowy punkt wszechświata, nieruchomo stoi, a słońce wkoło niej się obraca.

Przeciwnicy systemu Kopernika opierali się przeważnie na powadze Arystotelesa i starożytnych mistrzów, na pewnych dowodach naukowych, czerpanych więcej z fizyki aniżeli z astronomii, i wreszcie na powadze Pisma św., które miało rzekomo nauczać o obracaniu się słońca i o nieruchomości ziemi. We wszystkich uniwersytetach przysięgano na słowa Magistra, wszelkie powątpiewanie o tem, o czem on nauczał, uważano za rzecz zuchwałą i karygodną — nawet w zakresie astronomii i fizyki [4]). To właśnie wygórowane uczucie poszanowania dla Arystotelesa i dla tradycyi wywołało początkowo najżywsze protesty przeciw systemowi Kopernika i przeciw Galileuszowi.

Drugiem źródłem zarzutów przeciw nowej astronomicznej teoryi była rzeczywista niedostateczność dowodów naukowych, przytaczanych wówczas na poparcie nowego systemu. Wreszcie, — i ten punkt szczególnie zasługuje na naszą uwagę, przekonanie o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca było uważane powszechnie za przeciwne

---

[1]) Le opere di Galileo Galilei, VI, str. 137: List (do osoby) bezimiennej.
[2]) Tamże, VII, str. 145.
[3]) Patrz szczególniej list z d. 11 paźdz. 1611 r. Tamże, t. VIII, str. 173.
[4]) Najgłośniejsi naturaliści ówcześni: Decartes, Baco Werulamski i inni, gwałtownie potępiali system Kopernika. Tycho de Brahe np. teorye Kopernika nazywa: „deliria," „portenta," „paradoxa" i t. d. (Prw. *Dr Pohle.* Die Sternenwelten... 3 Vereinsschr. d. Gör. ges. za r. 1884). — Parlament paryski w r. 1624 rozkazał „podrzeć" potępione przez uniwersytet paryski niektóre tezy z zakresu fizyki i filozofii, autorów ich polecił wydalić z Paryża, i zabronił „wszystkim pod karą śmierci nauczać zasad przeciwnych starym i uznanym pisarzom." Z taką to bezwzględnością i terroryzmem wierzono podówczas w mądrość Arystotelesa. (Prw. *Jourdain.* Hist. Universitatis Parisiensis saec. XVI et XVII, I, 106).

Pismu św. Według zwyczaju tej epoki opierania systemów fizycznych i astronomicznych na tekstach świętych, przeciwnicy Kopernika powoływali się na mnóstwo ustępów z Pisma św., które wszyscy wówczas rozumieli w znaczeniu dosłownem; przytaczali mianowicie ustęp, w którym jest mowa o tem, że na rozkaz Jozuego słońce i księżyc „stanęły.“ (Jozue, X, 13); przytaczano również następujące teksty: Eccles. I, 4—5; Psalm XVIII, 6—7; Psalm XCII, 1; Ps. CIII, 5; Eccli. XLIII, 26.

Prawda, że od r. 1543 ksiądz kanonik Kopernik w nieśmiertelnem swem dziele *De revolutionibus orbium coelestium* wyłożył i obronił ten system, który nosi jego imię; prawda, że książka ta została bardzo dobrze przyjęta, i mogła była nawet być przypisana papieżowi Pawłowi III; prawda także, iż inni autorowie od tego czasu pisali w. obronie tegoż systemu i nie byli za to niepokojeni. Ale z drugiej strony, przedmowa do książki Kopernika wskazywała, że ruch ziemi został przez autora przedstawiony nie jakoby był napewno lub nawet prawdopodobnie tylko zgodny z rzeczywistością, lecz poprostu jako hypoteza, znacznie ułatwiająca zrozumienie obrotów ciał niebieskich. Przypuściwszy obrót ziemi i nieruchomość słońca, prościej i jaśniej tłómaczono zjawiska niebieskie oraz znacznie ułatwiano sobie badania astronomiczne. W tem to właśnie znaczeniu „hypoteza“ Kopernika została przyjęta albo przynajmniej tolerowana przez władzę kościelną, ale bynajmniej nie w tem znaczeniu, żeby ta opinia była prawdopodobnie zgodna z rzeczywistością. Wyraz „hypoteza“ miał wówczas w kwestyi, która nas tu zajmuje, inne znaczenie aniżeli to, jakie ma dziś w języku naukowym. Dziś, istotnie, służy on do oznaczenia opinii, przypuszczalnie zgodnej z prawdą. W owym zaś czasie oraz w sprawie, o której mówimy, wyraz ten oznaczał zwykły sposób wyjaśniania obrotów ciał niebieskich w oderwaniu od rzeczywistości. W tem znaczeniu jeszcze dziś się mówi: „Wyobraźcie sobie dwie linie proste przedłużone w nieskończoność....“ Jednakże ogół nie tak pojmował tę książkę jak ją pojmowała władza kościelna; Kopernik, który nie jest autorem przedmowy, na czele jego dzieła umieszczonej, napewno wierzył w prawdziwość swego systemu; toż samo myśleli i jego uczniowie.

Z drugiej znów strony, w miarę jak ta opinia torowała sobie drogę do umysłów ogółu, podejrzliwość teologów budziły skargi perypatetyków i opłakane nadużycia, jakich dopuszczał się duch protestanckiego nowiniarstwa w tłómaczeniu Biblii; zaczęto mieć w podejrzeniu interpretacye nowatorów, a wielu teologów nawet otwarcie na nie uderzało, jako na przeciwne Pismu św. Następujący przykład daje wyobrażenie o panujących podówczas przekonaniach. Sławny Serarius w komentarzu swym na X rozdz. Jozuego, ogłoszonym r. 1610 w Moguncyi, powiedziawszy o systemie, podług którego ziemia obraca się wokoło nieruchomego słońca, system ten potępia i dodaje: „Dodać nadto trzeba, że pogląd rzeczony (Kopernika) odrzucą i potępią wszystkie systemy wszystkich filozofów, prócz Nicety i niewielu (?) perypatetyków, *wszystkie ojców św. orzeczenia, wszystkie wszystkich teologów szkoły*“ [1]).

---

[1]) „Accedit quod opinationem istam exsufflent ac damnent omnes philosophorum omnium praeter Nicetam et Pythagoraeos pauculos, familiae, *omnia sanctorum omnium, effata, omnia theologorum omnium gimnasia.*“

Otóż Galileusz przyjmował system Kopernika nietylko jako hypotezę, ułatwiającą wytłómaczenie zjawisk niebieskich, ale jako teoryę zgodną z rzeczywistością, i zarówno zręcznie jak żarliwie zwalczał system dawny, zasady Arystotelesa. W obronie tego swego przekonania okazał niezmordowaną działalność: w 1612 r. ogłosił swój *traktat o ciałach niestałych*, w następnym roku 1613 wydał nakładem towarzystwa naukowego dei Lincei swą *„Historyę i wyjaśnienie plam słonecznych;“* w tym samym też roku napisał do uczonego przyjaciela swego, benedyktyna O. Castelli, list o tłómaczeniu Pisma św. w przedmiotach naukowych, który to list zakomunikował następnie w. ks. Krystynie, rozszerzywszy go uprzednio i nadawszy mu formę więcej literacką. W tym liście Galileusz podawał mądre zasady, ale użył niebacznie pewnych wyrażeń, które mogły dać powód do surowej krytyki.

„Pismo św., pisze on między innemi, nie może ani kłamać ani się mylić, prawda słów jego jest bezwzględna i niezbita. Ale ci, co je wykładają i tłómaczą, w wielu razach mylić się mogą, i gdyby zawsze chcieli się trzymać dosłownego znaczenia wyrazów, popełnialiby opłakane i liczne błędy; doszliby istotnie do grubych sprzeczności, do błędów, do bezbożnych doktryn, byliby bowiem zmuszeni utrzymywać, że Bóg ma nogi, ręce, oczy i t. d. Pismo św. w zagadnieniach z zakresu nauk przyrodzonych powinnoby stać na ostatniem miejscu. I Pismo św. i natura pochodzą zarówno ze słowa bożego, — jedno było natchnione przez Ducha Św., a druga wiernie spełnia prawa, zakreślone przez Boga. Lecz, gdy Biblia, stosując się do pojęcia ogółu ludzi, w wielu razach i słusznie przemawia według prawdopodobieństwa i używa terminów mowy, bynajmniej nie przeznaczonych do wyrażania bezwzględnej prawdy, natura ściśle i niezmiennie stosuje się do praw sobie nadanych. Przez odwoływanie się do tekstów Pisma św. nie można podawać w wątpliwość jakiegoś zjawiska widocznego, otrzymanego drogą dojrzałych doświadczeń i dostatecznie pewnych dowodów.... Duch Św. wcale nie chciał (w Piśmie św.) nas uczyć, czy niebo jest ruchome lub nieruchome, czy ma kształt kuli czy też płaskiej tarczy, nie chciał orzekać, co z tych dwojga: ziemia czy słońce porusza się lub zostaje w spokoju... Ponieważ Duch Św. z umysłu nie pouczał nas o rzeczach tego rodzaju, bo one nie odpowiadały Jego celowi, jakim jest zbawienie dusz naszych, przeto jakiem prawem można teraz utrzymywać, że w rzeczach tych trzeba koniecznie wyznawać taką lub inną teoryę, że jedna opinia jest prawdą a druga fałszem? Czy może być heretyckiem przekonanie, które w niczem nie dotyczy zbawienia duszy? Czy można mówić, że Duch Św. chciał nas czegokolwiek nauczać, coby nie miało łączności ze zbawieniem duszy?“

Treść tego listu jest słuszna i mądra, ale niektórym zdaniom, jak przytoczonym przed chwilą, zbywało nieco na dokładności. Od Galileusza, jako od nie-teologa, nie można było wymagać—w przedmiocie tak delikatnej natury — dokładności jakiegoś specyalisty teologa; nieszczęściem, ówcześni przeciwnicy jego wcale nie mieli tego umiarkowania i przetłómaczyli te wyrażenia w złem znaczeniu, inni zarzucali mu, że podejmował przedmiot, który należało raczej zostawić teologom. Prawda, że list Galileusza do O. Castelli nie był wydrukowany, — nastąpiło to znacznie później dopiero, — ale krą-

żyły liczne jego odpisy, a przeciwnicy Galileusza skorzystali natychmiast z tej sposobności, aby ponowić przeciw niemu swe dawne ataki. Z czasem liczba przeciwników jego wzrastała. Wielu biskupów, szczególniej arcybiskup pizański, publicznie potępiał system Kopernika, popierany przez Galileusza, oraz nowe te interpretacye Pisma św., zamieszczone w jego liście, lub w pismach jego zwolenników; uznano je za zgubne dla wiary katolickiej i przeciwne Pismu św.

Doszło wreszcie do tego, że w r. 1614, O. Caccini, dominikanin, mówił z ambony o nowej doktrynie i przedstawił ją, jako bezwzględnie wierze przeciwną. Naturalnie, Galileusz i jego przyjaciele żywo się na to oburzyli, i zawrzała walka. Galileusz chciał pozwać swych przeciwników przed sądy rzymskie, ale odwiódł go od tego kroku przyjaciel jego, książę Cesi. Obawiał się bowiem ten ostatni, aby władza kościelna, nieograniczając się na wypowiedzeniu wyroku w sprawie postępowania, jakie Galileusz słusznie przeciwnikom swoim wyrzucał, nie zechciała skorzystać ze sposobności i gruntownie zbadać kwestyę samej nauki, bo w tym razie przypuszczał możliwość potępienia przekonań swego przyjaciela. Przyszłość okazała, że te przewidywania były uzasadnione. Ale wyprzedzili go przeciwnicy Galileusza. Dnia 15 lutego 1615 r., O. Lorini, dominikanin florencki, posłał kard. Sfondrati, prefektowi kongr. Indexu, kopię listu Galileusza do O. Castelli. Do kopii tej dołączył list własny, w którym wyłuszcza pobudki swego kroku, a mianowicie: pewne niebezpieczne wyrażenia i twierdzenia, zawarte w piśmie Galileusza, szerokie rozpowszechnienie tego listu między ludźmi, śmiałość zwolenników Galileusza, którzy — wbrew nauce biblijnej — wierzyli w ruch ziemi i w nieruchomość słońca. Dodawał nadto O. Lorini, że to stronnictwo lekce sobie ważyło Ojców Kościoła i św. Tomasza oraz deptało nogami zasady Arystotelesa, z których teologia scholastyczna tak olbrzymie odniosła korzyści; mimo to, przyznawał, że zwolennicy Galileusza są ludźmi porządnymi i dobrymi chrześcijanami, chociaż nieco „upartymi.“ Zresztą, O. Lorini nie zamierzał bynajmniej ze swego kroku, natchnionego pobudkami wyłącznie religijnemi, czynić sądowego oskarżenia.

Kardynał Sfondrati oba rzeczone dokumenta przesłał do Kongregacyi Inkwizycyi, która sekretnie zarządziła potrzebne śledztwo o doniesionych sobie faktach [1]). Jednocześnie zbadanie listu poruczono jednemu z konsultorów. Ten uznał, że list do O. Castelli nie zawierał nic godnego potępienia, z wyjątkiem trzech wyrażeń, które w zestawieniu z całością mogłyby się dać tłómaczyć również w dobrem znaczeniu. Zarządzone przez Inkwizycyę poszukiwania nie przyniosły wielkich rezultatów. Jednakże, z doniesienia Lorini'ego i z wiadomości, zebranych przez trybunał Inkwizycyi, rychło przeciw Galileuszowi wynikły rozmaite punkta oskarżenia, temi słowy streszczone w akcie sądowego procesu z r. 1633: „W r. 1615 zo-

[1]) Dwie głównie przyczyny skłoniły Kongregacyę do zajęcia się tą sprawą: 1° Obawa przed ciężkiemi nadużyciami, jakich dopuszczali się wówczas protestanci przy tłómaczeniu Pisma św. w znaczeniu przenośnem; 2° Powszechny obyczaj czasu uważania Pisma św. za ogólny sprawdzian prawd naukowych oraz wszelkich wątpliwości i kwestyi spornych.

stałeś zaskarżony do tego św. Officium, że za prawdziwą uznajesz błędną a przez wielu szerzoną doktrynę, podług której słońce jest środkiem świata i jest nieruchome, a ziemia się obraca obrotem nawet codziennym; że posiadasz pewnych uczniów, którym tęż samą naukę podajesz; że utrzymujesz w tym przedmiocie korespondencyę z pewnymi niemieckimi matematykami [1]); żeś ogłosił pewne dzieło pod napisem *O plamach słonecznych*, w którem przedstawiałeś tę samą doktrynę jako prawdziwą; żeś przy odpieraniu czynionych ci niekiedy a wziętych z Pisma św. zarzutów, tłómaczył toż Pismo św. podług swoich opinii; następnie przedstawiono kopię dzieła w formie listu, który, jak mówiono, miał być przez ciebie posyłany do jednego z twych dawnych uczniów, a w którym podzielałeś system Kopernika i wypowiadałeś wiele zdań, przeciwnych prawdziwemu znaczeniu i powadze Pisma św.“ [2]).

Jakkolwiek Inkwizycya z wielką tajemniczością prowadziła tę sprawę, to jednak wieści o niej doszły do Galileusza, który też w grudniu 1615 r. udał się do Rzymu. Tam zamierzał bronić energicznie swojej nauki i swojej osoby przeciw nieprzyjaciołom; ale zupełnie był zdecydowany przyjąć wszelkie postanowienie władzy kościelnej. „Jestem najzupełniej przygotowany, pisze on d. 14 lutego 1619 r., raczej oko sobie wyłupić dla uniknięcia zgorszenia, aniżeli opierać się moim zwierzchnikom i czynić krzywdę mej duszy przez podtrzymywanie, przeciw ich woli, zdania, które teraz wydaje mi się widocznem i zasługującem na wiarę“ [3]).

W Rzymie był bardzo dobrze przyjęty i prowadził bardzo żywą propagandę na korzyść swego systemu. Przyjaciele prosili go, aby okazywał nieco więcej spokoju, a zwłaszcza, by się opierał tylko na dowodach matematycznych, a zaniechał pretensyi do udowodnienia zgodności swoich przekonań z Pismem św. Mądre te rady nie zostały uwzględnione. Galileusz żądał, aby władza kościelna pozwoliła na obronę jego systemu, uważanego nietylko już jako korzystną dla wyjaśnienia obrotów astronomicznych hypotezę, ale jako dokładny wyraz rzeczywistego stanu rzeczy; na co władza kościelna zgodzić się mogła jedynie tylko przez uznanie, że system Galileusza zgadzał się z Pismem św. Zresztą, inni zwolennicy Kopernika, jak karmelita Foscarini, w książce swej o układzie świata, ogłoszonej pod tę porę w Neapolu (r. 1615), oraz augustyański zakonnik Dydak Astunica, w swojem dziele o Hiobie, publicznie przedstawiali kwestyę sporną według przekonań Galileusza, utrzymując, że Biblia nietylko nie potępiła systemu Kopernika, ale mu otwarcie sprzyjała. Foscarini, naprzykład, odnajdywał ślady tego systemu w opisie siedmioramiennego świecznika, a Astunica upatrywał zaprzeczenie nieruchomości ziemi w tych słowach rozdz. IX księgi Joba (5, 6): „który wzrusza ziemie z miejsca iey y słupy iey wstrzęsają się.“

---

[1]) Niemcy były w tym czasie najbardziej rozpalonem ogniskiem herezyi protestanckiej.

[2]) Osnowa sądu Galileusza z d. 22 czerwca 1633 r. podług *Venturi, Memorie...* Modena, 1824, t. II, str. 177.

[3]) List do Mgr. Dini, *Galilei.* Oper. II, 17.

Pod naciskiem okoliczności św. Kongregacya widziała się zmuszoną przedewszystkiem do gruntownego rozpatrzenia kwestyi, a osobisty interes Galileusza zeszedł na drugi plan. D. 19 lutego 1616 r. dwie następne propozycye zostały poddane przed sąd teologów konsultorów św. Officium: „I. Sol est centrum mundi et omnino immobilis motu locali. II. Terra non est centrum mundi nec immobilis, sed secundum se totam movetur et motu diurno“ [1]). Konsultorowie zebrali się we wtorek d. 23 t. m. i jednogłośnie każdą z tych propozycyi ocenili w słowach następujących: Pierwszą: „Dictam propositionem esse stultam et absurdam in philosophia, et formaliter haereticam, quatenus contradicit espresse sententiis sacrae Scripturae, in multis locis, secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum sanctorum patrum et theologorum doctorum“ [2]). Drugą zaś: „Hanc propositionem recipere eandem censuram in philosophia et spectando veritatem theologicam, ad minus esse in fide erroneam“ [3]). Nazajutrz d. 24 t. m. cenzurę tę przedstawiono i zatwierdzono na zgromadzeniu kardynałów, członków trybunału Inkwizycyi. Dokument ten podpisało jedenastu następujących teologów-konsultorów: Piotr Lombardus, arcybiskup z Armagh; br. Jacek Petronius, dominikanin, magister Sacri Palatii; br. Rafał Riphos, magister teologii, wikaryusz generalny zakonu dominikańskiego; br. Michał Anioł Seghetius, dominikanin, magister teologii, delegowany kongr. św. Officium; br. Hieronim de Casali majori, dominikanin, konsultor św. Officium; br. Tomasz de Lemos, dominikanin; br. Grzegorz Nunnius Coronel, zakonnik augustyański; O. Benedykt Justinianus z Tow. Jez.; Don Rafał Rastellius, Dr teologii; Don Michał a Napoli, benedyktyn z kongr. Monte-Cassino; Jakób Tintus, dominikanin, towarzysz przewielebnego Ojca Delegata św. Officium.

Ta „cenzura propozycyi matematyka Galileusza“ czytana była na posiedzeniu kardynałów inkwizytorów w czwartek d. 25 lutego wobec papieża Pawła V. Jego Świątobliwość polecił kardynałowi Bellarminowi, aby wezwał Galileusza do siebie i przestrzegł go, że powinien zaniechać wyż przytoczonych opinii; w razie gdyby Galileusz odmówił posłuszeństwa, Ojciec Delegat św. Officium miał mu wobec notaryusza i świadków nakazać bezwzględnie się wstrzymać od nauczania i bronienia tego rodzaju nauk albo opinii, lub też o nich traktować; gdyby się temu rozkazowi Galileusz nie poddał, miał być uwięziony. Tegoż dnia sekretarz inkwizycyi, kard. Mellini, zawiadomił o tem postanowieniu assesora i delegata św. Officium, nieobecnych na posiedzeniu, odbytem pod przewodnictwem papieża. Na skutek tego postanowienia, nazajutrz d. 26 kard. Bellarmin wezwał Galileusza do swego pałacu i przestrzegł go, aby błąd swój

---

[1]) „I. Słońce jest środkiem świata i zupełnie nieruchome ruchem lokalnym. II. Ziemia nie jest środkiem świata, ani nieruchoma, ale się wokoło siebie obraca i to obrotem codziennym.“

[2]) „Rzeczone zdanie jest głupie i niedorzeczne wobec filozofii, i formalnie heretyckie, ponieważ wyraźnie sprzeciwia się orzeczeniom Pisma św. w wielu miejscach, podług właściwości wyrazów i podług powszechnie przyjętego wykładu i rozumienia Ojców świętych i uczonych teologów.“

[3]) „To zdanie zasługuje na tę samą co wyżej ocenę wobec filozofii, a w odniesieniu do prawdy teologicznej, jest co najmniej błędne.“

porzucił; następnie, O. Anioł Segheti, delegat jeneralny św. Officium, w obecności kardynała Bellarmina, notaryusza i jednego z domowników jego eminencyi, jako świadka, wręczył Galileuszowi w imieniu papieża i całej kongregacyi św. Officium rozkaz bezwzględnego zaniechania opinii, że słońce jest środkiem świata i że jest nieruchome, a ziemia jest w ruchu; nie popierania tej opinii odtąd żadnym sposobem, nie nauczania o niej, nie bronienia jej ani żywem słowem, ani pismem; w przeciwnym bowiem razie św. Officium wystąpiłoby przeciw niemu. Galileusz przystał na ten rozkaz i obiecał się doń zastosować. D. 3 marca t. r. na posiedzeniu Inkwizycyi, odbytem w obecności papieża, kard. Bellarmin oświadczył, że orzeczenie kongregacyi zostało wykonane i że Galileusz temu się poddał.

Niektórzy pisarze podawali w wątpliwość udzielony Galileuszowi rozkaz, i utrzymywali, że akta św. Officium przy sposobności drugiego procesu Galileusza zostały sfałszowane celem dostarczenia straszniejszej broni nieprzyjaciołom Galileusza i celem usprawiedliwienia wyroku potępienia, jaki oni otrzymać chcieli i jaki otrzymali. Ale to przypuszczenie rzeczonych pisarzy ostać się nie może wobec poważnego badania historycznych dokumentów.

Na tem samem posiedzeniu przedstawiono wygotowany przez kardynałów kongregacyi Indeksu dekret przeciwko pismom, przychylnym systemowi Kopernika. Dekret ten uznał naukę Kopernika o nieruchomości słońca i o obrocie ziemi za błędną i bezwzględnie Pismu św. przeciwną, pewne dzieła absolutnie zakazywał, a dzieło Kopernika i Astuniki, dopóki nie zostaną poprawione, zawieszał, i wreszcie ogólnem postanowieniem zabraniał wszelkich książek, broniących nieruchomości słońca — środka świata nauczających o ruchu ziemi. Papież polecił mistrzowi św. Pałacu, asystentowi prefekta kongregacyi Indeksu, ogłosić rzeczony dekret, co też wykonano w dwa dni potem, d. 5 marca 1616 r. Oto treść tego dekretu:

Po zwykłej wstępnej formule dekretów kongregacyi Indeksu, następuje potępienie wielu dzieł heretyckich, a dalej dekret tak opiewa: „Et quia etiam ad notitiam praefatae sacrae Congregationis pervenit, falsam illam doctrinam Pythagoricam, divinaeque Scripturae omnino adversantem, de mobilitate terrae et immobilitate solis, quam Nicolaus Copernicus *de Revolutionibus orbium coelestium* et Didacus Astunica in Job etiam docent, iam divulgari et a multis recipi, sicuti videre est ex quadam epistola impressa cuiusdam patris carmelitae, cui titulus: „Lettera del R. Padre Maestro Paolo Antonio Foscarini Carmelitano sopra l'opinione de Pittagorici del Copernico, della mobilità della terra e stabilita del sole, e il nuovo Pittagorico sistema del Mondo, in Napoli per Lazzaro Sevriggio 1615," in qua dictus Pater ostendere conatur praefatam doctrinam de immobilitate solis in centro mundi, et mobilitate terrae consonam esse veritati, et non adversari Scripturae sacrae: Ideo ne ulterius huiusmodi opinio in perniciem catholicae viritatis serpat, censuit dictos Nicolaum Copernicum *de Revolutionibus orbium* et Didacum Astunica *in Job* suspendendos esse donec corrigantur, Librum vero Patris Pauli Antonii Foscarini carmelitae omnino prohibendum atque damnandum; aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout praesenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit. In quorum fidem praesens decretum manu et sigillo Illu-

strissimi et Reverendissimi D. Cardinalis S. Caeciliae Episcopi Albanensis signatum et munitum fuit die 5 Martii 1616“ [1]).

Zgodnie z tym dekretem, d. 10 maja 1619 r. została wpisana na Indeks książka Keplera *Epitome Astronomicae Copernicanae*. D. 15 maja następnego roku kongregacya pozwoliła na ogłoszenie książki Kopernika, wstrzymanej *donec corrigatur;* ale dodane *monitum* ostrzegało, że ojcowie św. kongregacyi mieli zamiar zupełnie zakazać dzieło sławnego astronoma z powodu, że ono nie uważa ruchu ziemi jako „przypuszczenie,“ lecz podaje go, jako rzecz prawdziwą, w co chrześcijaninowi nie dozwala się wierzyć. Jednakże, ze względu na wielką użyteczność tej książki, pozwalali na jej ogłoszenie pod warunkiem złagodzenia — przez poprawki, które dodali do tekstu — niektórych jej ustępów, gdzie autor mówi o pozycyi i o ruchu ziemi nie jako o czystej hypotezie, ale jako o rzeczywistej i faktycznie istniejącej prawdzie *(non ex hipothesi sed asserendo)*. W 1632 r. zakazano dzieło Campanella *Apologia pro Galileo*, a w 1634 r. książkę Galileusza *Dialogo*... Aż do r. 1664 w wydaniach Indeksu, dokonanych na rozkaz i z approbatą papieża, przytaczano tekst powyższego dekretu *in extenso*. Zaś począwszy od r. 1664 skracano rzeczony dekret, umieszczając natomiast pod literą L. następujące wyrazy: „Libri omnes docentes mobibilitatem terrae et immobilitatem solis“ [2]). Aleksander VII papież potwierdził to wydanie Indeksu z r. 1664 (5 marca) w następujących wyrazach: Na mocy naszej powagi apostolskiej sankcyonujemy i zatwierdzamy niniejszem ten *Index* ze wszystkiemi razem i z każdą po szczególe rzeczą, które się w nim zawierają; rozkazujemy i polecamy, aby wszystkie instytucye i wszystkie po szczególe osoby ściśle go uwzględniały.“ Ogólny ten dekret w wydaniu Indeksu z r. 1757 za wyraźnem pozwoleniem papieża Benedykta XIV został zniesiony; prawo jednakże nie zostało jeszcze formalnie odwołane. Lecz wskutek zaszłej w Rzymie dyskusyi między mistrzem św. Pałacu a kanonikiem Settele w przedmiocie ogłoszenia jego *Elementów* optyki i astronomii, Kongregacya Inkwizycyi d. 11 września 1822 r. zawyrokowała, że pozwala się w Rzymie drukować książki, nauczające o ruchu ziemi i nieruchomości słońca podług systemu powszechnie przyjętego przez nowożytnych astronomów. Pius VII dnia 25 września wyrok ten zatwierdził,

---

[1]) „A ponieważ doszło do wiadomości rzeczonej św. Kongregacyi, że owa błędna nauka pytagorejska i Pismu św. zupełnie przeciwna o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca, którą to naukę wyznają także Mikołaj Kopernik *De Revolutionibus orbium coelestium* i Dydak Astunica *in Job*, już się rozszerza i przez wielu wyznawana bywa, jak to widać z pewnego drukowanego listu przez pewnego Ojca karmelitę, pod tytułem „Lettera“ (i t. d. jak wyżej), w którym rzeczony Ojciec stara się wykazać, że nauka o nieruchomości słońca w środku świata i o ruchu ziemi jest zgodna z prawdą i Pismu św. się nie sprzeciwia: przeto też, żeby to mniemanie dalej się nie szerzyło na szkodę prawdy katolickiej, uważała (św. Kongregacya) za konieczne, dzieła wspomnionych: Mikołaja Kopernika *De Revolutionibus orbium* i Dydaka Astunica *in Job* aż do czasu ich poprawienia zawiesić, książkę zaś O. Pawła Antoniego Foscarini'ego, karmelity, zupełnie zakazać i potępić; wszystkie zaś inne książki, tegoż samego nauczające zakazać, jako to obecnym dekretem wszystkie *respective* zakazuje, potępia i zawiesza. Na dowód czego obecny dekret ręką i pieczęcią Najdostojniejszego i Najczcigodniejszego Jego Eminencyi Kardynała św. Cecylii, biskupa albańskiego podpisany i umocowany został d. 5 marca 1616 r.“

[2]) „Wszystkie książki nauczające o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca.“

a edycya *Indexu* z 1835 r. nie zawierała już wykazu książek kopernikowskich, od r. 1616 w różnych czasach zakazywanych. [1])

Należy zauważyć, że dekret z r. 1616 o żadnem z pism Galileusza nie wspominał, a zakaz osobisty, doręczony mu w imieniu Inkwizycyi, w najzupełniejszej pozostał tajemnicy, gdyż członkowie tego trybunału przysięgą zobowiązani do bezwzględnego milczenia. A zatem nie kto inny tylko któryś z jego nieprzyjaciół musiał rozpuścić pogłoskę, że Inkwizycya skazała go, jako podejrzanego o przekonania nie dosyć katolickie, na pokutę i na wyrzeczenie się błędów. Galileusz, ażeby odeprzeć to krzywdzące go mniemanie, zażądał i otrzymał od kardynała Bellarmina następujące zaświadczenie, datowane z dn. 26 Maja: „Galileusz nie składał w nasze ani w niczyje inne ręce w Rzymie lub gdzieindziej, o ile wiemy, abjuracyi żadnej ze swoich opinij i nauk, nie otrzymał również żadnej pokuty zbawiennej, tylko został zawiadomiony o orzeczeniu, uczynionem przez Jego Świątobliwość i ogłoszonem przez kongregacyę Indeksu, które to orzeczenie powiada, że przypisywana Kopernikowi nauka, według której ziemia obraca się w około słońca, a słońce pozostaje w środku świata bez poruszania się od wschodu na zachód, przeciwna jest Pismu św. i, co zatem idzie, nie należy jej ani bronić, ani w nią wierzyć.“ — W sześć dni po ogłoszeniu dekretu Indeksu, Galileusz uzyskał u papieża Pawła V długą i bardzo łaskawą audyencyę, podczas której oświadczył mu papież, że zna doskonale czystość i prawość jego intencyi; dodał mu przy tem otuchy do znoszenia przykrości, jakich się na przyszłość obawiał ze strony swych nieprzyjaciół.

W kilka miesięcy potem Galileusz opuścił Rzym i zamieszkał w willi Segni, w okolicach Florencyi, gdzie z równym zapałem jak powodzeniem prowadził dalej swe prace. W stronnictwie swojem wzbudzał entuzyazm nie do uwierzenia. Cesarini pisał mu, że on jest jedyną chlubą Italii i wiedzy, a kardynał Barberini, późniejszy papież Urban VIII, przypisał mu w r. 1620 długą odę łacińską, w której wysławiał jego „mądry teleskop“ i gwiazdy, przezeń odkryte na firmamencie niebieskim.

Galileusz przygotował wówczas wielkie swoje dzieło pisane w formie dialogu o systemie świata; a jednocześnie pisał i ogłaszał w odpowiedzi na *Libra Astronomica* Ojca Grassi, jezuity, dzieło swoje *Il Saggiatore*. Książka ta była pisana w formie listu do Mgr. Cesarini'ego, jednego z przyjaciół Galileusza, i wykazywała, że system Kopernika i Keplera najzupełniej się zgadza ze spostrzeżeniami, dokonywanemi przez teleskop, podczas gdy systemy Ptolomeusza i perypatetyków utrzymać się nie dają. Rzecz całą zakończył wnioskiem, że ponieważ z dwóch powyższych systemów jeden został potępiony przez władzę kościelną, drugi przez rozum, przeto trzeba szukać jeszcze innego systemu. Pomimo takiego zakończenia, Il Saggiatore w gruncie był zręcznie ukrytą obroną sy-

---

[1]) O wrogim stosunku t. zw. Reformatorów XVI w. do systemu Kopernika ob. Luther *Tischreden* wyd. Walch'a, Halle. 1743, str. 2260. (Luter nazywa Kopernika „głupcem,“ który „chce całą sztukę astronomiczną wywrócić, ale jak Pismo św. wskazuje, to Jozue słońcu a nie ziemi rozkazał stanąć.“ Podobnież Melanchton. (Init. doctr. phisicae. Oppera. t. XIII, str. 217, wyd. Bretschneider).

stemu Kopernika. Mistrz św. Pałacu tej dyssymulacyi nie dostrzegł, i pozwolenie na drukowanie dzieła zostało udzielone w następujących szumnych wyrazach: „Z polecenia Mistrza św. Pałacu przeczytałem dzieło *Saggiatore* i nie tylko nie znalazłem w niem nic przeciwnego dobrym obyczajom, lub coby się niezgadzało z nadprzyrodzoną prawdą naszej wiary, lecz nadto znalazłem w niem tak piękne myśli z zakresu filozofii naturalnej, że, sądzę, wiek nasz, będzie się mógł szczycić w przyszłych czasach mianem nietylko spadkobiercy prac dawnych filozofów, ale także tytułem odkrywcy wielu tajników przyrody, do odnalezienia których tamci byli bezsilni: dowodzą tego mądre i genialne teorye autora, z którym żyć jednocześnie uważam sobie za szczęście, gdyż już nie na bezmianie i w przybliżeniu, ale na bardzo wrażliwych szalach waży się dziś złoto prawdy.“ [1]) O. Riccardi, autor tej entuzyastycznej uwagi, jest ten sam, którego później nieudolność i krętactwo zwiększyły trudności w drugim procesie Galileusza. Tymczasem, gdy kardynał Barberini został papieżem pod im. Urbana VIII, dzieło to zostało mu dedykowane i dedykacya przyjęta.

Nie tylko nowy papież okazywał się zawsze wielbicielem Galileusza, ale i wielka ilość prałatów jego dworu, takich jak Mgr. Cesarini i Mgr. Ciampoli, byli szczególnymi przyjaciołmi uczonego florentczyka. To też i sam Galileusz i jego zwolennicy uważali, że nadeszła wyborna sposobność do pomyślnego ogłoszenia swego systemu w Rzymie, dokąd też w tym celu udał się Galileusz w Kwietniu 1624 r. Znalazł tam przyjęcie jeszcze bardziej zachęcające, niż za poprzednich swoich podróży, a 8 czerwca pisał do księcia Cesi: „Jego Świątobliwość okazywał mi wielką bardzo łaskawość, i aż do sześciu razy miałem z Nim długie rozmowy. Wczoraj obiecał mi pensyę dla mego syna, a trzy dni przedtem otrzymałem w podarunku piękny obraz, dwa medale, jeden złoty, drugi srebrny i mnóstwo Agnus Dei.“ [2]) W tym samym czasie polecił go Papież temi słowy W. Księciu Toskańskiemu, Ferdynandowi II: „Niedawno kochany syn nasz Galileusz, przenikając eteryczne przestworza, wskazał na światło nieznanych gwiazd i sięgnął do głębin, gdzie się kryją planety. To też jak długo gwiazda Jowisza jaśnieć będzie na niebie, otoczona czterema swymi satellitami, tak długo powtarzać będzie chwałę Galileusza, złączoną ze swymi losami. Oddawna żywimy ojcowskie uczucia względem tego znakomitego męża, którego sława jaśnieje na niebie, albowiem poznaliśmy w nim nie tylko blask nauki, ale nadto gorącą pobożność i te świetne zasługi, które łatwo jednają sobie życzliwość Najwyższego Pasterza. Oświadczamy ci przeto, że będzie to dla nas najżywszą pociechą, jeśli w ojcowskiej swej szczodrobliwości będziesz dalej prowadził, a nawet zwiększał wszystkie dobrodziejstwa, któremi go zaszczycasz.“ [3])

Pomimo to, napróżno usiłował Galileusz pozyskać papieża dla teoryi Kopernika, której dowody osobiście mu wyłożył. Wszystko, co mógł otrzymać, była to następująca deklaracya, dana jego przyjacielowi, kardynałowi Hohen Zollern, który się wstawił za nim

---

[1]) *Opere* t. IX, str. 25; [2]) *Opere* t. VI, str. 295; [3]) *Opere* t. IX, str. 60.

do papieża i prosił o odpowiedź: „Kościół święty nie potępił teoryi Kopernika, ani też nie potępiłby jej jako *heretycką*, lecz tylko jako *zuchwałą (temeraria)*, jakkolwiek niema najmniejszej obawy, żeby kiedyś prawda nie została absolutnie wyjaśniona.“ [1])

Ośmielony względami, jakich w Rzymie doznawał, Galileusz nie bardzo krył się z obroną opinii, które były potępione, a których on sam obiecał był nie podtrzymywać. Tę właśnie swoją niezmienną dla nowych opinii przychylność wykazał szczególnie w odpowiedzi, danej r. 1624 sekretarzowi Propagandy, Ingoli'emu, a przedewszystkiem w wielkiem swem dziele o dwóch głównych systemach świata, które podówczas wykończał. Książka ta pod napisem *Dialogo di Galileo Galilei delli due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano*, wyszła we Florencyi na wiosnę r. 1632, i stała się ostateczną przyczyną potępienia, jakie w następnym roku spotkało Galileusza. A jednak ukazała się na widok publiczny z podwójną aprobatą kościelną, — jedną, położoną według obowiązujących przepisów, przez florenckiego inkwizytora,— drugą, wydaną nie dość ściśle i nie dość porządnie przez O. Riccardi, Ministra św. Pałacu. Ta ostatnia była udzielona w przewidywaniu, że dzieło będzie drukowane w Rzymie, i pod warunkiem, że ono raz jeszcze zostanie przejrzane, którego to warunku nie dochowano w całej ścisłości. Celem uzyskania tej aprobaty dla swego dzieła, udał się Galileusz do Rzymu w r. 1630, i, jak zwykle, znalazł najprzychylniejsze przyjęcie. Papież długo z nim rozmawiał, i z własnej inicyatywy podniósł pensyę dla jego syna z sześćdziesięciu na sto talarów.

Dzięki swej sławie, dzięki względom, jakiemi się cieszył u pp. Urbana VIII, u W. Księcia Toskańskiego i u wielu innych dostojników kościelnych, udało się Galileuszowi przekonać O. Riccardi'ego, Mistrza św. Pałacu, człowieka zdaje się więcej wymownego, aniżeli przezornego, jak również inkwizytora z Florencyi, że książka jego była pisana wyłącznie ze stanowiska hypotezy, że jeżeli potępiono system Kopernika, jako przeciwny Pismu św., to jeszcze tem samem nie było błędem poznanie wszystkich naukowych argumentów, na jakich się system ten opierał. Już samo zawiadomienie o druku tej książki, a następnie ukazanie się jej na widok publiczny wzbudziło w najwyższym stopniu entuzyazm przyjaciół sławnego kopernikanina. — O. Castelli pisał d. 26 Września 1631 r., że nic więcej czytać nie chce, tylko brewiarz i *Dyalogi;* O. Cavalieri z entuzyazmem o tem dziele rozprawiał; pewien zakonnik oliwetanin uważał je za dzieło najdonioślejsze ze wszystkich, jakie kiedykolwiek ogłoszono. [2])

Ale niebawem zerwała się straszna burza przeciw temu dziełu i przeciw jego autorowi. Pomimo pewnych zdań, umieszczonych na początku i na końcu książki, w których Galileusz oświadcza, że mówić chce tylko o hypotezie, widoczne było dla każdego uważnego czytelnika, że autor bronił zdań, potępionych przez Indeks, i tym sposobem naruszał prawo ogólne, wszystkich chrześcijan obo-

---

[1]) *Opere*, t. VI, str. 296.
[2]) Prw. *La Question de Galileé*, przez H. de l'Epinois (str. 109).

wiązujące. Nadto, nie dotrzymywał osobistego zobowiązania, jakie złożył przed delegatem Kongregacyi św. Officyum. Co więcej, napadał na zwolenników Arystotelesa z takim sarkastycznym zapałem, że łatwo mógł ich przeciw sobie oburzyć. Niektórzy pisarze nawet przypuszczali, że Galileusz miał na myśli Urbana VIII pp., gdy Symplicyuszowi — jednej z osób, występujących w *Dyalogu*, kazał podnosić jakiś nic nie znaczący argument, który papież podobno osobiście mu był postawił; co bardzo obeszło Urbana VIII; ale fakt ten jest nie bardzo prawdopodobny i nie wywarł żadnego, — albo tylko bardzo słaby wywarł wpływ na bieg całej tej sprawy. Galileusz i jego przyjaciele uważali Jezuitów za najczynniejszych popleczników mającego się rozpocząć przeciw niemu procesu; ale oskarżenie to niczem usprawiedliwić się nie da. Ruchliwość, jaką niektórzy Jezuici, jak OO. Grassi, Schneider, Inhofer, okazali w sprawie Galileusza, tłómaczy się owym znanym ich zapałem w obronie postanowień władzy kościelnej, ale tak samo pomiędzy nimi, jak pomiędzy innymi zakonami, liczył Galileusz wielu zwolenników. Najzagorzalszym promotorem poszukiwań i śledztw zdawał się być sam papież Urban VIII. Rozgniewany o to, że był w błąd wprowadzony przez Galileusza i jego przyjaciół, niezadowolniony z tego, że sławny pisarz naruszał prawo, wydane przez Indeks, w obawie o czystość katolickiej wiary w czasach, kiedy protestantyzm zadawał jej tak przerażające ciosy, chciał papież odrazu położyć koniec przedsiębranym wrogim usiłowaniom: „I wasz Galileusz także, mówił papież d. 5 Września do Niccolini'ego, posła W. Księcia Toskańskiego, odważył się przeniknąć tam, gdzie przenikać był nie powinien, i dotknął przedmiotów najważniejszych i najniebezpieczniejszych, jakie w tej chwili poruszyć można... Ciampoli i Galileusz oszukali mnie, źle się sprawili. Ciampoli odważył się mi powiedzieć, że Galileusz gotów był zastosować się we wszystkiem do rozkazów Ojca św. i że wszystko szło dobrze...“ Innym razem oświadczył papież, że podtrzymując potępione opinie Kopernika, jak to uczynił Galileusz, „wystawiano się na niebezpieczeństwo spowodowania dla religii szkód większych, aniżeli ona kiedykolwiek wycierpiała.“ „Tak więc, kończył Niccolini, papież jest usposobiony gorzej, aniżeli być może, względem naszego biednego Galileusza.“ [1])

W Sierpniu 1632 r. Mistrz św. Pałacu polecił drukarzowi we Florencyi wstrzymać wysyłkę egzemplarzy tej książki, a jednocześnie dzieło to zostało poddane w Rzymie badaniu komisyi nadzwyczajnej. Niezwykły ten sposób postępowania dowodził, jak wielką przywiązywano wagę do tej sprawy, a zarazem był objawem pewnej względności dla Galileusza, którego niepoddano bezpośrednio pod surowość praw Inkwizycyi. Wynik badania wzmiankowanej komisyi tak jest streszczony w osnowie wyroku, potępiającego Galileusza: „Kongregacya dowiedziawszy się, że wskutek wydrukowania tej książki *(Dialogo)*, błędna teorya o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca szerzyła się coraz bardziej z dniem każdym, poddała to dzieło staraunemu zbadaniu i wykryła w niem

[1]) *Opere.* t. IX. str. 420, 421, 430. — Ob. *La Question de Galilée*, p. H. de l'Epinois, (str. 114 — 115).

jawne przekroczenie danego ci przedtem rozkazu. I rzeczywiście, w książce tej broniłeś powyższej teoryi, która już dawniej została potępiona, i której potępienie było ci doręczone, chociaż przez rozmaite omówienia starałeś się wmówić, żeś ją porzucił jako nieudowodnioną, lecz tylko prawdopodobną, co zresztą także jest wielkim błędem, gdyż teorya orzeczona i określona, jako Pismu św. przeciwna, żadną miarą nie może być prawdopodobna.“

Dnia 1 Października Galileusz otrzymał pozew sądowy, powołujący go do stawienia się wobec Kongregacyi św. Officyum w Rzymie. Na razie oświadczył gotowość do posłuszeństwa, ale wszelkimi możliwymi sposobami próbował wywinąć się od tej konieczności, a natomiast uzyskać pozwolenie na prowadzenie swej sprawy we Florencyi. Za pośrednictwem swych przyjaciół w Rzymie oraz przez ambasadora W. Księcia Toskańskiego przedstawiał wiek swój podeszły, złe zdrowie, zimową porę roku. Papież okazał się niewzruszonym; Galileusz mógł sobie wygodnie podróżować w lektyce, ale musiał stanąć przed swymi sędziami w Rzymie. Ponieważ zawsze opóźniał swój wyjazd, przeto 19 Listopada wysłano mu powtórne wezwanie z oznaczeniem ostatecznego terminu za miesiąc. Galileusz powołał się znów na opłakany stan swego zdrowia i czynił nowe starania; inkwizytor z Florencyi napisał do Rzymu, że Galileusz pozostawał w łóżku, niezdolny do przedsiębrania podróży, i dołączył do swego listu świadectwa trzech lekarzy. W Rzymie uważano to wszystko za jeden ze sposobów obejścia sądu, i d. 30 Grudnia papież polecił napisać do inkwizytora Florencyi, że ani on, ani Kongregacya nie zniesie dalej podobnych wykrętów. „Należy, powiada rzeczone pismo, sprawdzić, czy Galileusz rzeczywiście nie mógł bez niebezpieczeństwa udać się do Rzymu; niechby posłano komisarza razem z lekarzem, celem stwierdzenia rzeczywistego stanu zdrowia chorego, a gdyby stan jego zdrowia przybyć mu pozwalał, niechby przyprowadzono go więźniem i w kajdanach; przeciwnie niechby odroczono sprawę, gdyby jego zdrowie tego wymagało, i gdyby w podróży miało zagrażać jego życiu rzeczywiste niebezpieczeństwo; ale skoroby to niebezpieczeństwo minęło, niechby przyprowadzono go więźniem i w kajdanach. Komisarz i lekarze mają podróżować na koszt Galileusza, ponieważ ten nie chciał przybyć w czasie właściwym, gdy otrzymał był rozkaz i gdy mu posłuszeństwa odmówił.“ [1])

Celem tego listu było położyć koniec wykrętom Galileusza przez okazanie mu stanowczej woli Ojca św. i Kongregacyi ukończenia sprawy i nie wahania się w razie potrzeby użycia przeciw niemu wszelkich surowości prawa, pomimo jego sławy, pomimo wyjątkowych względów, jakimi dotychczas był otaczany. Zrozumiał to Galileusz i puścił się w drogę. Podróż odbywał w lektyce W. Księcia Toskańskiego, i przybył do Rzymu d. 13 Lutego 1633 r. w stanie zdrowia bardzo zadawalniającym. Zamieszkał u Niccolini'ego, ambasadora W. Księcia, gdzie znalazł nie tylko stół i mieszkanie, ale nadto wszystkie przyjemności życia pośród bogatej i oddanej mu rodziny. Był-to wyjątek, zrobiony dla Ga-

[1]) *Les Pièces du procès.* Paris, 1877. Palmé, str. 58 — 59.

lileusza, gdyż podług zwyczaju, powinien był on, jak inni podsądni, — nawet z rzędu biskupów i prałatów, być internowany w jednej z cel Kongregacyi św. Officyum; względy te trwały prawie przez cały czas procesu. Jednakże, z chwilą gdy rozpoczęło się badanie słowne, dla uniknięcia zwłoki w postępowaniu sądowem, Galileusz musiał zamieszkać w samym gmachu Inkwizycyi, ale i wtedy nawet zamiast miejsca w więzieniu, wyznaczono mu na mieszkanie apartament fiskalisa, złożony z trzech pięknych pokoi. Tam przebywał ze swoim służącym, a poseł W. Księcia dostarczał mu wszystkiego, co mogło mu być do życia potrzebne lub miłe. W mieszkaniu tem przebył wszystkiego dwadzieścia dwa dni, i jak sam świadczy, zdrowie jego nic a nic na tem nie ucierpiało. [1]).

D. 12 Kwietnia odbyło się pierwsze badanie, a 22 Czerwca sprawa została ukończona przez abjuracyę, na którą Galileusz został skazany i którą wykonał tegoż dnia w klasztorze na placu Minerwy. Oskarżenie składało się z dwóch punktów: 1-o że Galileusz w *Dyalogach* swoich nauczał teoryi, która była dekretem z r. 1616 potępiona, i której podtrzymywanie w jakikolwiek sposób zostało mu prywatnym zakazem wzbronione. Była to kwestya t. zw. *słowa, czynu heretyckiego (dictum, factum haereticale)*, 2-o że Galileusz wewnętrznie podzielał tę potępioną teoryę, że ją za prawdziwą uważał... To była kwestya *intencyi*. Na pierwszy punkt Galileusz oświadczył z początku, że bynajmniej w *Dyalogach* swoich nie uczył o ruchu ziemi i nieruchomości słońca; następnie przyznał, że książka jego istotnie tę teoryę omawia, ale zaraz oświadczył, że intencya jego była zupełnie inna: „Gdybym miał raz jeszcze te dowody wykazywać, powiedział, osłabiłbym je tak, że widzianoby dokładnie całą ich bezzasadność.“ Mając podpisać swoje zeznanie, Galileusz powrócił i rzekł: „Chciałbym mieć pozwolenie i czas na jaśniejsze przedstawienie kwestyi, ażeby jaknajdoskonalej udowodnić, że potępionej opinii o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca nie uważałem i nie uważam za prawdziwą; jestem gotów pisać... Obiecuję powtórnie poruszyć dowody, już poprzednio na korzyść tej błędnej potępionej teoryi przedstawione, i zbić je w sposób, jak tylko Bóg pozwoli, najskuteczniejszy...“ [2])

Dowody na pierwszy punkt były skończone; szło o rozpoznanie punktu drugiego, którego Galileusz zaprzeczał. Zanosiło się na przeciągłe rozprawy. Dnia 16 Czerwca odbyło się uroczyste posiedzenie, na którem po przedstawieniu sprawy, papież pod groźbą tortury polecił zapytać Galileusza o jego *intencyę*, i, gdyby obstawał przy *przeczeniu, iż rzeczywiście podzielał potępioną teoryę*, — skazać go na więzienie do uznania św. Kongregacyi, po uprzedniem na pełnem posiedzeniu Kongregacyi św. Officyum wyrzeczeniu się przez niego herezyi, o którą był silnie podejrzywany. Prócz tego miano mu zakazać na przyszłość — pod groźbą kar na recydywistów — w jakiejkolwiek formie, czy to słowem czy pismem, traktować o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca. Jego Świątobliwość polecił zakazać książkę pod napisem *Dialogo di Galileo*

[1]) *Opere*, t. VII, str. 29; [2]) *Les Pièces du procès*, str. 70.

Galilei, Lynceo, rozesłać egzemplarze wyroku tego do wszystkich nuncyuszów apostolskich, celem obznajmienia wszystkich ze stanem rzeczy, do wszystkich inkwizytorów herezyi, a zwłaszcza do inkwizytora we Florencyi, który ma wyrok ten odczytać na plenarnem zgromadzeniu, w obecności zebranych przez się poprzednio profesorów matematyki. [1]) Oto wszystko, co zawierają akta procesu.

Według polecenia papieża, dnia 21 Czerwca badano Galileusza o jego intencyę; oświadczył, że przed dekretem r. 1616 oba systemy: Ptolomeusza i Kopernika — uważał za możliwe do utrzymania, ale że po tym czasie, przekonany o mądrości swoich zwierzchników, za niewątpliwą uznawał i uznaje teorye Ptolomeusza o nieruchomości ziemi i o ruchu słońca. Nalegano nań, aby przyznał, że przynajmniej w czasie pisania swej książki podzielał opinię Kopernika i grożono mu użyciem w rzeczywistości środków prawnych celem zmuszenia go do wyznania prawdy. Najważniejszym z tych środków były tortury, będące podówczas od wielu wieków w powszechnem zastosowaniu we wszystkich sądowych trybunałach Europy. Używano ich wówczas tak, jak dziś się używa odosobnienia i sekretu dla otrzymania od podsądnego przyznania się do winy. W pewnych razach, mianowicie w zakresie myśli lub intencyi, przyznanie się obok innych zebranych wskazówek jest konieczne do całości i zupełności dowodu. W braku tego dowód każdy byłby połowiczny tylko, a oskarżony byłby skazywany na karę nie jako z pewnością winny zarzucanej mu zbrodni, ale tylko jako silnie o nią podejrzany. Tak było z Galileuszem. Przytaczamy dosłownie podług akt procesu odpowiedź Galileusza i zakończenie posiedzenia sądu.

Odp.: „Teoryi Kopernika nie uważam za prawdziwą i nigdy jej za taką nie miałem od chwili, gdym otrzymał rozkaz zaniechania jej. Zresztą, jestem w waszych rękach, czyńcie co wam się podoba.“ — Powiadają mu, że powinien mówić prawdę, inaczej bowiem będą musieli uciec się do tortur. — Odp. „Jestem tu, aby słuchać; od czasu dekretu nigdy nie podzielałem tej teoryi, jakem już poprzednio powiedział.“ — A ponieważ już nic więcej nie można było uczynić dla wykonania wyroku (papieża), kazano mu go podpisać i odesłano go na swoje miejsce...“ Podpisał go w tych słowach: „Ja, Galileo Galilei, zeznałem, jak wyżej.“ [2])

Powyższy ustęp, z akt procesu wyjęty, okazuje, że Galileusz nie był brany na tortury. Skądinąd znów nie mogło przyjść do tortur bez przekroczenia granic papieskiego dekretu, nakazującego tylko grozić mu niemi w razie, gdyby się nie przyznawał. Groźba ta miała na celu przerazić go i skłonić do wyznania swojej intencyi, tak jak przed kilku miesiącami pogróżka sprowadzenia go w kajdanach do Rzymu miała na celu skłonić go do stawienia się przed sądem. Zresztą, podług zwykłej praktyki Inkwizycyi, Galileusz nie powinien był być brany na tortury ze względu na wiek swój i na chorobę. Istotnie, sześćdziesięcioletni starcy byli najczęściej jedynie dla wieku swego uwalniani od tortur; a Galileusz miał lat siedmdziesiąt i, co więcej, był chory. Wreszcie, nonsen-

[1]) *Les pièces du procès*, str. 98.
[2]) *Les pièces du procès*, str. 93 — 94.

sem byłoby uwalniać go od surowości więzienia i osamotnienia, których nie szczędzono najwyższym nawet osobistościom, a poddawać go przeciw zwyczajowi okrucieństwom tortury. To też ani Galileusz, ani jego przyjaciele nigdy jednego słowa nie wyrzekli, któreby choć zlekka świadczyło o użyciu tortury; zmyślili to później dopiero nieprzyjaciele Kongregacyi św. Officyum. Badanie intencyi, połączone ze zwykłą groźbą tortury, albo z faktyczną torturą, nazywało się *badaniem surowem;* tego właśnie terminu użyto w wyroku potępienia, wygłoszonym nazajutrz: „Ponieważ nam się zdało, żeś nie powiedział całkowitej prawdy w przedmiocie twojej intencyi, uważaliśmy za konieczne uciec się do surowego badania *(ad rigorosum examen tui)*, w którem to badaniu — bez względu na to, coś już był wyznał i co tu było przeciw tobie wyprowadzone — odpowiedziałeś po katolicku.“

Żeby w całości wykonać rozkaz, dany przez papieża na posiedzeniu d. 16 czerwca, pozostawało skazać Galileusza na więzienie, po uprzedniem przyjęciu odeń objuracyi. W tym celu przy końcu posiedzenia dnia 21 czerwca Galileusz został zatrzymany w kongregacyi św. Officyum, a nazajutrz zaprowadzono go do wielkiej sali dominikańskiego klasztoru św. Maryi Panny Sopra la Minerva. Papież nie był obecny na tem posiedzeniu i wyrok nie był wydany w jego imieniu, lecz w imieniu kardynałów, składających kongregacyę św. Officyum; obecność jego jak również interwencya czy to w treści czy w podpisywaniu sądowego wyroku byłaby tu absolutnie niezgodna ze zwyczajem. Zdaje się, że było siedmiu obecnych kardynałów; Galileusz stojąc z odsłoniętą głową słuchał dosyć długiego wyroku potępienia. Wyrok ten zredagowany w języku włoskim, rozpoczynał się od wymienienia nazwisk i tytułów dziesięciu kardynałów, składających trybunał sądowy św. Officyum, następnie dosyć obszernie streszczał historyę procesu aż po rok 1615; wreszcie, po wezwaniu Imienia Zbawiciela i Najśw. Maryi Panny, tak mówił dalej:

„Orzekamy, sądzimy i oświadczamy, żeś ty, Galileusz, podał się Świętemu-Officyum w silne podejrzenie o herezyę, jako wierzący i utrzymujący naukę błędną i świętym a boskim Księgom przeciwną, a mianowicie: że słońce jest środkowym punktem wszechświata, że się ono nie obraca od wschodu na zachód, że ziemia się porusza i nie jest wcale środkowym punktem wszechświata, jak również, że można jakąś opinię uznawać i bronić, jako prawdopodobną, chociaż ona już została orzeczona i uznana za przeciwną Pismu św., i że wskutek tego wpadłeś we wszystkie cenzury i kary, ustanowione i ogłoszone przez święte kanony oraz przez inne ogólne i szczegółowe postanowienia, wymierzone przeciw błędom tego rodzaju. Pragniemy cię od tego rozgrzeszyć, byleś naprzód szczerem sercem i z nieudaną wiarą wyprzysiągł się, wyklął i odrzucił w naszej obecności wspomniane wyżej błędy i herezye oraz wszelki inny błąd i herezyę, przeciwną Kościołowi katolickiemu apostolskiemu rzymskiemu, według formy, którą ci podamy.

Lecz aby twój błąd wielki i zgubny i twoje nieposłuszeństwo nie przeszło zupełnie bezkarnie, abyś na przyszłość był ostrożniejszy i abyś innym służył za przykład, jak mają tego rodzaju błędów unikać, rozkazujemy, żeby książka *Dialogo di Galileo Galilei*

została dekretem publicznym zabroniona, skazujemy cię na formalne więzienie w tem św.-Officyum przez przeciąg czasu, jaki według naszego upodobania oznaczymy, a za zbawienną pokutę zobowiązujemy cię do mówienia raz na tydzień przez trzy lata siedmiu psalmów pokutnych, zastrzegając sobie władzę zmniejszenia, zmienienia i w całości lub w części usunięcia wyż wymienionych kar i pokut.“ [1])

Oryginał wyroku nosi podpisy siedmiu kardynałów; trzej inni członkowie Kongr. św. Officyum nie podpisali go wcale, prawdopodobnie z powodu swej niebytności na posiedzeniu. Wiemy z oświadczenia papieża, podanego przez Niccolini'ego, posła W. Księcia, że pomiędzy kardynałami-członkami tego trybunału panowała zupełna jednomyślność. [2]) Wyrok ten zresztą był tylko wykonaniem rozkazu papieskiego, danego na posiedzeniu w dniu 16 Czerwca.

Po przeczytaniu wyroku Galileusz wziął w jednę rękę formułę, napisaną w języku włoskim, i klęcząc, z drugą ręką opartą na księdze Ewangelii, czytał [3]):

„Ja, Galileo Galilei, syn ś. p. Wincentego Galilei z Florencyi, siedmdziesiąt lat wieku mający,... przysięgam, że zawsze wierzyłem, że teraz wierzę, i że z pomocą Boga na przyszłość wierzyć będę w to wszystko, co utrzymuje, głosi i naucza święty Kościół katolicki apostolski rzymski.

„Lecz ponieważ po urzędownem wręczeniu mi rozkazu tego św. Officyum bezwzględnego porzucenia błędnej opinii, że słońce jest środkiem wszechświata i że jest nieruchome, jak również, że ziemia nie jest środkiem wszechświata i że jest ruchoma, oraz po odebraniu zakazu utrzymywania, bronienia i nauczania w jakikolwiek sposób — czy słowem czy pismem — tej błędnej nauki, — ponieważ już po zawiadomieniu mnie, że ta nauka jest przeciwna Pismu św., napisałem i kazałem wydrukować książkę, w której traktuję tę naukę, już potępioną, i na jej korzyść przytaczam dowody bardzo skuteczne, nie wyprowadzając z nich wszakże żadnego wniosku, — przeto zostałem przez to św. Officyum uznany za silnie podejrzanego o herezyę, iżem utrzymywał mianowicie i wierzył, że słońce jest środkiem wszechświata i że jest nieruchome, a ziemia, że nie jest środkiem wszchświata i że się obraca.

„Chcąc więc rozwiać w umysłach Waszych Eminencyi i każdego wiernego chrześcijanina to silne podejrzenie, które słusznie przeciw mnie powstało, wyprzysięgam się, wyklinam i potępiam wyż wzmiankowane błędy i herezye, i w ogóle wszelki inny jakikolwiek błąd i sektę, św. Kościołowi przeciwną. I przysięgam, że już na przyszłość nie powiem i twierdzić nie będę ani słowem ani pismem nic takiego, coby mogło ściągnąć na mnie podobne podejrzenie; jeżeli się dowiem o jakim heretyku, lub o kimś podejrzanym o herezyę, doniosę o nim temu św. Officyum, albo in-

---

[1]) *Ventury. Memorie e lettere di G. Galilei*, Modena, 1824. t. II, str. 177 nst.
[2]) *Opere*, t. IX, str. 444.
[3]) Dla braku miejsca opuszczamy początkową i końcową, czysto jurydyczną formułę roty tej przysięgi.

kwizytorowi i rządcy dyecezyi, gdzie będę przebywał. Przysięgam jeszcze i obiecuję całkowicie wypełnić i zachować wszystkie pokuty, jakie mi były lub będą nałożone przez to św. Officium...“ Następnie położył własnoręczny podpis: „Ja, Galileo Galilei, wyprzysiągłem się jak wyżej.“

W tej to właśnie chwili, według niektórych — względnie świeżych opowiadań, Galileusz miał uderzyć nogą o ziemię i wyrzec: „*E pur si muove*“ — a jednak się obraca. Wystarcza rzucić okiem na akta procesu, by się przekonać o moralnej niemożliwości podobnego odezwania się. [1]) Galileusz bronił się ciągłem twierdzeniem, że od r. 1616 nie przypuszczał obrotu ziemi, że go nie przypuszcza teraz i nigdy nie będzie przypuszczał; dla tego też nie został osądzony jako heretyk, lecz tylko jako *silnie podejrzany* o herezyę; i miałżeby tam wobec swych sędziów, publicznie popełniać zbrodnię herezyi! Stawałby się krzywoprzysiężcą i powtórnie upadłym, ściągając na się tym sposobem najokropniejsze kary, bez możności uwolnienia się od nich! Z drugiej znów strony czyż podobna przypuścić, aby sędziowie na ten występek zamknęli oczy, a papież w kilka dni potem ułaskawił winowajcę! Nie warto zresztą zatrzymywać uwagi nad szczegółem, tak widocznie zmyślonym i wynalezionym względnie niedawno, albowiem pierwsza o nim wiadomość znajduje się w *Quereles litteraires* księdza Irailh (1761). [2])

Pozostałe dzieje Galileusza wobec zajmującego nas tu pytania, nie przedstawiają ważnego interesu; streścimy je przeto w kilku tylko rysach.

Zamieszkujący dotychczas apartamenta fiskalisa św. Officyum Galileusz nazajutrz po zapadłym na się wyroku został zawiadomiony, że za zgodą papieża może się udać do pałacu W. Księcia Toskańskiego na górze Trinità dei Monti (w Rzymie), i uważać go za swoje więzienie. W kilka dni potem upoważnił go papież do opuszczenia Rzymu i udania się do Sienny, gdzieby mieszkał w pałacu serdecznego swego przyjaciela, arcybiskupa Piccolomini. Przypomina mu jednakże papież, że jest więźniem, i poleca, aby się trzymał zdala od świata, w szczególności zaś, aby z nikim nie rozprawiał o ruchu ziemi. Galileusz przybył do Sienny d. 9 Lipca i przebywał tam pięć miesięcy, obsypywany dobrodziejstwami znakomitego arcybiskupa Piccolomini'ego i odwiedzany przez cały patrycyat miejski. Tymczasem wykonywano rozporządzenie papieskie, przesyłając formę wyroku i abjuracyi Galileusza do wszystkich nuncyuszów apostolskich, do wszystkich inkwizytorów, i w ogóle do tych wszystkich osób, któreby forma ta mogła obchodzić, we Włoszech, w Hiszpanii, w Belgii, we Francyi i w Polsce.

Pod koniec tegoż roku (1616) Galileusz otrzymał pozwolenie zamieszkania we własnej willi Arcetri pod Florencyą, gdzie pozostawał aż do śmierci. W tem odosobnieniu podlegał tym samym zobowiązaniom, co w Siennie: bez upoważnienia Inkwizycyi nie

---

[1]) Ob. *Gilbert. Le Procès de Galilée*, w *Controverse* (1880—1881) str. 102.

[2]) Prw. *Wohlwill.* Der Inquisitionsprocess d. Galilei. Berlin, 1870. str. 78 nst. — Stimmen aus Maria-Laach. t. XIV. str. 391 nst.

mógł opuścić miejsca swego pobytu, a nawet pewnego razu nie mógł otrzymać pozwolenia na kilkodniowy wyjazd do Florencyi, w celu poddania się staranniejszej opiece lekarskiej. Niezawodną przyczyną tej surowości było to, że właśnie w tym samym czasie Kongr. św. Officyum dowiedziała się, że jej więzień nie słuchał jej rozkazów, że jego przyjaciele głośno utrzymywali opinię o ruchu ziemi, i że arcybiskup Sienny powinien być uważany za podejrzanego. Jakiś czas potem, gdy złe wrażenie, temi wiadomościami wywołane, minęło, Galileusz otrzymał pozwolenie, o które nalegał, i mógł dwa tygodnie przepędzić we Florencyi: bezowocnemi wszakże pozostały wszystkie kroki, przedsiębrane przez różnych biskupów i książąt w celu wyjednania odpuszczenia kary; Galileusz pozostał aż do śmierci internowany w swej willi Arcetri. Tam przyjmował odwiedziny wielu książąt i uczonych ze wszystkich krajów i mógł się oddawać naukowym swym studyom wespół ze swymi przyjaciółmi: z OO. Castellim, Klemensem Settimi, Ambrogise'm, Cavallieri'm, Torricelli'm, Viviani'm, Dino Péri'm, etc. Tam właśnie ułożył wielkie swe dzieło *Discorsi intorno a due nuove scienze.* Leyda, 1638. Lecz niezadługo przygniotły go cierpienia i wzrok całkowicie utracił. Nowa ta próba zwiększyła jeszcze rozdrażnienie, jakiego ślady nosi jego korrespondencya; nie mniej jednak budował on zawsze swe otoczenie wiernością względem wszystkich obowiązków religijnych. Papież aż do końca udzielał mu pensyę stu dukatów, którą mu był przeznaczył w r. 1630, i nie omieszkał przesłać mu błogosławieństwa apostolskiego na godzinę śmierci, zaszłej d. 8 Stycznia 1642 r.

Ciało jego zostało pochowane we Florencyi w kaplicy przy kościele świętego Krzyża. Przyjaciele chcieli mu wznieść pomnik w samym kościele, ale papież, pytany o zdanie, odpowiedział Niccolini'emu: „Nie dobry byłby-to przykład, gdyby Wielki Książe wzniósł pomnik człowiekowi, potępionemu przez św. Officyum za opinię tak nieprawdziwą i błędną, która obałamuciła tyle umysłów, a chrześcijaństwu przyczyniła wielkiego zgorszenia." Dopiero 12 Marca 1737 r. za pozwoleniem św. Officyum zostały urzeczywistnione życzenia przyjaciół Galileusza. [1]) Tego dnia śmiertelne jego szczątki przeniesione zostały do kościoła św. Krzyża i złożone we wzniesionym na jego cześć sarkofagu z napisem:

Galilaeus Galilei
Geometriae, Astronomiae, Philosophiae
Maximus Restitutor
Nulli Aetatis Suae Comparandus.

II. Czy to prawda, że pogwałcono sumienie Galileusza, że go zmuszono do wyprzysiężenia się nauki, którą on uznawał za prawdziwą?

Inkwizycya groziła Galileuszowi torturą nie dla tego, jak utrzymują przeciwnicy, aby go zmusić do wyprzysiężenia się teoryi o ruchu ziemi, lecz przeciwnie, by go skłonić do wyznania, czy

[1]) Ob. *La Question de Galilée.* H. d. l'Epinois. str. 192.

uznaje lub czy po dekrecie r. 1616 uznawał prawdę tej teoryi. Galileusz odmówił tego wyznania, jakieśmy to wyżej widzieli.

Prawda, że zanim go absolwowano, żądano odeń abjuracyi, ale tę abjuracyę on już dobrowolnie był złożył, jak to notaryusz Inkwizycyi w następujących potwierdza wyrazach:

P. „Czy uznaje za prawdziwą lub czy za taką uznawał, i od jak dawna mniej-więcej, teoryę, że słońce jest środkiem wszechświata, że ziemia nie jest punktem środkowym świata, i że ta ziemia obraca się obrotem codziennym?

O. „Dawniej, to jest przed orzeczeniem św. Kongregacyi Indeksu i przed danem mi rozporządzeniem, nie byłem zdecydowany i obie teorye: Ptolomeusza i Kopernika uznawałem za możliwe, albowiem ze stanowiska nauk przyrodniczych, zarówno jedna z nich (mojem zdaniem) jak druga mogła być prawdziwa; ale od chwili wspomnianego orzeczenia, ubezpieczony mądrością moich zwierzchników, porzuciłem wszelkie wahania i przyjąłem teoryę Ptolomeusza o nieruchomości ziemi i o ruchu słońca za najzupełniej prawdziwą i niewątpliwą, jak i obecnie jeszcze ją za taką przyjmuję.“ [1])

Na nowy zarzut Ojca Komisarza Jeneralnego Kongregacyi odpowiada Galileusz po raz wtóry, następnie po raz trzeci, że od czasu decyzyi Kongregacyi Indeksu nie podziela już więcej opinii Kopernika o ruchu ziemi. Oświadczenia te, pod przysięgą ponawiane, a do których odwołania napróżno groźbą tortury skłonić go usiłowano, jawnie dowodzą, że Galileusz nie miał naukowej pewności o prawdzie systemu Kopernika: owszem, nawet na jednem z poprzednich posiedzeń — dnia 30 Kwietnia — zamierzał, jakeśmy wspominali, na piśmie przedstawić jego bezzasadność. [2])

Zresztą, nikt nie mógł w owym czasie mieć naukowej pewności o ruchu ziemi, albowiem nie zostały jeszcze na to wynalezione dowody.

A zatem, nakazane Galileuszowi wyprzysiężenie się było jedynie aktem posłuszeństwa najzupełniej racyonalnym. Poprostu żądano od niego, aby się dla dobra wiary św. wyrzekł otwarcie teoryi wątpliwej, którą władza bardzo poważna orzekła błędną i Pismu św. przeciwną. Tem łatwiejszem zaś było dla oskarżonego to wyrzeczenie się, że jak sam oświadczył, oddawna już był je uczynił; to też wykonał ten akt posłuszeństwa bez najmniejszego oporu i nigdy przed nikim się nie żalił, że go odeń wymagano. A zatem Inkwizycya żadnego nie użyła gwałtu, celem uzyskania od Galileusza odwołania jego naukowych przekonań.

III. Trzecia i najważniejsza trudność da się w ten sposób sformułować:

Kościół katolicki podaje za dogmat swą własną nieomylność w przedmiocie wiary, ponieważ w sprawie Galileusza Kościół Katolicki pomylił się w przedmiocie wiary, przeto dogmat o nieomylności Kościoła jest błędem. Prawda przesłanki większej tego syllogizmu zaprzeczyć się nie da; katolicy zawsze jednomyślnie wyznawali dogmat nieomylności Kościoła, a niedawno ogłosił go

---

[1]) Ob. *Pièces du Procès*, str. 93 — 92; [2]) Tamże, str. 69, 70.

światu Sobór Watykański. Przesłankę mniejszą powyższej argumentacyi udowadniają fakta przez nas opowiedziane, jak również uznana powszechnie dziś prawda o ruchu ziemi. Wszakże, sądzimy, że nie będzie bez korzyści rozwinąć ją tu nieco obszerniej.

Kwestya, poruszana w postanowieniach Kongregacyi z lat 1616 i 1633 była kwestyą na wskroś religijną. Szło tam bowiem w istocie o znaczenie tekstów Pisma św. chodziło o to, czy nauka o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca sprzeciwia się prawdom w tych tekstach zawartym, i czy w skutek tego powinna być odrzucona przez każdego chrześcijanina? Takiem właśnie było pytanie postawione i twierdząco rozstrzygnięte w rzeczonych dekretach kongregacyi. Zresztą, tekst dekretu z r. 1616 nie dopuszcza żadnej wątpliwości co do religijnego charakteru omawianego przedmiotu; dekret ten powiada wyraźnie, że wyrzeczone potępienie ma na celu powstrzymać te szkody, jakie nowa teorya może wyrządzić prawdzie katolickiej: *Ideo ne ulterius huiusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat.*" [1]). W tym samym duchu wyraża się dekret z r. 1633: „*Ut prorsus talleretur tam perniciosa doctrina, neque ulterius serperit in grave detrimentum catholicae veritatis*" [2]).

Najmniejszej już dziś nie ulega wątpliwości, że błędem jest podawać za nieprawdziwą i Pismu św. przeciwną teoryę Kopernika o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca. Sam zresztą Kościół bezpośrednio to uznał, pozwalając naprzód swój dekret puścić w niepamięć, następnie polecając wyrzucić go z Indeksu ksiąg zakazanych, a wreszcie odwołując go dekretem przeciwnym z dnia 11 Września 1822 r.

Żeby zakończyć udowadnianie naszej przesłanki mniejszej, pozostaje nam jeszcze wykazać, czy to Kościół katolicki, czy może ktoś inny popełnił omyłkę, o której ona mówi? Prawdziwość tej omyłki zdaje się potwierdzać wyż podane opowiadanie historyczne; jednakże, jak utrzymuje wielu nowszych autorów, ludzi dobrej wiary i wielkiej nauki, takich jak Henryk de l'Epinois [3]), pisarz francuski, sprawy tej najbardziej świadomy, jako pierwszy wydawca całkowitego zbioru akt procesu Galileusza, nie Kościół — to potępił naukę o ruchu ziemi, ale tylko trybunał, w Kościele drugorzędny i omylny; wyjaśnijmy ten punkt nieco obszerniej.

A naprzód, ustalmy znaczenie wyrazów. Co to za „Kościół," o którym mówimy, że potępił naukę Galileusza, a o którym wielu pisarzy utrzymuje, że się wcale do postępowania Galileusza nie mieszał? Wyraz „Kościół" w danym wypadku oznacza władzę kościelną, najwyższą i powszechną, do której należy sąd o rzeczach wiary; innemi słowy, podług nauki katolickiej, „Kościół" w tej sprawie jest to przedewszystkiem papież, ogólny wszystkich chrześcijan pasterz, sędzia i nieomylny nauczyciel. Mówić, że „Kościół" potępił naukę o ruchu ziemi, znaczy tyle, co utrzymywać, że ta nauka została potępiona przez władzę papieską. Wyrażenie to najzupełniej będzie poprawne, gdy z władzą papieską połączy się wyraźna lub domyślna zgoda biskupów.

---

[1]) Tekst całkowity przytoczony powyżej.
[2]) Łaciński tekst dekretu z r. 1633, według *Ricciol'ego Almagestum*, lib. II.
[3]) *La Question du Galilée*, str. 267—268.

Nie ulega wątpliwości, że papież wykonywa swą władzę albo bezpośrednio sam przez się, albo pośrednio za pomocą rzymskich kongregacyi, którym przekazuje jakąś część swojej najwyższej władzy. Ale tak w jednym jak w drugim razie wydane orzeczenia biorą zarówno początek swój i znaczenie od władzy papiezkiej. Kongregacye rzymskie stanowią z papieżem jak wikaryusz generalny ze swym biskupem jeden i ten sam trybunał: one są narzędziami, któremi się papież posługuje do rządzenia i nauczania. Jeśli to jest prawdą, gdy kongregacye rzymskie same orzekają na mocy ogólnej, od papieża otrzymanej władzy, to tembardziej jeszcze jest prawdą, gdy sam papież bierze udział w orzeczeniach kongregacyi, czy to przewodnicząc na jej posiedzeniach, czy wydając dekrety z kongregacyi, czy zatwierdzając je po za jej posiedzeniem i polecając ich wykonanie. Otóż, to właśnie ostatnie się zdarzyło przy potępieniu nauki o ruchu ziemi i o nieruchomości słońca. Dowodów na to poddostatkiem.

1. Dekrety kongregacyi Inkwizycyi i Indeksu zanim bywają ogłaszane, muszą naprzód uzyskać przyzwolenie papieskie. To prawo istnieje od samego powstania kongregacyi [1]) chociaż wyraźnie w samym tekście dekretu wspominanie o tej aprobacie papieskiej weszło w zwyczaj dopiero w XVIII wieku. Interwencya przeto papieża w dekretach z r. 1616 i 1633 musi być przypuszczona *à priori*, zanim się nie znajdą przeciwne dowody.

2. Akta wyraźnie potwierdzają nasze zdanie. Istotnie, regestra trybunału św. Officyum wspominają, że pp. Paweł V przewodniczył posiedzeniu tej kongregacyi d. 25 Lutego 1616 r. i że polecił kardynałowi Bellarminowi skłonić Gallileusza do porzucenia potępionej opinii [2]); że zasiadał na sesyi także d. 3 Marca i że po złożonem sobie sprawozdaniu o dekrecie Kongregacyi Indeksu, zakazującym i zawieszającym pisma Mikołaja Kopernika i t. d., „Jego Świątobliwość rozkazał Mistrzowi św. Pawła ogłosić ten dekret.“ [3]). Dnia 26 Maja w świadectwie, danem Galileuszowi kard. Bellarmin wyraźnie stwierdza interwencyą papieża: „Zawiadomiono go (Galileusza) tylko o oświadczeniu papieża, ogłoszonem przez Kongr. Indeksu, w którem jest powiedziane *(nella quale si contiene)*, że przypisywana Kopernikowi nauka, według której ziemia się obraca wkoło słońca, a słońce zajmuje środek świata, nie poruszając się od wschodu na zachód, jest przeciwna Pismu św. i nie może być tem samem ani broniona ani wyznawana.“ [4]). Prefekt Kongr. Indeksu w odezwie, przesyłającej dekret nuncyuszom i inkwizytorom, mówił: „Św. Kongr. Indeksu na rozkaz samego Ojca świętego *(d'ordine anco di sua Sanctità)* potępiła pewne książki, które uważano za bardzo niebezpieczne i wydała o tem dekret, przy tem załączony“ [5]). Podług regestrów Kongregacyi św. Officyum, sam pa-

---

[1]) Ob. bullę pp. Syxtusa V „Immensa“ z 22 Stycznia 1588 r. i Konstytucyę Klemensa VIII „Sacro-sanctum“ z 17 Paździer. 1595 r.

[2]) „Sanctissimus ordinavit publicari edictum“ Gherardi. „Il processo di Galilleo riveduto sopra documenti di nuova fonte, str. 29.

[3]) „Les Pièces du Procés“, str. 40 i tekst sądu z r. 1633.

[4]) „Les Pièces du Procès,“ str. 75.

[5]) *Wułyński.* „Fr. de Noailles et Galilée, str. 24, przytocz. p. *Grisar*, str. 160.

pież Urban VIII przewodniczył posiedzeniu Inkwizycyi d. 16 Czerwca 1633 r., oznaczył środki zaradcze przeciw Galileuszowi i rozkazał, aby egzemplarze wyroku (w którym był streszczony dekret z r. 1616) rozesłane do wszystkich nuncyuszów apostolskich i do wszystkich inkwizytorów, celem zapoznania wszystkich ze stanem sprawy [1]).

Co więcej trzeba zauważyć, że papieże prawem ogólnem nakazali całemu Kościołowi zachowywać dekreta Kongregacyi Indeksu, że urzędowy zbiór tych dekretów przez pół wieku powtarzał *in extenso* potępienie z r. 1616; że Alexander VII pp. w bulli z d. 5 Marca 1664 r. w tych słowach potwierdzał nowe wydanie Indeksu, zawierającego treść dekretu z r. 1616: „Niniejszem zatwierdzamy i aprobujemy ten indeks na mocy naszej apostolskiej władzy ze wszystkiemi rzeczami w ogóle i z każdą po szczególe, które się w nim zawierają; rozkazujemy i polecamy, aby był niezłomnie zachowany tak przez ogół jak przez jednostki."—Dodajemy wreszcie, że potępienie teoryi Kopernika zostało przyjęte przez wszystkich biskupów; że oni je przez sto lat z górą przestrzegali, jak to było ich obowiązkiem, i że żaden z pomiędzy nich—przynajmniej publicznie — nie podniósł głosu przeciw tej decyzyi doktrynalnej.

Mamy więc prawo powiedzieć, że Kościół katolicki potępił naukę o ruchu ziemi, która to nauka dziś przecie jest niezawodna, i że skutkiem tego dogmat o nieomylności papieża jest błędny.

Tak się przedstawia zarzut.

Spodziewamy się, że nasz czytelnik przyzna, żeśmy ani nie taili, ani nie osłabiali dowodów, na których ten zarzut się wspiera; damy mu zresztą w ciągu dalszego opowiadania jeszcze kilka wyjaśnień.

Przystąpmyż wreszcie do odpowiedzi.

Dowodzenie naszych przeciwników jak również trudności, jakie budzi potępienie Galileusza w umysłach skądinąd dobrze dla Kościoła usposobionych, polegają na błędnem pojęciu o katolickim dogmacie nieomylności. Zdaje się, że trudności te same przez się upaść muszą, skoro się odnośną naukę Kościoła w tem znaczeniu pojmować będzie, w jakiem on sam ją pojmuje, skoro się nie będzie władzy kościelnej przypisywało nieomylności urojonej i zmyślonej, której sobie Kościół nigdy nie przypisywał, która mu się nie należy, której ani papież, ani biskupi, ani teologowie nigdy nie znali. My tu mówimy o tej nieomylności, która jest własnością już to samego papieża nauczającego, już też całego Kościoła; pod względem który nas tu zajmuje, nie możemy czynić różnicy pomiędzy Kościołem a papieżem.

Podług rozumowania naszych przeciwników miałby Kościół nauczać, że papież mylić się nigdy nie może, gdy jako głowa Kościoła zabiera głos w przedmiocie religijnym, że on jest zawsze nieomylny, gdy w tym charakterze zwierzchnika Kościoła potwierdza lub potępia jakąś opinię dotyczącą wiary. I to właśnie jest błędne pojmowanie rzeczy; nauka Kościoła o dogmacie nieomylności jest zupełnie inna, przyznaje ona bowiem przywilej nieomylności

[1]) „Les Pièces du Procès," str. 92.

orzeczeniom papieża tylko w pewnych, ściśle określonych warunkach. Określa je Sobór Watykański w następujących wyrazach: „...Za zgodą świętego Soboru nauczamy i orzekamy, że jest to dogmat przez Boga objawiony: Biskup Rzymski, gdy przemawia *ex cathedra*, to jest gdy spełniając urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swojej najwyższej apostolskiej władzy, określa, że jakaś nauka w przedmiocie wiary i moralności przez cały Kościół powinna być wyznawana, wskutek obecności boskiej w św. Piotrze mu obiecanej, jest obdarzony tą nieomylnością, w jaką chciał boski Odkupiciel, aby Kościół jego przy orzekaniu nauki o wierze i moralności był zaopatrzony; i że dla tego też podobne orzeczenia Biskupa Rzymskiego same przez się, nie zaś na mocy zgody Kościoła są nieodwołalne.“ [1]).

Według powyższego określenia ostatniego Soboru Ekumenicznego, wygłaszane przez papieża orzeczenie, któremu Kościół przyznaje przywilej nieomylności, łączy w sobie wiele cech istotowych. Pierwsza z nich jest ta, że wygłaszane przez papieża orzeczenie jest z jego strony wykonywaniem urzędu pasterza i nauczyciela wszystkich katolików, jako też czerpie swą powagę z tego właśnie charakteru papieża, jako nauczyciela i powszechnego pasterza, i ma za cel spełnienie przez ludzi obowiązków, jakie na nich wkłada. Nie posiada zaś tej cechy—a tem samem i przywileju nieomylności zdanie papieża, przemawiającego w charakterze prywatnym, jako to: monarchy, biskupa dyecezyi rzymskiej... Przeciwnie zaś, zdanie wypowiadane przez papieża, gdy przewodniczy na posiedzeniach Kongregacyi św. Officyum, albo gdy potwierdza dekrety Kongregacyi Indeksu lub innych jakich Kongregacyi, jest wykonywaniem urzędu pasterza i powszechnego nauczyciela i może posiadać przywilej nieomylności, jeśli mu nie brak innych wymaganych warunków. Nie inaczej też, tylko jako pasterz powszechny w celu wykonywania swej najwyższej władzy, papież ustanowił i utrzymuje Kongregacye Rzymskie, oraz bierze udział w ich pracach czy to przewodnicząc ich posiedzeniom, czy też zatwierdzając ich dekrety.

Drugą cechą papieskiego orzeczenia, któremu Kościół przyznaje przywilej nieomylności, jest cecha definicyi czyli najwyższego wyroku, ustanawiającego zobowiązanie dotychczas nie istniejące, albo wątpliwe, słowem—cecha aktu prawodawczego. Takie zobowiązanie, aktem tym nałożone, jest zobowiązanie zgadzania się na jakąś naukę, uznawania jej za niezawodnie prawdziwą: *Doctrinam tenendam definit.* Nie posiadają tej cechy postanowienia papieskie, zabraniające poprostu tylko głoszenia jakiejś zasady bądź słowem, bądź pismem, publicznie lub prywatnie. Nie wymagają one bezpośrednio wiary lub zgody na jakąś naukę, lecz jedynie zaka-

[1]) „...Sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, idest, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse.“ (Constit. *Pastor aeternus*).

zują bronienia tej nauki. Dla usprawiedliwienia takiego zakazu nie potrzeba koniecznie, aby nauka zakazana była sama w sobie błędna; wystarcza, aby papież w roztropności swojej uważał ją za nieprawdziwą, albo żeby, przypuszczając jej prawdziwość, uważał za rzecz niebezpieczną pozwalać na jej głoszenie w danej chwili ze względu na dane okoliczności. Prócz tego trzeba, żeby takie nieomylne postanowienie było ostateczne, nieodwołalne, na zawsze obowiązujące; jeżeli zaś jest tylko tymczasowe, tak, że nie wyklucza zupełnie wszelkiej możliwości zmienienia go lub odwołania, nie posiada ono wtedy wszystkich cech, wymaganych przez Sobór Watykański: *eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese irreformabiles esse.* Dla tych rozmaitych względów wszystkie zdania, postanowienia i orzeczenia papieży, bezpośrednio nie wkładające obowiązku zgadzania się na jakąś naukę, lub nie wydane bynajmniej jako dekret ostateczny, któregoby nawet sam papież zmienić nie mógł, pozostają po za granicami tego papieskiego orzeczenia, któremu Kościół przyznaje przywilej nieomylności.

Trzecią cechą nieomylnego orzeczenia jest, że ono odnosić się powinno do wiary i moralności. Czwartą — że ono powinno na cały Kościół w ogólności, a nie na pewne tylko osoby wkładać obowiązek zgadzania się na pewną określoną naukę. Wcale nie wystarcza, aby zasada jakaś była podana z urzędu do wiadomości tych wszystkich, których dana sprawa obchodzi, jak się to działo z wyrokiem przeciw Galileuszowi, w r. 1633 wydanym; potrzeba nadto, aby obowiązek wierzenia i zgadzania się na postanowienie papieskie był włożony na wszystkich wogóle wiernych. To właśnie oświadcza Sobór, gdy mówi: *Doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.*

Powyższe wyjaśnienie soborowej definicyi, którego rozciągłość rozszerzyliśmy raczej aniżeli zmniejszyli, dostatecznie wykazuje, że Kościół nie wszystkim wogóle orzeczeniom papieża przyznaje przywilej nieomylności. Rzecz widoczna jest w istocie, że wielka ilość papieskich orzeczeń nie posiada albo jednej albo drugiej z cech wymienionych.

Takie są naprzykład dekrety, zabraniające czytania książek niebezpiecznych, takie też niezliczone orzeczenia Stolicy Apostolskiej o prawdzie Niepokalanego Poczęcia M. B., ogłaszane przed ostateczną definicyą r. 1854; podobnej też natury są dotychczasowe orzeczenia papieża w przedmiocie konieczności władzy doczesnej Stolicy Apost., większość orzeczeń zawartych w encyklikach Leona XIII pp., orzeczenia tegoż papieża i jego poprzedników, często ponawiane na korzyść filozofii św. Tomasza i nauki moralnej św. Alfonsa; takież były również zapadłe niedawno postanowienia przeciwko Bonnetty'emu, Ubaghs'owi i Güntherowi. Kilka słów o postanowieniach, dotyczących tych dwóch ostatnich ludzi, jeszcze lepiej wykażą prawdę, o której w tej chwili mówimy.

Dekret Kongregacyi Indeksu przeciw Güntherowi ukazał się w Lutym 1857 r.; po nim szła formuła, będąca w użyciu od początku XVIII wieku, nosząca wyraźną cechę approbaty papieskiej. W kilka miesięcy potem, gdy się wywiązała opozycya, Pius IX w liście do kard. Geissel'a potwierdził wyrok potępiający błędy Günthera: „Dekret ten, powiada Papież, naszą powagą zatwierdzo-

ny i z rozkazu naszego ogłoszony, powinien zupełnie wystarczać na to, aby cała sprawa była uważana za całkowicie skończoną, i aby ci wszyscy, co się szczycą być katolikami, jasno i wyraźnie zrozumieli, że byli obowiązani do bezwzględnego posłuszeństwa i że nauka Günthera nie mogła być uważana za czystą..." [1]).

Jasne, zaprawdę, oświadczenie, a jednak teologowie nie uważają ani tego listu, ani poprzedzającego go dokretu, za takie orzeczenie, któremu Kościół przyznaje przywilej nieomylności.

Tak samo się rzecz ma z postanowieniem, wydanem przeciw Ubaghsowi, prof. na Uniwersytecie w Lowanium. Pierwsze postanowienie doktrynalne Kongr. św. Officyum we Wrześniu 1861 r. objęło cenzurą siedm propozycyi Ubaghsa, zawierających naukę dla wiary niebezpieczną. *(Tuto tradi non posse).* Pięć lat później, dwie Kongregacye: św. Officyum i Indeksu połączyły się na wspólnem posiedzeniu i orzekły, że „w książkach filozoficznych wydanych dotychczas przez G. C. Ubaghs'a, znajdują się zasady albo opinie, które nie mogą być głoszone bez niebezpieczeństwa" [2]). Kardynał Patrizzi podał tę decyzyę do wiadomości Arcybiskupa Mechlińskiego i zaświadczył, że papież Pius IX najwyższą swą powagą aprobował ją i potwierdził *(Quam sententiam Sanctissimus D. N. Pius IX ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit)*, oraz dodał, że katolicy, a zwłaszcza duchowieństwo powinno się poddać dekretowi Stolicy Apost. całkowicie i bez zastrzeżeń. Biskupi Belgijscy wysłali do Ubaghsa list, w którym mówili, że niema już miejsca na wahanie się, że sprawa jest skończona. Wszyscy ci profesorowie, którzy przyjęli byli potępione opinie, musieli podpisać deklaracyę, zaświadczającą o ich wewnętrznem poddaniu się tym dekretom: „Ex animo acquiesco.., et corde reprobo et reiicio quamcunque doctrinam appositam" [3]). A przecież, zdaniem wszystkich, pomimo interwencyi papieża i biskupów, pomimo wymaganego całkowitego poddania się, dekrety wydane przeciw zasadom Ubaghs'a nie należą bynajmniej do rzędu tych papieskich orzeczeń, którym Kościół przyznaje przywilej nieomylności. Postanowienia te zobowiązują do zewnętrznego poszanowania i wewnętrznego zgadzania się na nie, ale nie są przecież tem samem postanowieniami *ex cathedra*. Mogłyby być nawet błędne, a jeszcze nie byłyby w sprzeczności z dogmatem katolickim o nieomylności papieskiej. Gdyby papież był chciał, mógłby tym postanowieniom zapewnić przywilej niemylności; przy potępieniu tych opinii mógłby użyć swej doktrynalnej powagi w całej jej rozciągłości i potępić je w sposób nieomylny, ale nie uczynił tego.

Po takiem wyjaśnieniu i rozróżnieniu kwestyi, przyjmujemy w zupełności przesłankę większą postawionego wyżej zarzutu: Kościół katolicki podaje za dogmat swą własną nieomylność w przedmiotach wiary.

---

[1]) „....Quod quidem decretum, nostra auctoritate sancitum nostroque iussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quaestio omnis penitus diremta censeretur, et omnes qui catholico gloriantur nomine, clare aperteque intelligerent, sibi esse omnino obtemperandum et sinceram haberi non posse doctrinam Güntherianis libris comprehensam." (Citat. ap. *Grisar.* str. 179).

[2]) „In libris philosophicis a G. C. Ubaghs hactenus in lucem editis, inveniri doctrinas seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt."

[3]) *Franzelin*, „De Tradit." str. 135.

Przejdźmy teraz do przesłanki mniejszej postawionego wyżej sylogizmu: Przy sprawie Galileusza Kościół katolicki pomylił się w przedmiocie wiary. — Zdanie to dosyć jasne z pozoru, jest w rzeczywistości bardzo zawiłe. W duchu bowiem zarzutu, zawiera ono conajmniej cztery zdania następujące: 1) Teorya Galileusza, że ziemia się obraca a słońce pozostaje nieruchome, jest prawdziwa; 2) Teorya ta w sprawie Galileusza należała do zakresu wiary; 3) Papież wydał wyrok potępiający tę teoryę; 4) wyrok ten należał do rzędu tych orzeczeń, którym Kościół przyznaje przywilej nieomylności.

Powiedzmy z góry, że w zasadzie przyjmujemy trzy pierwsze ze zdań powyższych, ale że bezwzględnie odrzucamy zdanie czwarte. Uważnego czytelnika, jak sądzimy, nie dziwi bynajmniej ani to nasze ustępstwo, ani nasze przeczenie.

Uznajemy za prawdziwą teoryę o obrocie ziemi wokoło słońca, środkowego punktu świata, chociaż prawdziwość tej opinii nie polega na dowodach bezwzględnie pewnych. Nie możemy nie wiedzieć, że wielu pisarzy, a mianowicie Schoepfer w 1854 r. i Schoechner w 1869, próbowało niezbicie wykazać błędność teoryi kopernikowskich, i że jeszcze pastor Knaek z Berlina, wierny zasadom pierwszych reformatorów, na protestanckim synodzie, odbywanym roku 1858 w Berlinie, głosował za „starą astronomią," jako jedynie zgodną z Pismem św. Nie mniej jednak opinia Kopernika dosięgła już dziś tego stopnia prawdopodobieństwa, który graniczy z zupełną pewnością, a Kościół uważał ją za dostatecznie udowodnioną, by odwołać wydane przeciw niej swe postanowienia, jak również, by pozwolić na tłómaczenie tekstów Pisma św. w sensie, przeciwnym tłómaczeniu moralnie jednomyślnemu Ojców i starych komentatorów. Uważamy ją przeto za prawdziwą.

Drugie ze zdań powyższych, utrzymujące, że zagadnienie o obrocie ziemi, w takim stanie, w jakim się ono przedstawiało w procesie Galileusza, należy do dziedziny wiary, wydaje się nam w samym zarzucie stanowczo dowiedzionem. Nie możemy więc pochwalić odpowiedzi pewnych apologetów, którzy omyłkę popełnioną przez Kongregacyę a wytykaną przez nieprzyjaciół Kościoła tłómaczą w ten sposób, iż władza kościelna dla tego się omyliła, że wdała się w sprawę nie należącą do jej zakresu. Odpowiedź ta nie tylko nie jest zasadnicza, co do faktu, ale nadto przypuszcza zasadę błędną i nieskończenie niebezpieczną. Przypuszcza mianowicie, że nieomylność Kościoła nie rozciąga się do wyboru spraw przezeń rozstrzyganych, że władza kościelna może się mylić co do rozciągłości swego przywileju nieomylności i niesłusznie uważać się za zabezpieczoną od błędu w zakresie takich przedmiotów, co do których Bóg nie obiecał jej swojej asystencyi; podobne rozumowanie równałoby się podkopywaniu dogmatu nieomylności, zostawiałoby bowiem zawsze nierozstrzygniętą odpowiedź na pytanie: czy przypadkiem Kościół w danym jakimś razie nie wypowiedział swego zdania w przedmiocie, nie należącym do jego kompetencyi?

Trzecie ze zdań przytoczonych: papież wydał wyrok potępiający opinię Galileusza, — zdaje się nam również być dostatecznie udowodnione w samym zarzucie.

Przyznaję, że dekret z r. 1616 jest dekretem Kongregacyi Indeksu, że papież nie przemawia tam osobiście w swojem imieniu, i że dekretu tego nawet nie podpisał. Ale Kongregacya Indeksu wydała go na mocy powagi papieża, jako organ władzy papieskiej, wynika to bowiem z samej istoty Kongregacyi i ze zwykłej formuły, umieszczonej na czele dekretu: *Decretum sacrae Congregationis Illustrissimorum S. R. E. Cardinalium a S. D. N. Paulo papa V Sanctaque Sede Apostolica ad Indicem librorum eorumdemque permissionem, prohibitionem, expurgationem et impressionem in universa Republica christiana specialiter deputatorum, ubique publicandum.* [1]) Co więcej, szczególnie zredagowanie tego dekretu było tylko wykonaniem osobistego rozkazu papieża, sam zaś dekret następnie był odczytany w obecności Pawła V i ten właśnie papież polecił ogłoszenie go i rozesłanie do nuncyuszów, do inkwizytorów i do uniwersytetów. W samej Kongregacyi Inkwizycyi papież oświadczył, że teorya o ruchu ziemi jest przeciwna Pismu św. i polecił zakazać książki o niej nauczające; prawdę tych szczegółów potwierdzają urzędowe sprawozdania z posiedzeń Kongr. Inkwizycyi i dokument, wręczony Galileuszowi przez Bellarmina. Wreszcie, wszyscy następcy Pawła V aż do Benedykta XIV utrzymywali ten dekret w urzędowym zbiorze dekretów Indeksu i zatwierdzali go razem z innymi podobnymi dekretami. A więc to papież potępił teoryę o ruchu ziemi i zabronił ją wyznawać; Kongregacye, przygotowujące i ogłaszające dekret, były tylko organami władzy papieża i, że tak powiem, sekretarzami jego. Jeśli tekst samego dekretu nie czyni wyraźnej wzmianki o approbacie papieskiej, to dla tego tylko, że nie weszło jeszcze w zwyczaj wspominać o tej approbacie, co łatwo sprawdzić, przeglądając ogłoszone w tym samym czasie dekrety Indeksu, mianowicie zaś tekst sławnego potępienia, którem w tym samym r. 1616 zostały dotknięte błędy Marka Antoniego de Dominis. [2]).

Wielu autorów tylko przez nieuwzględnienie okoliczności historycznych mogło przypisywać doniosłe znaczenie brakowi formuły aprobaty papieskiej na rzeczonym dekrecie, która to formuła w danej sprawie nie miała żadnego znaczenia.

Otóż, doszliśmy wreszcie do punktu, który uważamy za węzeł gordyjski całego zagadnienia. Przeciwnicy utrzymują, że potępienie zasady o ruchu ziemi jest jednem z tych ostatecznych orzeczeń, którym Kościół nadaje przywilej nieomylności. Tymczasem my absolutnie temu przeczymy, a utrzymujemy przeciwnie, że to orzeczenie wcale nie

---

[1]) Dekret św. Kongregacyi Ich Eminencyi Jaśnie Oświeconych, św. Rz. Kościoła Kardynałów, umyślnie wyznaczonych przez N. P. N. Pawła pap. V i św. Stolicę Apost. do Indeksu ksiąg, i do zezwalania na nie, do zakazywania ich, oczyszczania, ogłaszania w całej Rzeczypospolitej chrześcijańskiej, mający być wszędzie ogłoszonym.

[2]) O. Grisar, który specyalnie badał tę sprawę, odsyła (str. 211) do *Plettemberg*'a. Notitia Congregationum (1694) str. 174; — do *Diana*. Tract. II. Miscell. resol. 42; — do *Fagnani*'ego, który mówiąc o Kongregacyi *Concilii*, powiada: Quotiescumque dubia nondum decisa resolvuntur ad praescriptum constitutionis Sixti V, de omnibus consuevit fieri relatio Papae à Card. Praefecto vel à Secretario Congregationis, ut ego ipse diu observavi, licet id in declarationibus exprimi nec opus sit nec semper soleat." (In libro I Decretal. de Constit. c. quoniam. p. 134).

posiada cech, wymaganych przez Sobór Watykański od tych orzeczeń papieskich, które Kościół uważa za najpewniej wolne od wszelkiego niebezpieczeństwa błędu. Potępiając naukę Galileusza, władza kościelna nie miała bynajmniej zamiaru wydawać wyroku nieodwołalnego i nieomylnego, ani go też za taki całemu Kościołowi nie podawała; a zatem błąd, przez tęż władzę kościelną popełniony, jakkolwiek byłby pożałowania godzien, żadnego nie przynosi uszczerbku dogmatowi nieomylności. Prawdziwość naszego twierdzenia polega na osnowie samego wyroku, na jego formie zewnętrznej, na oświadczeniu Urbana VIII pp., na przekonaniu przedniejszych dostojników kościelnych jego papieskiego dworu i na świadectwie współczesnych temu wypadkowi teologów.

Dwa wyroki zostały wydane w sprawie Galileusza: jeden przez Kongr. Indeksu w r. 1616, drugi przez Inkwizycyę w 1633. Ten ostatni, rozumie się, nie podlega żadnej dyskusyi, ponieważ był to poprostu wyrok, stwierdzający, osobistą winę Galileusza i naznaczający nań zasłużoną karę. By go ukarać za błąd popełniony, by go uczynić ostrożniejszym na przyszłość i postawić za przykład innym, książek jego zabroniono czytać, samego zaś skazano na więzienie i na odmawianie przez trzy lata raz w tydzień Psalmów Pokutnych.

Nikt chyba nie powie, że podobny wyrok należy — choćby tylko zdaleka — do orzeczeń nieomylnych. Wyrok ten wprawdzie wspomina o dekrecie z r. 1616, ale bez żadnego potwierdzania go, — poprostu jako o fakcie historycznym: „Św. Kongr. Indeksu, powiada on, wydała wyrok, mocą którego zakazane zostały książki, traktujące o tej nauce, a sama nauka została uznana za błędną i zupełnie Świętym a Boskim Księgom przeciwną.“ [1])

Cały spór przeto sprowadza się do dekretu z r. 1616. A dekret ten właśnie, któregośmy osnowę wyżej przytoczyli, nie wkłada obowiązku zgodzenia się na jakąś naukę, lecz poprostu zakazuje książki, nauczające o obrotach ziemi i o nieruchomości słońca; nikomu nie nakazuje uważać tej ostatniej teoryi za błędną, lub teoryi przeciwnej — za prawdziwą. Wskazuje to, co należy czynić, nie zaś to, w co należy wierzyć. Nie posiada przeto żadną miarą istotowego warunku orzeczeń nieomylnych, wyrażonych przez Sobór Watykański w słowach następujących: *Doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit.* [2]) Co prawda, dekret ten ma cel pouczający; prawodawca celem przeszkodzenia szerzeniu się tej doktryny, zabrania książek nauczających o ruchu ziemi, uważa ją bowiem za błędną i Pismu św. przeciwną. Wypowiada on otwarcie pobudkę wydanego zakazu: „*Quia ad notitiam praefatae S. C. pervenit, falsam illam doctrinam pythagoricam divinaeque Scripturae omnino adversantem de mobilitate terrae et immobilitate solis... iam divulgari et a multis recipi... Ideo ne ulterius huiusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat, censuit... aliosque omnes libros, pariter idem docentes, prohibendos, prout prae-*

---

[1]) Ob. osnowę wyroku z r. 1633 w *Venturi, Memorie ecc.* II. str. 171.

[2]) „Określa naukę o wierze lub moralności, mającą być wyznawaną przez cały Kościół.“

senti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit. Ale postanowienie to dotyczy wyłącznie karności kościelnej, — zakazu książek kopernikowskich. Do wiary Kościoła nie dorzuca ono żadnej nauki; brak mu przeto bezwarunkowo cechy istotowej, koniecznej dla nieomylności orzeczenia. Motywa wyroku obejmują wprawdzie błąd naukowy, ale rzeczone motywa należą tylko ubocznie do uzasadnionych przez się dekretów; włożone przez wyrok zobowiązanie bynajmniej ich nie dotyczy; dlatego też teologowie utrzymują, że tego rodzaju motywa, nawet w orzeczeniach naukowych nieomylnych, mogą być błędne. Tembardziej zaś odmówić im trzeba przywileju nieomylności w takich razach, gdy poprzedzają wyrok z zakresu karności kościelnej, który już z natury samej nie jest ani nieomylny ani nieodwołalny.

Że orzeczenie naukowe, przytoczone tu jako motyw, nie stanowi istotowej części dekretu, rzecz to widoczna nietylko z samej osnowy dekretu, ale także z postępowania kongregacyi. Ta bowiem istotnie, chcąc sama streścić swój dekret w r. 1664, opuściła zupełnie zdania, wyrażające błędność teoryi Kopernika, i ograniczyła się na umieszczeniu na liście książek zakazanych pod lit. L. następującej uwagi: *Libri omnes docentes mobilitatem terrae et immobilitatem solis* [1]). Wydanie, zawierające to streszczenie, zostało potwierdzone przez papieża Aleksandra VII, którego oświadczenie wyżej przytoczyliśmy.

Cel doktrynalny jakiegoś dekretu nie może zmieniać natury samego dekretu. W tem też znaczeniu przed ostatecznem orzeczeniem Niepokalanego Poczęcia M. B. Stolica Apostolska, celem wzmocnienia wiary w tę prawdę, wydała wiele dekretów dyscyplinarnych, w których zabrania utrzymywać zdań prawdzie tej przeciwnych. Dekrety te jednak, mimo swego celu doktrynalnego, w oczach teologów nie miały nigdy powagi najwyższych orzeczeń nauczających; nikt im nie przyznawał nigdy przywileju nieomylności. Ostateczne najwyższe orzeczenie nastąpiło dopiero w r. 1854.

Prawda, że papież i kardynałowie mylili się, gdy wydawali dekret z r. 1616; prawda, że przypuszczali jako rzecz pewną lub bardzo prawdopodobną sprzeczność pomiędzy teoryą o ruchu ziemi a Pismem św., ale nigdy nie ogłosili wyroku o tej mniemanej sprzeczności, nigdy nie zobowiązywali Kościoła do wiary w tę sprzeczność. Świadczy o tem aż nadto sama osnowa wyroku. Nie sądzimy, aby można było przeciw temu zasadniczemu dowodowi postawić jakikolwiek poważny zarzut.

Bardzo doniosłego dowodu dostarcza nam również forma dekretu. W dekrecie tym, istotnie, przemawia nie papież osobiście, lecz kardynałowie; jest to dekret kongregacyi; otóż, aż do obecnej chwili nie można przytoczyć ani jednego przykładu orzeczenia, uznanego powszechnie za nieomylne, które byłoby wydane w podobnej formie. We wszystkich nieomylnych orzeczeniach z zakresu wiary, papież naucza bezpośrednio, przemawia on sam, a nie przez pośrednictwo kardynałów. A więc *à priori* dekret z r. 1616 nie powinien być uważany za nieomylne orzeczenie. Żeby przypuścić tego rodzaju

[1]) „Wszystkie książki nauczające o obrocie ziemi i o nieruchomości słońca.“

wyjątek od ogólnego prawa, które zawsze było najściślej przestrzegane, potrzebaby pewnych na to dowodów, tymczasem żadnego podobnego dowodu nie posiadamy.

Wielu nawet teologów przypisuje siłę dowodową argumentowi, zaczerpniętemu z formy dekretu; ponieważ bowiem, powiadają oni, nieomylność papieska jest przywilejem osobistym, niepodzielnym, przeto kongregacye podlegają błędowi i same wydawać mogą tylko dekrety omylne. Co do nas, niepodzielamy tego sposobu widzenia rzeczy, albowiem, jeżeli będzie prawdą, że papież nie może udzielać nieomylności swej kardynałom, to również prawdą być musi, że papież nie może przez pośrednictwo kongregacyi wygłaszać nieomylnych orzeczeń z zakresu wiary i że te orzeczenia powinny koniecznie mieć formę dekretów Stolicy Apostolskiej, nie zaś formę dekretów kongregacyjnych, ogłoszonych z prostą approbatą czy też z zatwierdzeniem papieskiem. Lecz nie tu miejsce mówienia o tem. Jakiegokolwiek będzie kto zdania, zawsze pozostanie to niezaprzeczoną prawdą, że fakt ogłoszenia wyroku nieomylnego pod zwykłą formą dekretu kongregacyi Indeksu stanowiłby jedyny wyjątek od prawa, niezłomnie przez papieży zachowywanego, jak również, że bez dowodów w istnienie takiego wyjątku wierzyć nie można; tymczasem zaś takich dowodów najzupełniej nie posiadamy, albo raczej posiadamy liczne dowody wręcz tamtemu twierdzeniu przeciwne.

Naprzód tedy mamy świadectwo papieża Urbana VIII, przytoczone w liście Galileusza do księcia Cesi z dnia 8 czerwca 1624 r. Podług świadectwa tego listu, gdy kardynał Hohen-Zollern zwrócił uwagę Ojcu św., że potrzeba z wielką oględnością przedsiebrać postanowienia w tej sprawie, „Jego Świątobliwość odpowiedział, że Kościół św. nie potępił wcale teoryi Kopernika, aniby jej potępił jako *heretycką*, tylko jako *zuchwałą (temeraria)*; że skądinąd nie było się czego obawiać, aby kiedykolwiek ktoś absolutnie udowodnił prawdziwość tych rzeczy“ [1]). Oświadczenie to papieskie było uczynione w ośm lat po dekrecie z r. 1616, a na dziesięć lat przed ostatnim procesem Galileusza. Zaś dekret orzekający, że jakaś opinia jest zuchwała (temeraria), a nie heretycka, nie jest nieodwołalny ani nieomylny; nikt tego nigdy utrzymywać nie myślał. Oświadczenie tedy papieża nie dopuszcza żadnej wątpliwości.

W ośm lat później, gdy Galileusz wobec krewnego papieża, hr. Magalotti, wyraził swoje obawy, aby wyznaczona do zbadania jego dzieła *Dialogo* komisya nie chciała nalegać o ostateczne potępienie, — jako błędnej — teoryi kopernikowskiej, papież odpowiedział (d. 4 września 1632 r.) „Jakkolwiek *większość członków tej komisyi* jest zdania, że system ten jest mylny, to jednak nie sądzę wcale, aby przez usta najwyższej powagi usiłowano orzec go błędnym...“ Podług świadectwa tegoż Magalotti'ego, pewna ilość członków rzymskich kongregacyi nie przypuszczała błędności teoryi Kopernika; a zatem nie uznawała dekretu z r. 1616 za nieomylne postanowienie z dziedziny wiary. Tenże sam Magalotti, wyrażając przekonania mistrza św. Pałacu i innych osobistości kościelnych o sprawie Galileusza, uspokajał tego ostatniego taką uwagą: pomimo nawskroś religijnego charakteru kwestyi o Niepokalanem Poczęciu

[1]) *Opere*, VI, 295.

i pomimo mnóstwa istniejących poważnych dowodów w tym przedmiocie, mówił on, sądzą powszechnie, że sprawa ta nie będzie rozstrzygnięta bez naglącej konieczności, lub też bez zasięgnięcia zdania soboru ekumenicznego; tembardziej nie rozstrzygną pytania o ruchu ziemi, które nie dotyczy bezpośrednio czci boskiej; zadowolnią się poprawieniem książki *Dialogo*, co jest konieczne, jeżeli dekret z roku 1616 ma być wykonany [1]). A zatem sam mistrz św. Pałacu nie uważał dekretu z r. 1616 za orzeczenie ostateczne i nieomylne. Niektórzy sądzili, że na nowo wszczęty proces skończyłby się napewno takiem orzeczeniem, inni znów nie bardzo w to wierzyli, ale nikt nie uważał tej sprawy za ostatecznie załatwioną przez wyrok przed szesnastoma laty zapadły.

Zdanie papieża i wybitniejszych osobistości jego dworu było także zdaniem teologów owego czasu. Mówimy „teologów owego czasu," gdyż zdanie teologów, piszących po zwycięstwie potępianej poprzednio teoryi, mogłoby się przeciwnikom naszym wydawać podejrzanem.

Sławny teolog Tanner T. J., który pisał w r. 1626, przytacza tekst dekretu potępiającego Galileusza i wnioskuje zeń,—nie że mylność teoryi Kopernika została nieodwołalnie udowodniona, lecz poprostu, że teorya ta na przyszłość nie może być bezpiecznie głoszona: „Quo sane fit, ut opposita doctrina tuto defendi amplius non possit" [2]). Innemi słowy, zdaniem Tannera, dekret z r. 1616 czynił teoryę Kopernika nie tak heretycką, jak raczej *zuchwałą (temeraria);* nie był to więc dekret nieomylny.—Libertus Fromont, prof. teologii w Lowanium i gorący przeciwnik Galileusza, w r. 1631 wyraźnie oświadcza, że on nie może uważać teoryi o ruchu ziemi za potępioną ostatecznie, „przynajmniej, powiada, dopóki nie ujrzę coś więcej stanowczego ze strony samego zwierzchnika Kościoła katolickiego" [3]). Nie można żądać wyraźniejszego i poważniejszego oświadczenia.

Tegoż samego roku, w którym ukazał się dekret (1616), Ojciec Fabri, jezuita, późniejszy penitencyarz u św. Piotra w Rzymie, zwracając się do jednego ze zwolenników teoryi Kopernika, w następujące odzywa się słowa: „Często się pytano waszych przywódców, czy mogliby udowodnić ruch ziemi; nie śmieli nigdy odpowiedzieć twierdząco. Nic więc nie przeszkadza, żeby Kościół brał i brać rozkazywał te ustępy Pisma św. w znaczeniu dosłownem aż do czasu, gdy przeciwna teorya nie zostanie udowodniona. Gdy znajdziecie te dowody, w co ja nie bardzo wierzę, wtedy Kościół nie będzie się ociągał uznać, iż rzeczone ustępy Pisma św. powinny być tłómaczone w znaczeniu metaforycznem i przenośnem, jak one słowa poety: *Terraeque urbesque recedunt*" [4]).

---

[1]) *Oppere, supplem.* str. 329.

[2]) *Theol. Schol.* t. II. disp. VI qu. 4. dub. 3: „Co sprawia, że nauka przeciwna nie może być nadal bezpiecznie broniona."

[3]) *Anti-Aristarchus.* str. 97: „Nisi a capite ipso Ecclesiae catholicae expressius aliud videam."

[4]) Ten ustęp, któryśmy zapożyczyli u O. Grisara, znajduje się w traktacie, ogłoszonym przez O. Fabri'ego, pod napisem *Eustachius de divinis*, przeciwko *Systema copernicanum saturnium* Huygens'a. Znajdziesz go także w *Acta philosophica anglica*, czerwiec 1665, str. 57, oraz w Amort'a *Philosophia Pollingana*, t. III, str. 7.

Riccioli, przeciwnik teoryi Kopernika, piszący w r. 1651, tak się wyraża w swojem Almagestum: „Ponieważ nie było jeszcze dotąd o tym przedmiocie orzeczenia papieża ani soboru przezeń kierowanego lub zatwierdzonego, przeto nie należy to jeszcze do wiary, że słońce się obraca a ziemia pozostaje nieruchoma, — przynajmniej na mocy samego dekretu tej kongregacyi, lecz co najwyżej i jedynie — na mocy Pisma św. i to dla tych tylko, którzy mają moralną pewność, że Pan Bóg tak objawił. My jednak wszyscy katolicy, siłą roztropności i posłuszeństwa, obowiązani jesteśmy do trzymania się tego, co kongregacya owa postanowiła, a przynajmniej do nienauczania rzeczy wręcz temu przeciwnych“ [1]).

Głośny Caramuel, biskup i teolog, zwalczając teoryę Kopernika, stawia sobie w r. 1651 takie pytanie: coby się stało, gdyby uczeni wynaleźli niezawodne dowody obrotu ziemi? I odpowiada, że podobne odkrycie byłoby w jego oczach prawdziwym cudem, lecz że, gdyby ono zostało udowodnione, „mogliby wtedy kardynałowie, ze względu na to odkrycie, pozwolić tłómaczyć wyrazy X rozdz. ks. Jozuego, jako wyrażenia metaforyczne, albo zewnętrzne tylko pozory wypowiadające“ [2]).

Gassendi, uczony i sławny przyjaciel Galileusza, tak mówi o dekrecie z r. 1616: Szanuję postanowienie, jakiem niektórzy kardynałowie, jak słychać, zatwierdzili teoryę o nieruchomości ziemi. W istocie, jakkolwiek zwolennicy Kopernika utrzymują, że te ustępy Pisma św., „które ziemi przypisują nieruchomość lub spokój, a słońcu ruch, mają być rozumiane o zewnętrznych pozorach, jako wyrażenia zastosowane do pojęć i do sposobu mówienia pospólstwa..., jednakże ponieważ te ustępy są inaczej rozumiane przez ludzi, mających tyle powagi w Kościele, odłączam się w tem od zwolenników Kopernika, oraz wcale się nie wstydzę w tej sprawie uwięzić mój rozum. Niemniej wszakże, nie sądzę, aby to był artykuł wiary; nie wiem, czy go kardynałowie za taki orzekli, ani też czy ich uchwała była ogłoszona i przyjęta w całym Kościele; lecz to ich postanowienie powinno być uważane za prejudykat wielkiego bezwarunkowo znaczenia dla umysłów wiernych“ [3]).

Zakończmy całą tę kwestyę następującemi słowy O. Kochańskiego. Ten bowiem, powiedziawszy naprzód, że argumenta zwolenników teoryi Kopernika zapewniają im tylko prawdopodobieństwo, a zatem nie zobowiązują do zaniechania dotychczasowego tłómaczenia odnośnych ustępów Pisma św., tak mówi dalej: „Dopiero wtedy będzie wolno a nawet koniecznie trzeba będzie porzucić je (t. j. tłómaczenie literalne), gdy zostaną wynalezione niezbite dowody fizyko-matematyczne o ruchu ziemi, a każdemu wolno szukać takich dowodów“ [4]). Autor jak widać, przypuszcza jako rzecz pewną i przez wszystkich uznaną, że

[1]) T. I, str. 52: „Cum nondum de hac re prodierit definitio Summi Pontificis aut concilii ab eo directi vel approbati, nondum est de fide solem moveri et terram stare, vi decreti praecise illius congregationis, sed ad summum et solum vi Sacrae Scripturae apud eos, quibus est evidens moraliter, Deum ita revelasse, Omnes tamen catholici ex virtute tum prudenciae tum obedientiae obligamur ad tenendum, quod illa congregatio decrevit, et saltem ad non docendum absolute contrarium.“

[2]) *Theol. moralis fundamentalis.* lib. I, fund. V, № 273.

[3]) *De motu impresso.* Edit. Fl. str. 471.

[4]) *Acta eruditorum* mensis Julii 1685.

dekret z r. 1616 jest postanowieniem odwołalnem, nie zaś orzeczeniem nieomylnem. Albowiem jakiż kiedy katolik przypuszczał, żeby nieomylne orzeczenie mogło być dowiedzione jako błędne i wskutek tego odwołalne? Dlatego też Leibnitz nie wahał się prosić w roku 1688 landgrafa Ernesta Hesskiego o wstawiennictwo do kardynałów, aby ich skłonić do odwołania albo przynajmniej do złagodzenia dekretu z r. 1616.

Nie znamy ani jednego teologa, któryby uważał ten dekret za orzeczenie ostateczne i nieomylne. Berti utrzymywał, że opinia ta znajdowała się potępiona w jednym z rękopismów O. Inhofera T. J., który był konsultorem w sprawie Galileusza, ale uczony O. Grisar badał rękopism O. Inhofera i przytacza jeden jedyny ustęp, który mógł spowodować twierdzenie Berti'ego [1]); po przeczytaniu przyszedł O. Grisar do przekonania, że rękopism ten *(Vindiciae Sedis Apostolicae.... adversus neopythagoreos terrae motores et solis statores)* nie zawiera ani jednej litery, dozwalającej wnioskować, że autor uważał dekret z r. 1616 za orzeczenie *ex Cathedra*.

Z tego wszystkiego, cośmy dotąd powiedzieli, następujące wnioski wyprowadzić się dają: 1° Dekret z r. 1616, uważany sam w sobie, nie posiada cech, wymaganych przez Sobór Watykański od orzeczeń, którym Kościół przypisuje przywilej nieomylności; 2° Dekret ten został ogłoszony w takiej formie, jakiej nigdy nie używano przy ogłaszaniu orzeczeń nieomylnych; 3° Pap. Urban VIII i dostojnicy duchowni jego dworu nie uważali tego dekretu za definicyę nieomylną; 4° teologowie ówcześni zarówno jak późniejsi otwarcie głosili toż samo przekonanie, i nie można przytoczyć ani jednego, któryby pod tym względem wyraził jakąś wątpliwość. Sądzimy, żeśmy najzupełniej dostatecznie udowodnili nasze założenie, t. j. że dekret z r. 1616 nie należy do tych orzeczeń, którym Kościół przypisuje nieomylność. A zatem, błąd który się doń zakradł, bezwarunkowo niczego nie dowodzi przeciw katolickiemu dogmatowi nieomylności.

Przeciwnicy powołują się na niemą z owym dekretem zgodę całego episkopatu; ale nie trudna na to odpowiedź: zgoda episkopatu w niczem nie zmienia natury dekretu, jak również nic nie dodaje do jego powagi. Istota rzeczonego dekretu polega na zakazie książek, nauczających o ruchu ziemi; uwzględniając ten zakaz, biskupi nie przekształcili go tem samem na artykuł wiary; pozostał on nadal tem, czem był od początku, — prawem dyscyplinarnem. Po dekrecie z r. 1616 teorya o ruchu słońca i o nieruchomości ziemi nie była uważana za prawdę napewno przez Boga objawioną i wierze powszechnego Kościoła podaną. Niezbitym tego dowodem są przytoczone powyżej a późniejsze od r. 1616 świadectwa; skądinąd znów, w sto lat niespełna widzimy tę opinię przez większość katolickich teologów zarzuconą. A zatem, nie była ona przedmiotem zwykłego i powszechnego orzeczenia Kościoła i — co za tem idzie, nie należała nigdy do rzędu prawd objawionych, w które wszyscy chrześcijanie pod grozą utraty zbawienia wierzyć powinni. Cecha więc błędności tego dekretu w niczem nie dotyczy katolickiej prawdy nieomylności rozproszonego po świecie Kościoła.

---

[1]) *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1878, str. 697—698.

Całkowitą powiedzieliśmy prawdę; niceśmy nie ukryli z tego, co może być postawione przeciw Kościołowi katolickiemu czy to w zakresie czynu, czy w zakresie nauki; mamy przeto nadzieję, że każdy nieuprzedzony umysł przyzna, iż w nieszczęsnej tej sprawie, pomimo pożałowania godnej omyłki, nie było nic, coby mogło przynieść ujmę nauce katolickiej albo godności Stolicy Apostolskiej.

Źródła: H. de l'Epinois. „Les pièces du procès de Galilée," Paris, Palmé, 1877; „La Question de Galilée." 1878; — *Gebler.* „Akta procesu Galileusza, wydane w całości." Stuttgard, Cotta, 1877; — *Grisar S. J.* „Galileistudien." Ratisbonne, Pustet, 1882; „Le opere di Galileo Galilei," Firenze 1842 — 1856; — *Berti.* „Le procès de Galilée," Rzym 1878; — *Reusch.* „Le procès de Galilée et les Jésuites." Bonn, 1876; — prof. *Schanz.* „Galileo Galilei" w *Histor. Jahrb.* III B. 2 Heft. Także oddzielnie w Würzburgu 1878. *Schneeman* S. J. w *Stimmen aus Maria-Laach.* t. XIV. *Bourquard.* „Galilée, son procès, sa condamnation, les Congregations Romaines." Paris 1886; — *Artur Wołyński.* Zbiór listów do sprawy Galileusza się odnoszących, ogłosił w *Rivista Europea.* 1872, Sierpień i Październik; 1873 m. Marzec; *Tenże* w *Archivio Storico*, t. XVI, str. 63 i t. XVII, str. 3 — 262 ogłosił wiele dowodów, odnoszących się do stosunków G'a z Polską. *Prw.* „Enc. Kośc." *X. Nowodw.* t. 6; — *Holzwarth - Nowodworski.* „Historya Powsz." t. VI, str. 1449. *(J. B. J.)*
X. W. S.

GEDEON. — Tego imienia Sędzia Izraelski uwolnił lud swój od tyranii Madyanitów przez pewne tak stanowcze zwycięstwo, iż ci znikli odtąd z historyi ludu bożego. Atoli, w historyi Gedeona tak widocznie okazuje się palec boży, że racyonaliści, jako nieprzyjaciele wszelkiej cudowności, nie wahają się zaprzeczyć autentyczności rzeczonej historyi, pomimo licznych przez autora podanych szczegółów, pozostających w najzupełniejszej zgodności z tem, co w najnowszych czasach odkryła nauka z zakresu topografii i obyczajów Palestyny owej epoki czasu. Vernes np. przyjmuje za rzeczywistość samą tylko „znaczną porażkę" Madyanitów, którą im miał jakoby zadać pewien szeik bogaty i potężny, imieniem Jerubbaal..., najczęściej oznaczany imieniem Gideona." Co do reszty zaś wszystko ma być tylko „legendą, ukutą przez późniejsze dodatki i przemiany." Jako jedyne zaś uzasadnienie swych twierdzeń podaje rzeczony racyonalistowski krytyk ten szczegół, że podług niego dwóch wodzów madyanickich umiera w dwojaki sposób w dwóch różnych miejscach Księgi Sędziów, gdzie również są oznaczeni pod różnemi imionami. *(Jud.* VII, 24—25; VIII, 10 — 12). — Odpowiedź na ten zarzut w nim samym się zawiera: przyznajemy, że wtedy tylko byłoby to dziwnem, iż autor każe umierać dwom osobistościom w dwojaki sposób, gdyby te osobistości nosiły jedno i to samo imię, gdyby one były jedną i tą samą osobą; lecz ponieważ osoby te nie noszą jednego i tegoż samego imienia, trzeba stąd wnosić, że w dwóch miejscach księgi świętej nie mówi się o jednych i tych samych lecz o różnych wodzach, że Oreb i Zeb mogli nie umierać w ten sam sposób, co Zebe i Salmana.

Ale, jakkolwiek racyonaliści odrzucają z historyi Gedeona to wszystko, co nosi cechę cudowności, to przecież starannie podnoszą jako szczegóły prawdziwe i historyczne to wszystko, co może im posłużyć za pretekst do napaści na religię Izraelitów: Naprzykład:

1-o Podług opowiadania Biblii, anioł-to Pański kazał Gedeonowi chwycić za broń przeciw Madyanitom i przyobiecał mu nad nimi zwycięstwo. (VI, 11 — 24). Otóż, zgodnie z tem opowiadaniem, Gedeon ofiarował aniołowi koźlę i chleby przaśne, a Wulgata ofierze tej daje nazwę *sacrificium*.

Z tego wnioskują racyonaliści, że w epoce Sędziów nie znano jeszcze ani obrzędów ceremonialnych, ani lewitowego kapłaństwa, ani jedności świątyni, o której mówi Pentateuch, a stąd znów wnoszą, że księga ta nie jest autentyczna. — Ale nic nie przeszkadza, owszem bieg myśli w tem miejscu nawet wymaga, aby wyraz *Sacrificium* brać w ogólnem znaczeniu daru: jeśli Gedeon istocie nadprzyrodzonej, która mu się okazała była, ofiarował koźlę i chleby, to z pewnością ofiarował je tytułem podarunku, posiłku, i zapewne dla sprawdzenia, o ile to objawienie było rzeczywiste: „Jeślim, powiada on do anioła, jeślim nalazł łaskę przed tobą, day mi znak żeś ty iest który mówisz do mnie,“ (VI, 17) i wtedy dopiero ofiaruje dar swój. Jeśli zaś później składa on prawdziwą ofiarę (w. 26), to składa ją na wyraźny rozkaz Boży, a zatem niema potrzeby się troszczyć ani o miejsce tej ofiary, ani o brak kapłańskiego charakteru w osobie ofiarującego: ponieważ prawa ceremonialne mają Boga za autora, przeto tenże Bóg mógł od nich podług woli swej dyspensować.

2-o Ponieważ Gedeon otrzymał od ojca swego w okolicznościach opisanych w księdze *Sędziów*, VI, 24 — 32, przydomek Jerobaal, przeto racyonaliści w imieniu tem chcą widzieć jedną z licznych wskazówek mniemanych śladów pierwotnego politeizmu Hebrajczyków. W rzeczywistości zaś dosyć przeczytać omawiany epizod, by się przekonać, że imię to oznacza poprostu nieprzyjaźń między tym, który je nosił, a samym Baalem. (Ob. art. *Monoteizm*).

3-o Po zwycięstwie kazał Gedeon wydać zabrane nieprzyjaciołom złote kolczyki i uczynił z nich ephod, który później stał się przedmiotem bałwochwalstwa dla ludu. Racyonaliści podnoszą ten fakt, naturalnie, i widzą w nim jeszcze ślad mniemanego pierwotnego bałwochwalstwa Hebrajczyków. Ale w tem samem miejscu powiedziano, że bezbożny ten kult, spowodowany przez ephod, został ukarany, co właśnie znaczy, że był to fakt anormalny i przypadkowy. Co więcej, nic nie dowodzi, żeby sam Gedeon był winien, a nadewszystko nic nie dowodzi, aby ów ephod był bałwanem, posągiem, jak chcą racyonaliści, a nie świętym ubiorem zwanym *ephod* (ob. ten art.); i w istocie, wszędzie przez *ephod* Biblia rozumie ubiór kapłański; a zatem i tu również przypuszczać trzeba, że jest mowa o ubiorze a nie o posągu. Jeśli zaś tak, to Gedeon, działając w ten sposób, mógł być winien, ale grzech jego nie był bałwochwalstwem. — Ob. *Vigouroux*. „Bible et decouvertes,“ t. III. *Gédéon*.

GŁOSOWANIE POWSZECHNE. — I. Pod tą nazwą rozumiemy współudział wszystkich obywateli państwa w ustanowieniu władzy czy to prawodawczej, czy wykonawczej, czy sądowej, albo też współudział w mniej lub więcej bezpośredniem wykonywaniu jednej z władz rzeczonych lub wszystkich trzech razem. Zwykłą formą rzeczonego współudziału bywa wotowanie czyli głosowanie. Aczkolwiek nazywa się ono głosowaniem powszechnem, bywa jednak zawsze ograniczone nie tylko już dobrowolnem lub niedobrowolnem wstrzymaniem się od głosu pewnej ilości obywateli, lecz nadto ich nieudolnością, pochodzącą czy to z przyczyny ich płci lub wieku, czy też z przyczyny ich stanowiska lub osobistej niegodności.

II. Ponieważ głosowanie powszechne weszło w nowożytne zwyczaje polityczne wskutek osławionej zasady równości politycznej, przeto uchodzi ono za rzecz niemiłą a nawet całkowicie nienawistną dla Kościoła, z czego znów nieprzyjaciele tegoż Kościoła po raz nie wiem już który wnioskują o niezgodności nauki katolickiej z zasadami nowożytnego prawa społecznego. Tego rodzaju przekonanie jest nieuzasadnione.

Teologowie katoliccy nigdy nie uczyli, iżby się nie zgadzało z rozumem i sprawiedliwością, aby wszyscy obywatele kraju w pewnym wieku i w pewnych przez prawo określonych warunkach posiadali pewne prawa, i sami przez się lub przez swych przedstawicieli brali udział w mniej lub więcej rozległem wykonywaniu władzy doczesnej. Jakkolwiek rzeczeni teologowie zaznaczali pewne tego współudziału niedogodności, ważne zwłaszcza u narodu licznego, o formie rządu republikańskiej lub demokratycznej, to jednak teoretycznie zawsze uznawali prawowitość tego współudziału w rządzie. Łaskawość tę swoją dla głosowania powszechnego posunęli oni nawet tak daleko, że uznali jego ważność i skuteczność dla pierwotnego utworzenia się państw, pierwotnego zaprowadzenia rządów, a w pewnych okolicznościach dla prawidłowego przekazywania władzy; prawda, że nie przyjmowali teoryi albo raczej utopii Jakóba Rousseau o *kontrakcie społecznym*, ale nie odrzucali wcale, nawet w najważniejszych okolicznościach, zastosowania głosowania powszechnego. I z drugiej znów strony, czyż sam Kościół nie miał go w użyciu od początku przy wyborze pierwszych dyakonów, to znaczy w rzeczach najzupełniej świętych? Czyż go następnie w ciągu długich wieków nie uwzględniał przy ważniejszym jeszcze wyborze biskupów, a nawet samego biskupa Rzymskiego czyli Papieża? Czyż nie zatwierdził i nie uświęcił formalnie głosowania powszechnego jako sposobu rządzenia w wielu zgromadzeniach i stowarzyszeniach religijnych? Czyż orzeczenia soborów kościelnych w przedmiocie karności i wiary nie nabierają znaczenia z większości głosów biskupich? Wszystko, czego w tym razie żąda Kościół, jest to, aby głosowanie powszechne, jeśli ma być prawowitem narzędziem politycznem, nie zastępowało przepisów wiecznej sprawiedliwości, aby nie stawało w sprzeczności z wiarą objawioną, aby nie naruszało prawa boskiego lub kościelnego, aby się nie czuło zdolnem do czynienia wszystkiego i do burzenia wszystkiego. Władza, jaką to głosowanie udziela, z dalszych krain przybywa, aniżeli z urny wyborczej, i z wyższych sfer płynie, aniżeli wola wyborców.

III. Przeciw postawionej wyżej zasadzie zarzucają zwykle 1) znane słowo pap. Piusa IX, zowiącego głosowanie powszechne *kłamstwem powszechnem;* 2) potępienie tegoż głosowania powszechnego przez sławny *Syllabus* tegoż papieża; 3) powszechnie znaną niechęć Kościoła rzymskiego dla kierunku rządowego, opartego na zasadzie równości.

IV. Na pierwszy z powyższych zarzutów odpowiadam, że Pius IX miał na myśli głosowanie powszechne nie takie, jakieby być mogło i powinno, lecz takie, jakie się odbywało przed jego oczyma ze wszystkiemi namiętnościami, przeszkodami i ułatwieniami, że nie powiem szachrajstwami i oszustwami ostatniego gatunku. Skądinąd znów, o właściwej nauce Kościoła nie należy sądzić z jakiejś mowy lub dorywczej odpowiedzi, wygłoszonej przez papieża na tem lub owem posłuchaniu.

Na drugi zarzut odpowiadam, że zdanie zapisane i potępione w *Syllabusie* pod n. 60 nie tylko nie mówi, że głosowanie powszechne jest rzeczą dobrą i chwalebną, lecz że „władza jest tylko ogółem liczb i sił materyalnych,"—zdanie jawnie błędne i wyłącznie tylko przez materyalistów podtrzymywane. Władza, nawet gdy jest przekazana, udzielona lub nadana przez głosowanie powszechne, jest oczywiście czemś więcej, aniżeli to głosowanie; jest ona wynikiem władzy bożej. Władza, nawet gdy jest ustanowiona przez fakt zewnętrznego i materyalnego głosowania, jest oczywiście czemś więcej, aniżeli ten fakt materyalny: ani prawo nie jest siłą, ani siła nie idzie przed prawem.

Na trzeci zarzut odpowiadam, że Kościół bynajmniej nie jest wrogiem mądrej i roztropnej równości społecznej; że więcej niż ktokolwiek pracował on nad umożliwieniem i uskutecznieniem tej równości w świecie; że zatem nie ma Kościół żadnej niechęci przeciw zasadzie głosowania powszechnego, lecz pragnie tylko widzieć je prawowitem w jego pochodzeniu, prawidłowem w jego wykonaniu, sumiennem w rezultatach, jakie osiągnąć pragnie. Nigdy też Kościół nie przyzna głosowaniu powszechnemu mocy narzucania społeczeństwu praw niesprawiedliwych i zwyczajów bezbożnych, ale nie przeszkadza mu swobodnie wydawać prawa w zakresie wszystkich przedmiotów, w których nie są zahaczone sprawiedliwość i religia.

(Prw. art. „Swobody nowoczesne," „Swobody polityczne;" *Mgr. Sauvé*, „Questions religieuses et sociales de notre temps").

(Dr. J. D.)
X. W. S.

GORLIWOŚĆ RELIGIJNA. — I. Gorliwość religijna jest to gorąca miłość, jaką obowiązany mieć chrześcijanin dla Boga, dla swego własnego zbawienia i dla zbawienia bliźnich. Skoro miłość utraci przymiot gorącości, nazywa się oziębłą; niedbałą, oziębłość jest zatem słusznie przeciwieństwem gorliwości. — Bóg sam sobie przyznaje w Piśmie św. ten przymiot żarliwości (Num. XXV, 11; Ezech. V, 13; Zach. I. 14 etc.); i nazywa siebie Bogiem zapalczywym i Panem zapalczywości (Ex. XX, 4; XXXIV, 14). To też nic dziwnego, że Duch święty pochwala czyny żarliwości, do których sam na-

kłania (Por. Num. XXV, 11; III Reg. XIX, 14: Psalm LXVIII, 10; I Mach. II, 26 etc.). Aby nie wejść na niewłaściwą drogę gorliwości fałszywej, gorliwości nieroztropnej (Prw. Łuk. IX, 56), trzeba usłuchać zalecanych Tymoteuszowi nauk św. Pawła o cierpliwości, łagodności i roztropności (II Tym. IV, 2).

Takie wprowadzenie porządku do gorliwości i takie miarkowanie jej przez inne cnoty, jest jednym z istotnych warunków apostołowania, rządzenia i kierowania duszami. Gorliwość jest jedną z najistotniejszych cech życia religijnego, które ma za cel udoskonalenie siebie i drugich.

II. Ze stanowiska apologetycznego, żarliwość jest jednym ze świetnych objawów jedności, powszechności, apostolskości i zwłaszcza świętości Kościoła. Te bowiem cechy prawdziwego Kościoła zawsze idą w parze z wielką gorliwością, aby zachowane było to wszystko, co Chrystus ustanowił, i ze szlachetnym zapałem, aby urzeczywistniły się zamiary Chrystusa odkupienia i uświątobliwienia ludzkości. „Przyszedłem, mówi Chrystus, puścić ogień na ziemię, a czegóż chcę, jedno aby był zapalon?“ (Łuk. XII, 49). On też posunął się do ostatnich granic w miłości ku Bogu i ku bliźniemu (Jan, XV, 13). On nauczył nas prosić każdego dnia o uwielbienie Ojca Jego i o przyjście królestwa Jego, On posłał swoich apostołów do wszystkich nędz ludzkich; a skoro tylko zobaczymy, iż pewna jakaś sekta, pewien jakiś kościół, pewne jakieś duchowieństwo jest zimne i niedbałe, niedołężne i nieczynne, możemy napewno wnioskować, że ono nie należy do prawdziwego Kościoła, założonego przez Jezusa Chrystusa, wspieranego Jego wszechpotężnem współdziałaniem i zapalonego płomieniem Jego ducha poświęcającego. (Ob. art. *Kościół*, *Missye*, *Papiestwo* etc.).

III. Pomimo to jednak często ci i owi mają coś do zarzucenia gorliwości religijnej.

1. Sprzeciwia się ona, mówią, spokojowi i wolności sumienia, które zakłuca i nieroztropnie uciska.

2. Pod pretekstem prozelityzmu sprowadza najopłakańsze rozdwojenia w rodzinach i wprowadza tam nieszczęsny wpływ kapłana.

3. W religii stworzyła współzawodnictwo, zazdrość, wielki rozdział społeczeństw religijnych, herezye i t. p. rzeczy, które odrobina słodyczy i umiarkowania mogłaby powstrzymać.

4. Gorliwość to była przyczyną najokrutniejszych wojen religijnych, które sprowadziły tyle klęsk na ludzkość bez cienia korzyści dla religii.

5. A więc w gruncie rzeczy gorliwość jest passyą, w której występują wszystkie ludzkie namiętności: zazdrość i interesowność.

6. I sama nawet Biblia uznaje na wielu miejscach te złe i niebezpieczne cechy gorliwości.

IV. Wyżej powiedziano, iż gorliwość może być fałszywą i złą; takiej gorliwości nie bierzemy wcale w obronę. Jeśli zaś kiedykolwiek objawiła się ona w takiej postaci w pewnych krajach,

u pewnych osobistości duchownych lub świeckich, to nie natchnął jej duch katolicyzmu, ale tylko duch świata, który stoi po za wpływem Kościoła. Co więcej, w obronie wiary katolickiej nie zamierzamy dowodzić, że wszyscy członkowie duchowieństwa katolickiego i wszyscy wierni są pod tym względem bez grzechu, twierdzimy tylko, że upadki, grzechy pojedynczych osób nie pochodzą z nauki moralności Kościoła, owszem, są jej całkowicie przeciwne. Pod osłoną tych ogólnych uwag przystępujemy do rozbioru każdego zarzutu po szczególe.

1. Kościół szanuje prawą wolność sumienia; gorliwość zaś, z jaką spełnia swe nauczanie, dąży do wyrwania sumień z niewoli grzechu, aby zabezpieczyć im prawdziwą wolność synów boskich i jedyny rzeczywisty pokój, jakiego na tej ziemi zażywać mogą — pokój, który nam dał Jezus.

2. Kościół zaleca wielką roztropność w rodzinach, rozdzielonych pod względem przekonań religijnych, tym wszystkim, którzy pragną swoje przekonania i swoją sprawę popierać. Nie chce on, aby dolewano oliwy do ognia; z drugiej strony nie życzy sobie, by gaszono zarzewie, które jeszcze tleje. Kapłanom swoim zaleca ostrożność, aby nie wychodzili po za granice swego posłannictwa i pilnowali tylko całości spraw religii, nie mieszając się do spraw doczesnych; skargi więc pewnych pisarzy na wpływ kapłana w rodzinie byłyby tylko śmieszne i zabawne, gdyby niektórzy łatwowierni nie brali ich na seryo, mniemając, że z tego wpływu odniosą szkodę dla własnego zbawienia.

3. Niezgody, mogące zrodzić się na łonie Kościoła, nie są następstwem prawdziwej gorliwości, która pragnie jedynie tryumfu miłości Boga i miłości bliźniego, lecz są następstwem tylko zdrożnych osobistych widoków, lub nieszczęsnych nieporozumień, które papieże zawsze opłakiwali i gorliwie zwalczali.

4. Wojny religijne (ob. art. *Albigensi*, *Inkwizycya)* niejednokrotnie były koniecznością, spowodowaną przez śmiałe przedsięwzięcia nieprzyjaciół religii i Kościoła: czy mamy je ganić? Niekiedy bywały one wypowiadane przez samych wspomnianych nieprzyjaciół: czy nie należało ich odpierać? Mogło się zdarzyć, że polityka ludzka, ukrywająca się pod maską gorliwości religijnej, lub też namiętność gniewu, zemsty, nierozsądnego bohaterstwa nagle wybuchającego, były powodem niejednej wojny religijnej; lecz w takich wypadkach zarówno Kościół i wiara, jak prawdziwa gorliwość pozostają na uboczu i nie mogą być słusznie oskarżane. Gdyby w starciach międzynarodowych uciekano się zawsze do pośrednictwa papieży, zawszeby panował pokój na całej kuli ziemskiej.

5. Rzeczywiście, do gorliwości religijnej może się niekiedy przymieszać cokolwiek miłości ziemskiej, interesownej, zdrożnej,—to prawda, i takiej gorliwości nie wahamy się potępić. Lecz najczęściej, szczególniej w obrębie Kościoła i zgodnie z jego nauczaniem i z jego przykazaniami, gorliwość religijna pochodzi z bezinteresownej szlachetnej miłości Boga i bliźniego, i taką gorliwość podziwiamy.

6. Stosownie do podanego wyżej podziału, wyraz gorliwość (u Wujka: zapalczywość) ma dwojakie znaczenie w Biblii. Oprócz

znaczenia dodatniego, w jakiem my go używaliśmy w artykule niniejszym, ma on jeszcze znaczenie ujemne: zazdrości i gniewu. (Prw. np. Prov. VI, 34; Sap. I, 10; Ps. XXXVI, 1; Act. XIII, 45). Oczywiście, w tem drugiem znaczeniu gorliwość może i powinna być ganiona. Lecz czyż taka naganna gorliwość może wpłynąć na niekorzyść gorliwości, natchnionej miłością Boga i dążącej ze wszystkich sił ku Niemu?

(Prw. „Kirchenlexicon," (wyd. Fryburskie), art. „Eifer, Eifersucht; *Bergier*, „Dictionnaire de théologie," art. „Zèle," i wszystkich wogóle autorów teologii ascetycznej i pasterskiej. *(Dr. J. D.).*

Ks. A. K.

GRZECH PIERWORODNY. — Grzech pierworodny, pojmowany w znaczeniu *czynnem*, jest aktem pychy, nieposłuszeństwa i zmysłowości, przez który Adam i Ewa, pierwsi rodzice rodu ludzkiego, sami tylko tworzący ludzkość całą, dla siebie samych i dla całej ludzkości utracili łaskę nadprzyrodzoną i uświęcającą, w jakiej na krótko przedtem zostali stworzeni, a jednocześnie i trzy przywileje pozanaturalne *(praeternaturalia)* stanowiące, jakoby orszak i ochronę owej łaski, przywileje, które miały zachować ludzkość: 1-o od nieświadomości, 2-o od pożądliwości, 3-o od śmierci. W tem *czynnem* znaczeniu grzech pierworodny został *popełniony*, ale tylko przez pierwszych rodziców.

W znaczeniu *biernem* grzech pierworodny jest w istocie swej stanem ogołocenia, w jakim pozostawali pierwsi nasi rodzice po swym upadku i pozostają wszyscy ich potomkowie od pierwszej chwili swego istnienia,—stanem ogołocenia z łaski, w której powinniby oni zaczynać swe istnienie, a której właśnie zostali pozbawieni. Przypadkowo zaś i drugorzędnie grzech pierworodny oznacza w dziecięciu, które istnieć poczyna, brak trzech błogosławionych przywilejów, któremi cieszyło-by się dziecię, gdyby nie wina Adama.

Grzech pierworodny tedy w znaczeniu biernem, albo raczej zmaza pierworodna, *labes originalis*, jak zwykł obecnie nazywać go Kościół Rzymski, jest następstwem *grzechu pierworodnego*, pojmowanego w znaczeniu czynnem. Rozszerza się on razem z naturą ludzką, i jeśli jest pierworodnym dla tego, że był popełniony przez pierwszych rodziców w początkach istnienia rodu ludzkiego, to również jest nim i dla tego, że zaciąga się na początku każdego życia indywidualnego. Pan nasz Jezus Chrystus z *konieczności* był wolny od grzechu pierworodnego, nie tylko z powodu swej boskiej natury i boskiej osoby, lecz także z powodu cudownie dziewiczego początku swego człowieczeństwa. Marya Dziewica była wyjęta z pod prawa grzechu pierworodnego nie na mocy swego pochodzenia, lecz na mocy pochodzenia Tego, któremu ludzkie życie dać miała, Jezusa Chrystusa. (Ob. art. *Jezus Chrystus. Niepokalane Poczęcie).*

Główną karą za grzech pierworodny jest śmierć wieczna tj. bardzo słuszne pozbawienie chwały wiecznej, gdyż chwała jest nagrodą i dopełnieniem łaski poświęcającej, która jest życiem nadprzyrodzonem naszej duszy, a której ona zostaje niewątpliwie pozbawiona przez grzech pierworodny. Drugorzędną zaś karą grzechu pierworodnego, jakeśmy już powiedzieli, jest utrata trzech przywilejów, które mieliśmy

otrzymać wraz z łaską samą, a których utrata oddaje nas na łup przyrodzonej naszej nieświadomości, nałogowej pożądliwości i śmierci ciała,—dolegliwościom, wynikającym z niedoskonałości natury naszej. Atoli odkupienie, dokonane przez Słowo Wcielone, jeszcze tu na ziemi powraca nam przez chrzest i inne Sakramenta św. łaskę uświęcającą i zapewnia nam w życiu przyszłem, jeżeli doń za tą łaską uświęcającą dojdziemy, całkowity powrót pozanaturalnych (praeternaturalnych) przywilejów przez winę naszego praojca utraconych.

II. Powyższy wykład naukowy o grzechu pierworodnym opiera się głównie na postanowieniach Soboru Trydenckiego (Sess. V) i na bulli dogmatycznej *Ineffabilis* z d. 8 Grudnia 1854 r., ogłaszającej dogmat Niepokalanego Poczęcia. Co zaś do dowodów istnienia i przechodzenia grzechu pierworodnego, to nie należy ich szukać przedewszystkiem w faktach, łatwych zresztą do stwierdzenia fizyczną i moralną nędzą człowieka. W istocie bowiem ani apologeci szkoły Pascal'a, ani więcej lub mniej nowożytni tradycyonaliści nie mogliby dowieść jedynie ze stanu cierpienia i niedoskonałości, w jakim się obecnie ród ludzki znajduje, że był kiedyś grzech pierworodny, a nadewszystko, że wynikająca zeń zmaza moralna jest pozbawieniem życia nadprzyrodzonego.

Niektórzy gorliwi i wymowni pisarze Kościelni dziś jeszcze popełniają w tym przedmiocie często pożałowania godną przesadę, podczas gdy jedynie prawdziwe dowodzenie jest następujące:

1) Pismo św. i tradycya wyraźnie uczy, że ludzkość otrzymała dary nadnaturalne i pozanaturalne, które miały być przekazywane drogą rodzenia. 2-o Następnie, też same źródła objawienia wyraźnie nas pouczają, że dary te nie doszły do nas tak, jak dojść były powinny; prawdę tego stwierdza nam jawnie codzienne doświadczenie w zakresie tych rzeczy, które są darami albo przywilejami pozanaturalnymi. 3-o Też same źródła wyraźnie uczą, że zmianę tego stanu zawdzięczamy pierwszym naszym rodzicom. Oto kilka tekstów biblijnych, do których można się odwołać: Gen. III, 16 — 24; VI, 5 — 7; Jol. XIV, 4 — 5; XV, 14 — 16; Ps. I, 7; Eccl. XVII; Jan. VIII, 44; 1. P. Rom. III, VII; Gal. III, 22; Eph. II, 1 — 7). Teksty te, bezwątpienia, wymagałyby licznych objaśnień i uwag egzegetycznych; lecz badając je według prawdziwych zasad wykładu Pisma św., łatwo odnaleść w nich omawianą tu przez nas naukę. Co się zaś tyczy Tradycyi, to oprócz homilii Ojców Kościoła na przytoczone wyżej miejsca obu Testamentów Pisma św., wskazać możemy na owe polemiki, wszczynane przez pelagianizm, i na owe wyroki potępienia, często nań wydawane: (2 synod w Milewe, syn. w Kartaginie r. 418 i potwierdzający go syn. w Efezie); na owe orzeczenia, wywołane przez semipelagianizm (Celestyn I, drugi sobór w Oranges), na owo potępienie w IX wieku Gotschalka i Jana Scot'a, a w ciągu wieków średnich sekt waldejskich. Luter, Kalwin, Bajus, Jansenius przez swoje na tym punkcie niedorzeczne i niegodziwe egzageracye wywołali nowe orzeczenia biskupów i Stolicy Apostolskiej, nie pozostawiające nic do życzenia pod względem treściwości i jasności. Mało mamy dogmatów tak ściśle zbadanych przez starożytną i nowożytną teologię, jak dogmat o grzechu pierworodnym. Tradycye ludzkie nawet u dzikich lu-

dów i plemion przechowały o tym dogmacie pamięć, wprawdzie może spaczoną grubemi błędami, ale tem pewniejszą, że nie zdaje się ona być wierną kopią, w nowszych czasach dokonaną na wzór wierzeń ludu żydowskiego i chrześcijańskiego Kościoła.

III. Nieliczne lecz głośne i zacięte zarzuty przeciw temu dogmatowi zawdzięczamy głównie filozofii XVIII i racyonalistom XIX wieku. Najważniejsze z nich są następujące: 1-o Historya upadku pierworodnego, zawarta w Księdze Rodzaju, jest mitem, przeznaczonym podobnie jak podanie o wieku żelaznym, następującym po wieku złotym i srebrnym, do wytłómaczenia a może i do osłodzenia stanu nędzy i cierpienia, w którym wszyscy się rodzimy i w którym prawie wszyscy żyjemy, oczekując pewnej śmierci. 2-o Jeśli zaś opowiadanie Księgi Rodzaju nie jest mitem, to jest ono historyą osobistego upadku Adama i Ewy, nie pociągającego za sobą żadnych owych dziwnych i tajemniczych następstw, jakie, według mniemania katolików, całą ludzkość dotknąć miały; 3-o Jakże można utrzymywać, aby grzech przechodził na wszystkich potomków tej pierwszej pary ludzi, jak żeby jad jakiś fizyologiczny dziwacznej jakiejś choroby; 4-o Jak można zgrzeszyć, zanim się zacznie istnieć, pojmować i chcieć, choćby nawet Kościół przypuszczał nie wiem już jaką preegzystencyę i przechodzenie dusz, zebranych niegdyś w osobie Adama? 5-o Albo-li też przypuścić wypadnie wraz z niektórymi teologami, że grzech pierworodny stał się jakby *istotną częścią* naszej natury. 6-o Nawet w tem jednak przypuszczeniu dogmat ten suponuje w Bogu niesłychane okrucieństwo i potworną niesprawiedliwość; po co było stwarzać rodzaj ludzki, jeśli on miał od samego początku żyć w stanie takiej nędzy? Za co karać wiecznemi mękami niezliczoną ilość dzieci, nie mających innej winy prócz tej, że się mimo swej woli urodziły z ojca winowajcy? 7-o Objawy patologiczne, w porządku materyalnym lub moralnym, które się obejmuje niewłaściwie obraną ogólną nazwą *winy* albo *zmazy pierworodnej*, znajdują nierównie pewniejsze wyjaśnienie, przyczynę bezwzględnie właściwą, w psychologii i fizyologii, do których byłby czas, aby teologia odnosić zaczęła to, co nazywa grzechem pierworodnym. 8-o Naprożno od lat niewielu ucieka się teologia do nowego tłómaczenia; które ma mieć tę wyższość nad teoryami dawnemi, że zmniejsza ich ogrom, sprowadzając grzech pierworodny do zwykłego ogołecenia; lecz na nieszczęście, umniejszenie to równa się ostatecznemu zniesieniu grzechu pierworodnego, — co właśnie stanowi jeden więcej powód do przyjęcia nakoniec w tym przedmiocie pomocy nauk filozoficznych i przyrodniczych.

IV. Rozwiązanie powyższych zarzutów: 1-o Jedynym pozornym powodem do mitycznego wyjaśniania historyi grzechu pierworodnego, zawartej w Księdze Rodzaju, jest udział, jaki ma wąż w tej znanej scenie. Lecz już z samego tekstu dostatecznie widać, że wąż służył szatanowi i przemawiał jedynie pod jego wpływem pozanaturalnym: był to cud dyabelski. Temu sposobowi tłómaczenia rzeczy Pismo św. i Tradycya, zarówno chrześcijańska jak żydowska, nadają niezbitą powagę. Że szatan mógł i chciał użyć tego pośrednika i zdziałać ten cud morderczy, że Bóg dopuścił, by szatan tego chciał, by tego dokonał, że mężczyzna i niewiasta po-

mimo łaski i przywilejów, jakimi byli uposażeni, okazali się ułomnymi i dostępnymi tego rodzaju pokusie, pobudzającej ich próżność i zmysłowość, wszystko to są rzeczy, które nie mogą zanadto dziwić poważnego filozofa. Mity pogańskie, do których chcianoby tę scenę przyrównać, mogły ją mieć za swój początek i za swą przyczynę, ale z pewnością nigdy—za skutek. Łatwo odróżnić zwykłe baśnie od opowiadania cudownego, lecz poważnego i stwierdzonego najpewniejszemi jakie tylko być mogą rękojmiami, — przez objawienia i tuż za niemi idące objaśnienia ze strony samego Boga (Ob. art. *Protoewangelia).*

2-o Już sam tekst mojżeszowego opowiadania wyraźnie nam okazuje, że grzech naszych pierwszych rodziców powinien był mieć następstwa powszechne, nie zaś ograniczone tylko do Adama i Ewy: „Położę nieprzyjaźń pomiędzy tobą i niewiastą, pomiędzy nasieniem twem i nasieniem jej." — Objawienie nas uczy, że Odkupiciel powszechny zstąpił na ziemię dla naprawienia powszechnego upadku, spowodowanego przez szatana, a św. Paweł oświadcza, że śmierć stała się prawem ogólnem, ponieważ wszyscy mieli udział w grzechu Adama, „*in quo omnes peccaverunt.*" Nie inaczej też rzecz tę pojmowała Synagoga i Kościół św. — Trudność objaśnienia przechodzenia tego grzechu początkowego albo naturalnego nie jest jeszcze dostatecznym powodem przeczenia jego istnienia.

3-o Nie należy porównywać grzechu pierworodnego do jadu lub zarazy cielesnej, przechodzącej z pokolenia na pokolenie, do nie wiem już jakiej substancyi albo chorobliwej własności, zawartej we krwi człowieka i razem z nią przechodzącej z ojca na dzieci. Aczkolwiek tłómaczenie to podobało się dawniej niektórym uczonym, szczególnie dawnym protestantom, my go wszakże bynajmniej nie przyjmujemy i nie mamy ani obowiązku, ani żadnego wyrachowania stawać w jego obronie.

4-o Grzech pierworodny w znaczeniu *czynnem* jest dziełem wyłącznie tylko Adama i Ewy; potomkowie ich nie są zań odpowiedzialni. A zatem, by wytłómaczyć, jakim sposobem grzech pierworodny w nas się znajduje, nie mamy żadnej potrzeby uciekać się do jakiejś fizycznej wyraźnej lub domyślnej preegzystencyi naszej duszy i naszej woli w duszy i w woli Adama. Nie możemy przyznać żadnej powagi tego rodzaju mrzonkom, wymyślonym przez niektórych teologów nie mających uznania w Kościele.

5-o Tem bardziej dalecy jesteśmy od błędu protestanckiego i jansenistowskiego, który grzech pierworodny ściśle łączy z naszą naturą; i byłoby rzeczą nader pożądaną, by znikły nareszcie z wszystkich dzieł katolickich niektóre wyrażenia nazbyt sprzyjające błędnej tych heretyków opinii.

6-o Już przez to samo, że Bóg chciał stworzyć istoty wolne, a nie chciał stworzyć ich odrazu w stanie łaski stałej albo chwały niepostradalnej, istoty te wolne, ograniczone, niedoskonałe były narażone na błądzenie. Byłoż to więc okrucieństwem, brakiem mądrości ze strony Boga, że stworzył je w takich warunkach? Bynajmniej, cierpieć złe, nawet wielkie złe, dla otrzymania dobra i bardzo wielkiego dobra, jest tylko mądrością i dobrocią. (Ob. art. *Piekło, Wolna wola, Opatrzność).* Odkupienie bezzwłocznie po pierwszym upadku obiecane a w części udzielone, upoważnia

nas do powtórzenia z Kościołem Rzymskim: „*O! felix culpa*, któraś nam dała takiego Odkupiciela. Dzieci zmarłe zanim zostają przez chrzest św. odrodzone, bywają wprawdzie pozbawione chwały nadprzyrodzonej, która stanowi szczęście dusz odkupionych i zbawionych, atoli nic nas nie obowiązuje a nawet nic nas nie upoważnia do uważania ich za poddane karom piekielnym; według wszelkiego prawdopodobieństwa, nie są one pozbawione pewnej szczęśliwości, tak iż niepotrzebujemy niepokoić się ich losem.

7-o Zdrowa teologia, o którą jedynie dbamy, zawsze o tem wiedziała, że wewnętrzne i zewnętrzne warunki, w jakich nasze ciało i nasza dusza *naturalnie* się znajdują w ciągu naszego ziemskiego życia, aż nadtoby wystarczyły do wytłómaczenia naszej przyrodzonej niewiadomości, naszych pokus i walk, naszych cierpień i naszej śmierci. To też ona nie szuka w tych warunkach dowodu grzechu pierworodnego i nie zakłada tego grzechu na całości wszystkich tych smutnych zjawisk naszego życia. Wie ona, że wszystkie te zjawiska były *naturalnym sposobem* możliwe. Ale wie ona również, że *sposobem pozanaturalnym* powinniśmy ich byli uniknąć, gdyby człowiek był chciał dobrze używać danych mu od Boga przywilejów, a zwłaszcza gdyby był chciał utrzymać się w *nadprzyrodzonym* stanie łaski, w jakim Adam został stworzony i w jakim myśmy wszyscy rodzić się byli powinni. Zdrowa teologia bynajmniej nie przecenia szczęśliwości stanu, w jakimbyśmy byli zostawali, ani nie utrzymuje, żeby świat zewnętrzny był wówczas istotowo różny od tego, jakim on jest obecnie dla nas. Nie myśli ona zatem doświadczalnie dowodzić prawdziwości chrześcijańskiego dogmatu o grzechu pierworodnym, a nawet uznaje, że takowy znajduje silne oparcie jedynie w danych objawienia.

8-o To co nazywają „nowym wykładem“ tego dogmatu, jest w rzeczywistości tylko dawnem podaniem, wolnem od przesadnej niewiadomości, a mianowicie od wskazanych powyżej błędów. Ojcowie Kościoła, Sobory, św. Paweł, a za nimi i my także uznajemy istotę grzechu pierworodnego w *pozbawieniu* łaski uświęcającej, która niegdyś udzielona była ludzkości, i która *powinna była* znajdować się w każdym z jej członków od chwili połączenia jego duszy z jego ciałem. Pozbawienie to nie jest zwykłą tylko nieobecnością; jest-to ogołocenie, zniszczenie, jest-to śmierć duchowa razem ze śmiercią cielesną, będącą tamtej śmierci karą. To też dziecko, które zaczynając żyć życiem ludzkiem, nie zaczyna żyć zarazem życiem nadprzyrodzonem, jak to miało być według pierwotnego zamiaru Bożego, jest dzieckiem gniewu i przekleństwa, dopóki nie stanie się sakramentalnie uczestnikiem odkupienia Zbawicielowego. Aczkolwiek nie jest ono osobiście odpowiedzialne za zmazę, jaką dusza jego zaciągnęła, nie mniej jednak zostaje sprawiedliwie wydziedziczonem z Królestwa niebieskiego, z góry obiecanego całemu pokoleniu Adama, a następnie utraconego przez toż pokolenie w Adamie, który był jego naczelnikiem i razem z Ewą stanowił jego całość. Jest-to jakoby roztrwoniony przez przodków majątek rodzinny, którego utrata pozbawia potomstwo licznych korzyści, jakich majątek ten byłby dla niego źródłem albo warunkiem. Bóg, stwarzając dusze według pierwotnego prawa rozmnażania się rodzaju ludzkiego, nie udziela już tym duszom darów

nadnaturalnych i pozanaturalnych, jakie powierzył Adamowi, ponieważ ten je utracił dla siebie i dla swojego potomstwa. Jest on owym ojcem, który zmarnował majątek, jaki miał przekazać swym dzieciom. Udziela im się tylko sama jego natura za współdziałaniem Boga-Stworzyciela duszy, a ta jego natura, powtarzam, z własnej jego winy jest pozbawiona łaski uświęcającej i prawie anielskich przywilejów.—Czyż to wytłómaczenie grzechu pierworodnego i jego przechodzenia na innych jest grzechu tego negacyą? Nie, zaiste, i zdaje nam się nawet, że dogmat ten w należyty sposób przedstawiony, zyskuje serdeczniejsze i zupełniejsze uznanie ze strony filozofii i rozumu.

Prw. *Kleutgen.* „Theologie der Vorzeit,“ t. II. str. 10; *Scheeben.* „Dogmatik,“ t. II; *Palmieri.* „De Deo Creatore“ etc.

(Dr. J. Didiot).
X. S. G.

GRZECH, *(Jezuickie „zobowiązanie do grzechu“).* — Stosunkowo niedawne jest zdanie, że na mocy posłuszeństwa jezuici mogą być zobowiązywani do grzechu ciężkiego a nawet do zbrodni. Jeden z pierwszych podniósł ten zarzut Piotr Filip Wolf w swojej „Geschichte der Jesuiten.“ Nazywa on to „nadzwyczajnem zjawiskiem w urządzeniu tego zakonu, że w razie, kiedy tego wymaga dobro publiczne, można na mocy zobowiązania względem przełożonych popełniać nawet grzechy śmiertelne, które podług dogmatycznych pojęć Kościoła stanowią najcięższą obrazę Boga.“ [1]) Wślad za tem zdaniem poszedł Ritter von Lang [2]), Ranke w pierwszem wydaniu „Historyi Papieży,“ Jordan [3]) i inni pomniejsi protestanccy historycy, jak Philippson [4]), Beyschlag [5]) i inni.

Za głosem historyków poszła opinia publiczna w Niemczech i indziej. Między innemi w swoim czasie podniosła ten zarzut Komissya Sprawiedliwości niemieckiej Rady Związkowej *(Bundesrath)*, która w sprawozdaniu swem o znamiennych właściwościach jezuitów podziela ten zarzut, 1-o z powodu wyrobionej przez jezuicką teologię moralną „nauki o prawdopodobieństwie, *upoważniającej do działania nawet przeciw własnemu sumieniu*“ „skoro tylko dostateczne za tem przemawiają powody;“ 2-o z powodu „teoryi dobrego celu i dobrej intencyi;“ 3-o z powodu „zastrzeżenia myślnego“ *(reservatio mentalis);* 4-o z powodu „wymaganego od każdego z członków zgromadzenia poddania swej woli i całkowitego zrzeczenia się wszelkiego poznania i sądu;“ 5-o z powodu że każdy z członków zgromadzenia obowiązany w swym przełożonym „widzieć zastępcę Boga, z czego znów wynika, że przełożony i jego przepisy z góry już są opatrzone przywilejem nieomylności.“

---

[1]) Allgem. Geschichte d. Jesuiten, Lissabon, 1792. III. 368. Uwaga. „Superiores possunt obligare ad peccatum mortale in virtute obedientiae, quando id multum conveniat ad universale bonum.“

[2]) Gesch. d. Jesuiten in Bayern. Nürnberg, 1819. Kłamstwa i krętactwa tego historyka ob. w dziele b. sekretarza Archiwum państwowego w Monachium, Witmann'a p. n. Die Jesuiten u. d. Ritter H. v. Lang. Augsburg. 1845.

[3]) Art. „Jesuiten“ w *Staatslexicon'*ie Rotteck'a i Welcker'a.

[4]) Westeuropa im Zeitalter von Philip II. Berlin 1882.

[5]) Gehören die Jesuiten ins Deutsche Reich? Berlin 1891.

Otóż, przeciw tym powodom pobieżnie tylko możemy oświadczyć: 1-o że zarówno nauka jezuitów, jak nauka wszystkich pisarzy kościelnych, zabrania postępować przeciw własnemu sumieniu, tak np. powiada O. Gury w podręczniku teologii moralnej, używanym po Seminaryach duchownych nie tylko jezuickich: „Wszystko, co nie jest według sumienia, jest grzechem.“ [1]) 2-o że według nauki Jezuitów intencya czyli zamiar żadną miarą nie może pozwolić na świadome przełamanie prawa czyli na grzech [2]); 3-o że tu przy posłuszeństwie trzeba nieraz koniecznie zachować „reservatio mentalis“ czyli zamilczeć prawdę z ważnych powodów przy zapytaniach nie dosyć uprawnionych (np. przy tajemnicy urzędu przez się piastowanego) a zamilczeć przez użycie w odpowiedzi wieloznacznych wyrazów; 4-o że poddanie woli i zrzeczenie się własnego sądu wyraźnie i samo przez się każe się domyślać zdania: „we wszystkich rzeczach, w których człowiek (przełożony) nic nie rozkazuje przeciw prawu bożemu“ [3]); 5-o że przełożony zakonny i jego przepisy nie więcej mają zapewnioną cechę nieomylności, aniżeli zwierzchność pogańska, o której św. Ignacy w sławnym swym a przez wielu wyszydzanym liście o cnocie posłuszeństwa powiada: „Przepis-to apostolski, abyśmy ulegali nawet świeckiej i pogańskiej zwierzchności, jak Chrystusowi Panu, od którego wszelka dobrze urządzona władza pochodzi.“ [4])

Głównem miejscem, na którem opierają swój zarzut Lang i jego następcy, jest wyrwane z całości zdanie w 5 rozdziale szóstej części Ustaw Zakonnych. [5])

---

[1]) Theol. moralis. n. 30 ss. Również *Busenbaum*, Medulla Theol. Moral. Wyd. Kolońskie 1716, lib. I. tract. I. c. 1 p. 2: „Quod non est secundum conscientiam, peccatum est, ut dicitur ad Rom. 14.“ *Layman*, Theol. Moral. Wyd. Bambergae 1669, lib. I. tract. I. c. IV. (p. 3): „Peccat homo, nisi conscientiam recte praecipientem vel prohibentem in operando sequatur.“

[2]) *O. Layman*, loc. cit. Tract. II. c. IX (str. 27): „Circumstantia finis boni nihil confert actui ex objecto malo, sed relinquit simpliciter et undequaque malum... Ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt:“ żadna czynność zła sama przez się nie może stać się dobrą przez żaden cel albo zamiar; zawsze ona pozostanie złą i zawsze unikać jej trzeba.

[3]) Epistola n. 4. Instit. S. J. Rom. 1870, II. 28.

[4]) Epistola S. Ignatii de virtute obedientiae. n. 16.

[5]) *Constit.* Pars VI. cap. 5. W całości omawiane zdanie brzmi, jak następuje: „Quod constitutiones peccati obligationem non inducunt. Cap. V. Cum exoptet societas universas suas constitutiones, declarationes ac vivendi ordinem, omnino juxta nostrum Institutum, nihil ulla in re declinando observari; optet etiam nihilominus suos omnes securos esse vel certe adiuvari, ne in laqueum ullius peccati, quod ex vi Constitutionum huiusmodi aut ordinationum proveniat, incidant; visum est nobis in Domino, excepto expresso Voto, quo Societas Summo Pontifici, pro tempore existenti, tenetur, ac tribus aliis essentialibus Paupertatis, Castitatis et Obedientiae, nullas Constitutiones, Declarationes, vel ordinem ullum vivendi, posse obligationem ad peccatum mortale vel veniale inducere; nisi Superior ea in nomine Domini Nostri Jesu Christi vel in virtute obedientiae juberet; quod in rebus vel personis illis, in quibus indicabitur, quod ad particulare uniuscuiusque, vel ad universale bonum multum conveniet, fieri poterit; et loco timoris offensae succedat amor et desiderium omnis perfectionis; et ut maior gloria et laus Christi Creatoris ac Domini Nostri sequatur.“—Lang opuścił wstępną i końcową część powyższego zdania, a okaleczywszy je w ten sposób, tak je przedstawia: Visum est (sic) exceptis votorum obligationibus (sic) nullam constitutionem (sic) vel ordinem ullum vivendi posse obligationem ad peccatum i t. d. aż do słów fieri poterit.

Podczas gdy opuszczona wstępna część poniżej przytoczonego zdania mówi, że aczkolwiek jest do życzenia dokładne zachowanie przepisów zakonnych, jednakże to zachowanie reguły nie powinno być powodem niepokojów sumienia i bezpotrzebnej obawy, że się mogło zgrzeszyć przez przestąpienie reguły, druga część powiada:— i tu się zaczyna źle rozumiana druga połowa zdania — „postanowiliśmy w Panu, żeby żadna Konstytucya, Deklaracya albo jakikolwiek porządek życia sam przez się *nie obowiązywał pod grzechem.*“ Wtedy tylko może przełożony pod grzechem nakazywać treść reguł zakonnych, kiedy i gdzie taki nakaz okaże się pożądanym dla szczególnego dobra jednostki lub ogółu. Pobudką wierności przy zachowaniu reguł nie powinna być obawa zaciągnięcia winy za ich przekroczenie, lecz miłość i pragnienie wszechstronnej doskonałości.

A zatem, jak z tego widać, przepis rzeczony jasno się przedstawia w swej całości, ale ponieważ Lang i jemu podobni uczeni wyrwali z całego okresu jedno jakieś zdanie, przeto utrudnili należyte jego zrozumienie, zwłaszcza, że najzupełniej błędnie przetłómaczyli wyrażenie *obligatio ad peccatum.*

Cóż tedy właściwie znaczy to wyrażenie?

Klassyczna łacina nie zna wyrażenia *obligare ad aliquid* w znaczeniu: zobowiązywać do czegoś. Podług analogii wszakże z innymi klassycznymi zwrotami mowy łacińskiej, wyrażenie to może być rozumiane jako „zobowiązywać do grzechu,“ w znaczeniu — *aż do* grzechu. To *ad* oznacza tu — zarówno jak w innych klassycznych zwrotach mowy [1]) — nie przedmiot, lecz powiększenie, stopień zobowiązania. Cała ta forma wyrażenia jest eliptyczna; aż do grzechu, pod grzechem zobowiązywać znaczy właściwie „aż do przestępstwa,“ „pod karą grzechu.“ W tem znaczeniu wyrażenie to często się spotyka u humanisty Erazma Rotterdamskiego, np. *praecepta Dei obligant ad poenam gehennae* — „przykazania boskie obowiązują nas pod karą piekła. [2]).

Ale chociażby to wyrażenie żadnej nie miało analogii z łaciną klassyczną, to i wtedy jeszcze musielibyśmy je przyjmować w tem znaczeniu, w jakiem ono było używane w średniowiecznej łacinie. Gdybyśmy bowiem chcieli niektóre techniczne wyrażenia średniowiecznych kronikarzy tłómaczyć nie podług słownika średniowiecznej łaciny Du Cange'a, lecz jednostronnie podług Mergueta, nie tylko niemądrze byśmy postępowali, ale nadto w tłómaczeniu naszem doszlibyśmy do absurdów.

Jakoż w istocie, wyrażenie *obligatio ad peccatum* w znaczeniu zobowiązania *pod* grzechem było technicznem wyrażeniem w średnich wiekach, i tylko ciasna nieznajomość średniowiecznej łaciny mogła dać pochop do niemożliwego przetłómaczenia przez „zobowiązanie do grzechu.“

W regułach średniowiecznych zakonodawców: św. Franciszka [3])

---

[1]) Np. ad insaniam concupiscere: pożądać aż do szaleństwa.

[2]) Oppera omnia. Basil. 1540. I. 673 nst.

[3]) W 20 rozdz. *Regula* fratrum sororumque dę poenitentia powiedziano: „...nullum ipsorum *ad mortalem culpam* volumus *obligari*, sed... (B. P. Francisci Assis. Oppera Omnia, Ed. Colon. 1849, str. 104).

i św. Dominika [1]), w teologicznych dziełach św. Tomasza z Akw. [2]) i Magistra Humberta [3]) oraz w późniejszych teologach [4]) wyrażenie obligatio ad peccatum jako zobowiązanie *pod* grzechem tak jasno wynika z całości i biegu myśli, że wszelkie inne znaczenie tego wyrażenia jest poprostu niemożliwe. Nawet równoznaczne miejsca samych Konstytucyi Towarzystwa wykluczają wszelkie, różne od powyższego wykładu, tłómaczenia. Rejestr w praskiem wydaniu Konstytucyi zakonnych z r. 1757 podaje treść rzeczonego 5 Rozdziału w następujących słowach: Constitutiones non obligant *sub* peccato: Ustawy nie obowiązują *pod* grzechem (P. 6 c. 5. p. 414).

Św. Ignacy w dwóch miejscach mówi obszerniej o posłuszeństwie, i w obu tych miejscach ogranicza posłuszeństwo do rzeczy, „w którychby nic grzesznego dopatrzyć nie można," [5]) i „do którychby się to posłuszeństwo bez uszczerbku miłości bożej rozciągać mogło." [6]) W uwadze podaje Ignacy św. wyjaśnienie tego ostatniego miejsca: t. zn. „we wszystkich tych rzeczach, w których niema żadnego jawnego grzechu." [7]). W tymże samym rozdziale Ustawy zakonodawca w następujących wyrazach powtarza omawiany wyjątek: „we wszystkich rzeczach, w których nie zachodzi żaden rodzaj grzechu, jak już powiedziano." [8]) Tym sposobem sam św. Ignacy wyjaśnia swe wyrażenie o „jawnym grzechu," gdyż wyklucza wszelki rodzaj grzechu nawet powszedniego. [9])—Gdyby kto chciał przeciw zdaniom powyższym przytaczać t. zw. „ślepe posłuszeństwo" jezuitów, to zauważymy, że to „ślepe posłuszeństwo"—wyrażenie używane już przez najdawniejszych Ojców Kościoła—nie wyklucza bynajmniej sądu o moralności poleconego sobie czynu, ale wyklucza wszelki ociągający się namysł nad mądrością, właściwością, możliwością lub niemożliwością jakiegoś za niegrzeszny uznanego rozkazu przełożonych. Gdyby

---

[1]) W *Constitutiones Praedicatorum* c. 5: „praecepta obligantia ad mortale peccatum."

[2]) *Thomas.* II, 2. q. 186, a 9: „In aliqua tamen Religione transgressio talis *non obligat ad culpam* neque mortalem neque venialem, sed solum *ad poenam* taxatam sustinendam... ita nec in lege Ecclesiae omnes ordinationes... *obligant ad mortale.*"

[3]) *Willart.* Ord. Praed. M. Humberti Expositio super Regulam. Montibus 1645, II. P. c. 15, str. 62: „...Quis audeat dicere, quod intenderet eos Dominus per hoc *ligare ad mortale* et quod peccassent mortaliter praedicando?"

[4]) Np. Salmeron. *Andries.* Salmeronis doctrina de Jurisdictionis episc. origine ac ratione. Moguntiae 1871. p. 44: „Inter praecepta Dei... quaedam *ad lethale crimen obligant*, quaedam etiam obligant quidem, sed minime *ad lethale*, quaedam etiam... *ad nullum peccatum obligant* ut evangelica consilia." Prw. *Suarez.* De virtute et statu religionis. Tract. 8. lib. I. cap. 2., gdzie wyrażenia *obligatio ad peccatum* i *obligatio sub peccato* bywają używane jako wyrażenia równoznaczne.

[5]) Ubi peccatum non cerneretur.

[6]) Omnibus in rebus, ad quas potest cum caritate se obedientia extendere.

[7]) Huiusmodi illae omnes, in quibus nullum manifestum est peccatum.

[8]) In omnibus ubi definiri non possit aliquod peccati genus intercedere.

[9]) Const. III. I, 23; VI. I, 1 Decl. B. — *Prw.* Stimmen aus Maria-Laach I, 458. Przedstawiono tu podług Suareza (De virtute relig. Tract. 10, de Relig. Soc. Jes. IV. 12, n. 10 ss), że przełożony nawet poza dziedziną grzechu nie może posłuszeństwu nadawać dowolnej rozciągłości, lecz że władza przełożonego nie dalej się rozciąga, aniżeli wymaga tego cel zakonu t. j. udoskonalenie współbraci i bliźnich.

zaś powstała jaka wątpliwość co do grzeszności takiego rozkazu, natenczas każdemu podwładnemu odnośnie do danego przedmiotu wolno zasięgać rady mężów swego zaufania zarówno wewnątrz jak zewnątrz Zakonu [1]).

Zresztą, że żaden z przełożonych nie może polecać nic grzesznego, samo się przez się rozumie! Wszak to wyraźna zasada katolickiego Kościoła: po nad wszelkiemi przykazaniami stoi przykazanie boże, od którego żaden papież dyspensować nie może. Nigdy nie uznałby Kościół zakonu, któryby stawiał zasadę, że przełożony może zobowiązywać do grzechu. Tem bardziej zaś wielu mężów, pomiędzy którymi, według świadectwa najzaciętszych nawet nieprzyjaciół zakonu, znajdowało się wielu pobożnych i uczonych, nie uważałoby sobie za szczęście należeć do zgromadzenia, w któremby ich zobowiązywano w miarę okoliczności nawet do grzechów i przestępstw najcięższych. Łatwo zrozumieć, że ktoś przekracza przykazania boże powodowany ludzką słabością i namiętnościami; ale aby człowiek pobożny i czystych obyczajów wstępował do zgromadzenia, w którem mu na każdym kroku może być nakazany grzech ciężki, wstrętny występek, jest rzeczą wprost niepojętą, — człowiek taki musiałby chyba być jakim potworem niemoralności nadmiernie ograniczonym.

Gdyby się nawet znaleźli tacy ograniczeni i dzicy fanatycy, którzyby złożyli ślub posłuszeństwa z całkowitem zapoznaniem przykazań bożych, to i wtedy jeszcze odnośni przełożeni żadnej nie mieliby rękojmi, że to posłuszeństwo dla czynów niemoralnych przetrwa chwile potrzeby, niebezpieczeństwa i bohaterskiego poświęcenia. To też tego rodzaju przyjęcie na się zobowiązania do grzechu skutkiem zaprzysiężonego Bogu posłuszeństwa zawiera w sobie tyle i tak rozmaitych niedorzeczności, że uledzby mu mogli tylko ludzie, mający najprzewrotniejsze i najdziwaczniej spaczone pojęcie o Kościele i o jego zakonach.

Przeciw śmiesznej baśni o „zobowiązaniu do grzechu,“ przemawiają tak silne lingwistyczne, rzeczowe i psychologiczne dane, że niemożliwość jej i całą bezpodstawność stwierdziło wielu nawet p r o t e s t a n c k i c h uczonych; ba, nawet tacy pisarze, którzy początkowo skutkiem niewiadomości lub pośpiechu podnosili zarzut o „zobowiązaniu do grzechu,“ przy bliższem rozpoznaniu sprawy widzieli się zmuszonymi w dalszych pismach takowy zarzut odwołać. Śmieszny ten przesąd swych współwierców zwalczali protestanci: Kern, prof. na uniw. w Göttyndze [2]) (contra Lang), protestancki Radca Stanu Fischer [3]) (contra Jordan), i nawet Ellendorf, skądinąd otwarcie występujący przeciw moralności jezuitów [4]). Toż samo czyni protestancki historyk kościelny Gieseler [5]) i Herzoga protestancka Realencyklopödie (XIX. 1, 671), która odsyła swego czytelnika do gruntownej rozprawy Steitz'a, umieszczonej w protestanckiem ko-

---

[1]) Prw. „Stimmen aus Maria-Laach“ I, 464; *Paul von Hoensbroech*: Warum sollen die Jesuiten nicht nach Deutschland zurück? Freib. Herder. 1891.

[2]) Widerlegung der Lang'schen Behauptung einer gesetzlichen Sünde-Anhefehlung unter d. Jesuiten. Mainz, 1824, pod pseudonimem Christiana Mensch'a.

[3]) Aburtheilung d. Jesuitensache. Leipzig, 1853.

[4]) *Ellendorf.* Moral u. Politik der Jesuiten, str. XXIII.

[5]) Kirchengeschichte. Bonn, 1863, III, 2, 535,[30].

ścielnem czasopiśmie „Jahrbücher der deutschen Theologie,“ (1864), p. t. „Die Bedeutung der mittelalterlichen Formel obligare ad peccatum mortale,“ str. 148—164). Protestancki autor bardzo źródłowo wykazuje:

1) że odnośna ustawa Loyoli jest naśladownictwem 20 rozdz. reguły Franciszka z Assyżu, i 4—6 rozdz. prologu ustaw Dominikańskich;

2) że wyrażenie obligare ad peccatum, ad culpam, ad poenam taxatam zdarza się nietylko w tych ustawodawstwach zakonnych, ale przebiega całą średniowieczną scholastykę i wszelkie ówczesne uwagi o zobowiązaniach ze strony ślubów zakonnych;

3) że formuły: statutum albo transgressio obligat ad peccatum, ad poenam (t. j. przestępcę), znaczą tylko, że ustawa zakonna, a względnie pogwałcenie tej ustawy, przyprawia przestępcę o grzech albo o karę dyscyplinarną;

4) że właściwe znaczenie omawianego wyrażenia jest to: aby nie wkładać na sumienie żadnych zbytecznych ciężarów, przeto oprócz czterech ślubów zakonnych żadne inne przepisy zakonne nie mogą mieć takiej siły, iżby swego przestępcę przyprawiały o grzech śmiertelny lub powszedni, chyba że przełożony zakonny wyraźnie nakaże treść jakiejś zakonnej ustawy w Imię Chrystusa czyli in virtute obedientiae.

Omawiany zarzut o „zobowiązaniu do grzechu“ odwołali: Reuchlin [1]), Niedner [2]) i Ranke w dalszych wydaniach swojej „Historyi Papieży,“ aczkolwiek dziwnie chwiejny i w rozmaitych wydaniach tego dzieła rozmaicie o tej sprawie sądzący.

Wszystkie zatem powyższe lingwistyczne, rzeczowe i psychologiczne dane, obok stanowczego odwołania zarzutu ze strony wielu pisarzy, którzy go początkowo stawiali, najoczywiściej dowodzą nicości samego zarzutu i nieznajomości sprawy lub złej woli tych, którzy ten zarzut podnoszą.

(*Bern. Duhr.* „Jesuiten-Fabeln,“ Freib. im Br. 2 zesz., str. 203. Verpflichtung zur Sünde. *Prw.* „Geschichtslügen,“ Paderborn, 1889, str. 530).

X. W. S.

GRZEGÓRZ VII. Ob. art. *Inwestytura*, *Kanossa*.

---

[1]) Pascals Leben, 1840, str. 110.
[2]) *Niedner.* Lehrbuch d. christlichen Kirchengeschichte, 2 Aufl.

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.

SPIS RZECZY

w tomie I-szym zawartych.

str.

Od Wydawcy 5
Przedmowa 11

A.

Abraham 27
Aggeusz 40
Agni 44
Agnostycyzm 49
Albigensi. 51
Alexander VI 58
Amerykanie. 65
Antropologia 70
Antropopitekus 72
Antylogie Nowego Testamentu . 74
Antypody. 92
Apokalipsa 95
Apostołowie. 102
Arbuez Piotr 106
Arka przymierza. 109
Aryman 113
Assocyacyonizm 124
Ateizm 132
Atlantyda 132
Awesta 134

B.

Babel 136
Baltazar 138
Bartłomiej (Noc św. B'a). . . . 140
Bathybius 147
Bel 150
Bethel. 150
Betyle. 151
Biblia i Awesta 152

str.

Biblia (Warianty B'i) 169
Biblijne studya u katolików . . 171
Biskup. 178
Bóg 181
Bracia Pana Jezusa. 226
Braminizm 230
Bronz (epoka bronzu) 235
Bruno (Giordano). 247
Buddyzm. 248

C.

„Cel uświęca środki" 258
Celibat kościelny. 262
Centuryatorzy Magdeburscy. . . 268
Cherubiny 268
Chronometry (czasomierze) naturalne. 271
Chrystus i Chrystna 281
Cielec złoty 286
Cnota 287
Cuda 288
Cyrus 339
Cywilizacya bramińska 341
Czary 351
Człowiek. 362
Człowiek trzeciorzędowy. . . . 382
Czyściec 390

D.

Dan. 393
Daniel 395
Darwinizm 412
Daryusz Med 418
Dawid 419

str.

Dawność człowieka 421
Dekretały 452
Determinizm 457
Dni stworzenia w Księdze Rodzaju 475
Dobra kościelne 498
Dogmat Katolicki 498
Dragon 511
Duchowieństwo 511
Dusza 515
Dusza (Duchowość duszy ludzkiej) 556
Duszy nieśmiertelność 574
Dusza kobiety 574
Dyabeł 574
Dyspensy 579
Dzieje apostolskie 582

E.

Egipt (Chronologia Egiptu) . . . 588
Ekklezyastes 597
Ekstaza 601
Eliasz i Elizeusz 604
Ephod 605
Eucharystya 606
Ewangelie (i krytyka racyonalistowska) 611
Ewangelie (Autentyczność Ewangelii) 617
Ewangelie (Całość Ewangelii) . . 631

str.

Ewangelie (Prawdomówność Ewangelii) 632
Ewangelie apokryficzne 646
Ewangelie (Cuda Ewangelii) . . 660
Ewolucyonizm 684
Ezdrasz 685
Ezechiel 686

F.

Filioque (włączenie F. do symbolu wiary) 688
Franciszek z Assyżu (Stygmata św. Fr.) 690

G.

Gabaon 696
Galgala 698
Galileusz 700
Gedeon 736
Głosowanie powszechne 738
Gorliwość religijna 739
Grzech pierworodny 742
Grzech (zobowiązanie do grzechu) 747
Grzegórz VII, (ob. Inwestytura, Kanossa) 752

Warunki prenumeraty.

„Słownik apologetyczny Wiary Katolickiej“
wychodzi w dalszym ciągu drogą przedpłaty w oddzielnych zeszytach.
Cena zeszytu rs. 1, z przesyłką rs. 1 k. 25.

SKŁAD GŁÓWNY U WYDAWCY:

Krakowskie-Przedmieście Nr. 52, (Gmach Seminaryjski).